

على طاقه

بيان رجحان الدولة الصغرى
على العقلية بهذا الوجه كما اوضح
وان كان الادلة العقلية راجحة
لكونها مرجعة لها



حررت ما سيج بالبال بحول الله الملك المتعال ما يتعلق بحد في اطراف القرباس اذ كل علم ليس في قمر طاس
 ضائع لعدم الاستيفان ثم اكرم مني الله تعالى بحج ما في القرباس مع ضم ما بقي اليه من حل مواضع
 من ذلك الكتاب بحول الله الملك الوهاب مع قلة البضاغة وعدم الزاد والقله وتشتت البال
 وتفرق الحال والجموع غطوبه الخدثان وجوم مواقع الزمان وتراكم عوائق الاوان وتزاح المعانة
 والمضات وتفاقم المعانة والمضادة مع انقراض من اذا سمع فرائد قوا المهرمة وجواهر عوائد
 الكمل يرضع على راسه وبعض عليها باضراس والى الله المشتكى من دهر حيث رماى من بلد الى بلد كانه
 التزم الجور والبكد لكر والد وما ولد حتى اقلت بمدينة قسطنطينية المحمية المجرسة صانها الله تعالى
 عن النوب والبلية ولقد جمعت فيها المحاسن والمكارم باسرها واهل المعارف والكمال عن انوارها
 حكمة القرآن المجيد نظما ومعنى فانها بمقر القراء الاجلاء وموسط في قول العلماء وسادات الفضلاء
 فكانت اسر لاد الاسلام حيث التفت من انوار جوه القراءة على الانام وفنون العلوم والمعارف على العلماء
 الاعلام فري بلدة طيبة ومقام كريم وبهجة انوار البقاء ومنزل نعيم وذلك كد بهما من المؤيد من الله
 بالسلطنة العظمى والخلافة الكبرى اللهم اجعل بالعدل والعدالة قاصم الفياصرة وقهر الاكاسرة
 مالك الخلافة الكبرى والسلطان الباهر وارث الامة العظمى كابر السلطان الاعظم مالك
 رقاب الامم سيد ملوك العرب والجم وملاذ اشرف سلاطين العالم ظل الله تعالى على كافة الانام
 المختار من لدن رب حكيم بفضله جسيم وخلق عظيم ولطف عليم كانه كوكب دري طلع من افق على
 اضاء العالم بنوره ومحي ظلمة الجهل والعدوان بضيائه وكبر عيق لا ينال الغواص بقعره ينفع
 الناس بغير لمة ويتمتعون بانواع جواهره وهو الذي اصبحت حدائق العلوم بعزة احسانه
 منيرة الدقائق ويا نعمة الحقائق وامسى بانوار نصرته لواء الشريعة بالعرف معقودا واعلام رفعة الدين
 بالاشراف ممدودا سلطان الاسلام والمسلمين ناصر الدين المستبين والشيع المبين خدام الحرمين
 المحترمين الجليلين الا وهو السلطان الاخف والى قان الامجد الاعظم عبد الحميد خان ابن السلطان
 المظفر المنصور الغازي احمد خان ابن السلطان الخاقان الموقر الغازي محمد خان خلد الله ملكه
 وابدر سلطنته مادام الشمس متحركة في فلكه ومد ظل عواطفه على الانام مادام الكوكب طال العالم وفقه
 سدة السنية كرهف الانام وملاذ العلماء الاعلام اللهم انصره نصره اموزر واوفج له فقا مبينا
 وايد سرادق مهابته تايبدا بامرا واجعل لسان صدق في الاخيرين وارفع مقامه في اعلى عليين
 واجعل ارواح ابائه الكرام واجداده العظام مستريحين في روضة الجنان ومتنوعة بانواع الكرامة
 والاحسان والرضوان واتحفت نسخته منها الى عتبة العلية وسدة السنية اهداء الغمام قطرة
 الى بحر عمان معترقا بالعجز والنقصان متوكلا على الله الملك المستعان وكان الشيخ المؤلف
 نور الله تعالى مضجعا اماما في فقه الشافعي والتفسير والاصول والعربية والمنطق نظارا زاهدا
 متعبدا ومن مصنفاته هذا التفسير الشريف وهو اجملها وادقها ومنهاج الاصول شرح المختصر ابن

المعانة بالعين المعانة المضادة والمعارضة بالزاد المعانة
 المضادة والمعارضة المعادة والمضادة بمعنى المضار
 وتفاقم بمعنى تعاضل بين المعانة والمضادة جناس
 ناقص وكذا بين المضادة والمضار جناس ناقص ايضا

ومتن في علم الهيئة وشرح المنتخب للرازي والطوالغ والايضاح في اصول الدين والغاية القصوى
 في فقه الشافعي وشرح المضامج ومختصر الكافية وتاريخ الدول الفارسية الذي سماه نظام السقا
 كذا في لوابرد اللامعهم فيل توفى رحمه الله تعالى في خمس وثلاثين وستمائة بتبديل وقول السبكي
 سنة احدى وتسعين وسبعمائة وصحح المورخون في التواريخ الفارسية ان توفى في شهر جمادى الاولى
 سنة تسع عشر وسبعمائة تقريبا وهو المعتمد عليه انتهى وكيف يعتمد عليه مع هذا الاختلاف
 الكثيرة فالاولى السكون وعدم التعرض له للسلامة عن الكذب والخطا اذ المورخون يكتبون
 كل صحيح وسقيم كما قال قاضي عياض في الشفا واكثر ما يجرونه ما خوذ من اطرار القرباس بل كند
 قويم ونقل مستقيم بامن وقت حكمت وقلت عظمت ووضع برهان وظهر سلطانة وتحررت
 العقول في كبرياء ذاتة وتهللت على وجنات الكائنات انار ملكوت وجبروت

ونولت الاوام والاذنان في عظيم صفاته ربا من ول على
 وحدانيته وكمال قدرته نظام المصنوعات وتشهد
 على وجوب وجوده وكمال غناء سلسلة الموجودات
 شبيبتنا على النهج القويم والطريق
 المستقيم واستعملنا لطاعتك
 وسهلنا طرق مر ضانك
 حتى يا تبتنا اليقين
 والوصول الى الصديقين
 والشهادة والصالحين
 وما توفيق واعتصامي الآيات
 ولا نستعين الا آياته
 والله الهادي
 الى سواد السبيل
 فحسبنا الله
 ونعم الوكيل

محمد

قوله الحمد لله وسبحانك يا ذا الجلال والإكرام في أول القصة اختار نزل لأنه المناسب إذا التزم
هو النزل مستقرا وبالبدح ونزول الفرقان كذلك والنزل هو الدفع وهذا هو الأصل قد يستعمل
كلمتها في موضع الآخر ولذا وردنا أن نزلناه قيل وهل هو أكثرى أو كلى أو عند التقابل وضعي مستفاد
ما يدل عليه الكثير ولا ذهب إلى كل طائفة والمستفاد من كلام الزمخشري ما ذكرناه والتمكين من علم
الصلوات ينزل منزل العلم بها وهذا أول الصلة فلا اشكال بأن الموصول يقتضي سبق العلم بالصلة
وهنا ليس كذلك لكن هذا الاشكال إنما يرد على النظم في سورة الفرقان ونحوه لأنه معلوم في زمن
التصنيف واتصاف النظم بالنزول مجاز باعتبار واحد كما سيجي توضيحه في قول تعالى والذين يؤمنون
بأنزل اليك الآية قوله الفرقان وفي نسخة القرآن بدل الفرقان والاول اولى لكونه موافقا للتفسير
لأنه بمعنى ما يكون متفرقا في التنزيل والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلبة في العرف العام على الجمع
المعبر من كلام الله تعالى المرقوع على السنة العباد وعند الأصوليين يطلق على المجمع وعلى كل جزء
منه والتفسير في التلويح ويطلق ايضا على الكلام النفساني القائم بذات الله تعالى اما اشتراكا
او حقيقة في أحد هاتين المجاز في الآخر والمص راغى المقام فقال الحمد لله ولم يقل تبارك الذي نزل
الفرقان مع ان فيه كمال الاقتباس لأن هذا وان كان جدا عند المحققين لكن الامتنان بالحديث
الشريف انما هو بلفظ الحمد لله اذ في رواية لم يبدأ فيه بالحمد لله برفع الدال على الحكاية فلا يقال
ان ما اراد الاقتباس براجعة الاستعمال فرعايت اولى فان الاقتباس من محسنات البديع لا
هذا الايقام وما ذكرناه واختار العبد ليوافق ما في النظم ووجد اختياره في النظم الكريم لانه اشرف
اسماء كباين في سورة الاسرى ولم يذكر اسم العلم اذ العبد هو التخصيص بجانب الحق كما في البني
فلاضافة للعهد والجنس مبالغة في كيفية نزول وسائر الكتب الالهية اختلاف والمختار عند
المص بان يتلفظ الملك من الله تعالى تلقافا وجانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ فينزل بها
فيلقنها على الرسول عليه السلام وكما في التفسير سيجي ان شاء الله تعالى قوله ليكون على تحصيله
ومصلحة جليلة والظاهر ان يكون بمعنى بصيرة ومجمع الضمير العبد وكونه فرقا تابعيد وجوز ان يكون
انه تعالى قوله للعالمين من الثقليين اشار الى المص في سورة الفرقان حيث قال نذيرا للذين
وصيغة العقلاء هنا في بابها لا حاجة الى التغليب كما في قوله تعالى رب العالمين والملكوت وان خلوا
في العالمين هنا كنهم في حكم المستثنى عقلا او شرعا لا علم في موضوع من انهم لم يكلفوا بحكم القرآن
فظهر ضعف ما قيل انه معجوز اليهم ايضا بشكك ان انذار الثقليين انذار لهم وهو بعيد لا يجاب
قوله نذيرا اي منذرا او انذارا كما اشكر بمعنى الانكار فيكون للبا لغة كجر عدل وعلى الاول
ففعيل بمعنى المفعول كسر العين وفيه نزاع كما سيجي في قوله تعالى عذاب اليم والاقتصار على الانذار
لأن الغرض الاهم من الارسل والاشغال فكنتي به اقتداء بالنظم الكريم والقول بان بشيرا
مقدر ضعيف وكذا القول بان اكتفى به ليوافق قوله فتحدي اذا المعارضة انما وقعت من الكفرة

ومعنى الفرقان مبين في سورة الفرقان مفصلا

اختار ان الامم في مثل مستعان بكتلة
الترتيب على التنزيل اولى لام العاقبة

واللايق بهم الانذار لا التبشير ليس مناسب الا لايق الانذار لمن امر على الكفر والتبشير لمن آمن
فلاكتفاء التبشير على انهم قوله فتحدي الغاء لان التحدي مترتب على التنزيل ولهذا قال فتحدي
بقصر سورة التحدي طلب المعارضة من التحدي وهو التغني بحث الابل على سرعة السير لم يستعملوا
في طلب المعارضة توسلا لان فيه حثا على المعارضة ليعرفوا الجزم فيؤمنوا وفيه اشارة الى ان القرآن
ايمر بمخبرات عليه السلام لكونه معجزا بسبب كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة فترتب التحدي
على التنزيل لكونه العجزا بالبلاغة منهم من الفرقان والقرآن لا شتره به كما كشف منه وجه
اختار الفرقان هنا دون الكتاب اذا العجز لا يفهم من الكتاب وضمير تحدي راجع الى العبد ولا يحتاج
الى رابط وان عطفت على جملة الصلة اذا الغاء تجعلها كجملة واحدة فيكتفي بالضمير الواقع في احدها هذا
اذا جعل الغاء للعطف مع السببية كما نقل ذلك عن الرضي واما اذا جعلت لجر السببية فلا يحتاج الى هذا
الاختار وهذا هو الظاهر فهو كقول الذي يطير في غضب الذباب فان الظاهر فيه كونه الغاء للسببية
فقط فلا يحتاج الى الضمير ويكتفي بكون الغاء للسببية مع العطف في يعتذر بالاعتذار المذكور كما به عليه
العارف الجاني تبعا للشيخ الرضي فكذلك فيما نحن فيه ايضا وكذا الكلام اذا كان ضمير فتحدي راجعا الى القرآن
فانه اذا جعل الغاء للعطف مع السببية يحتاج من ترك الضمير الراجع الى الموصول الى القول المذكور
لكن عوده اليه خلاف الظاهر اذا القرآن هو المتحد لا التحدي قوله بقصر سورة لا يحتاج الى الشك في دفعها
لكون الشيء آلة لنفسه والقول بان الضمير لله تعالى في غاية من البعد قوله تعالى وان كنتم في ريب
ما نزلنا على عبدنا فاقوا بسورة من مثله الآية للتجيز للتحدي حتى يقال ان التحدي سبب اليه تعالى
ايضا لقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا الآية ثم الظاهر ان المراد بالقرآن المجمع هنا اذ هو اخبار
وقت التصنيف واما في النظم فقول تعالى نزل الفرقان بصيغة المضى بناء على التغليب في يرد
عليه ان الفاعل يحتاج الى التكلف لان التحدي لم يكن بعد نزول المجمع والجواب ان الغاء باعتبار
نزول بعضه اذ نزول الكل مستلزم لنزول البعض فالضمير في قوله من سورة راجع الى ذلك البعض
فانه مع كونه بعضا من المجمع شتم على سور كثيرة ناقصة سورة كما ان بعض من المجمع بعضه
المشتمل على سور كثيرة كعشر سور مثلا والفاء للترتيب في الاخبار لا في الوجود وحاصل المعنى ح
اخبار ولا ان تعالى نزل الفرقان على عبده واخبر ثانيا عقيب بانه عليه السلام تحدى باقصر سورة في
قال الفاضل السعدي في قوله تعالى فليظفر به من كيد ما يعيظ الغاء في قوله فليظفر للترتيب
في الاخبار والفاء بمعنى الواو وكقول بين الدخول فوصل كما في معنى السبب او بمعنى ثم كما في قوله تعالى
ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضطمة الآية فالفاء انت في خلقنا في المواضع الثلاثة بمعنى
ثم للترجي معطوفة بها كذا في المعنى ايضا ولا ريب ان حواشي شق في دفع هذا الاشكال بضطره من اهل الحق
والبيان قوله بقصر سورة مستفاد من التنزيل في قوله تعالى فاقوا بسورة من مثله الآية وفيه مبالغة قوله
من سورة اختار عن سور غير من الثورية وغيرها من الكتب الالهية كما سيجي توضيحه في اول سورة

ويكن ان يقدر في ضمير فتحدي بقصر سورة من سورة
بانه تعالى كان عليه الجاني في قوله الذي يطير

الفاتحة قول مصانع الخطباء جميع خطيب وهو البليغ الكامل في البلاغة سواء كان كاملا مسجعا او لا
المصانع جميع مصقع بوزن منبر البليغ والعالى الصوت او من لا يرجع عليه كلامه والمراد به هنا المعنيان
الاخير ان اذ في الاول يلزم اضاف الشئ الى نفسه وهذا ما خالفه من صقع الديك اذا صاح لان عالى الصوت
او من الصقع بمعنى الجانب لانه بقدر على تليف كلام بليغ باى وجه اراد من كل جانب وكل طريق قول
من العرب كون من تعيضية اولى من كونها بانية والعرباء الخلف الفصح وصف بها العرب بالبلاغة
في الوصف بالعربية مثل ظل فليل وليل ليل قال الامام المزوني ان من شأن العرب ان يشقوا من لفظ
الشئ الذى يريدون المبالغة في وصف ما يتبعونه توكيدا وتبيينا على شأبه من ذلك ظل فليل وادب
وهبها وشعر شاعر اخرى والعرباء من هذا القبيل والعرباء بوزن الحمد مشتقة من العرب اذ
اذا اشتد قبح يجرى في الجوارح ايضا وجد التائيد ان العرب اسم جنس بمعنى الجماعة وافراد العرباء
باعتبار لفظ العرب ونقار عن ابي قتيبة ان قال العرب العاربة ولد اسمعيل عليه السلام والمتعربة
غيرهم والكلام في العاربة مثله في العرباء ومعنى المبالغة معتبرة في هذا المعنى قوله فلم يجده قد يرادى على
المعارضة مع كمال فصاحتهم وفطنتهم فضلا عن غير مصانع الخطباء والاشارة الى هذا تصدى
لهذا القيد اى فلم يصادف في لوجدها بمعنى المصادفة فيتعدي الى المفعول واحد وان حمل على التوحيدها
العلمي فيتعدي الى مفعولين والمفعول الاول محذوف وهو المتحدى بصيغة المفعول اى فلم يجد العبد
المكرم المتحدى به قديرا وهو تكلف الاول هو المفعول والباء في متعلق بقدر اقدم لرعاية الفاصلة
والباء بمعنى اذ القدرة تعديتها ولو اول بان لا تطلق له لكان الباء على ظاهره كنه خلاف المتعارف
وضمير راجع الى قصر سورة وهو اولى من رجوعه الى الفرقان بل الاولى رجوعه الى المتحدى الدال عليه
فتحدى اذ القدرة متعلقة بالفعل لا بالذات فالمراد اذ رجع الضمير الى الفرقان اولى الى قصر سورة تحديها
وقد ير معنى قادرا خيرا للفائدة فلا اشكال بان نفى القدرة الكاملة لا ينافي ثبوت اصل القدرة او المبالغة
في النفي لان نفى المبالغة بان لو حظ المبالغة ثانيا فيصير المبالغة في النفي ولو حظ المبالغة اولا
ثم النفي ثانيا يصير نفى المبالغة فيرد الاشكال المذكور وهذا كقول تعالى وما ربك بظلام للعبيد
في احد الوجوه وهذا الكلام ابلغ لانه كناية عن نفى القدرة لانه لو كان لوجوده والكناية ابلغ من التخرج
الفاء في فلم يجد لترتب ما بعده على ما قبله اذ عدم القدرة انما يظهر بعد التحدى وما نقل عن الراغب من ان
القدير لا يطلق على غير تعالى بخلاف المقتدر فلا يكون حجة على المص لان اطلاق صفات الله تعالى على غيره تعالى
انما هو في اللفظ والاسم دون المسمى وصيغة المبالغة في غير ذلك سواء مشربا وقرها وعليم وغير
وغير ذلك سوى الرحمن لا يطلق على غيره تعالى صرح به العلماء الثقات وعدم اطلاق القدير على غيره تعالى
مطلوب البيان من العلماء الا عيان فلا جرم ان كلام الراغب في مقتدر ليس بمرغوب قول واختم عطف على تحدى
كما هو الظاهر والجامع عقلي اذ المتحدى بسبب للافهام ولو عطف على لم يجد يكون من قبيل عطف التاكيد
لعدم تخصصه في التاكيد فلا يمنع العطف وفي نسخة اختم بلا عاطف فيكون بيانا لقوله فلم يجد به او توكيدا

والافهام اسكات الخصم والزمان بحيث يصير وجهه لفظ حجة التماسه كالفهم فالمراد بالمراد بالمراد بالمراد
التشبيه وفي العرف الاسكات والافهام قوله وتصدى اى تعرض اصله تصديده فبدلت الدال الاخيرة
باء لدفع ثقل التكرار مثل لفظي وتقصي قول المعارضة يدل على وقوع التصدي اكثر لم يقدر واعلى المعنى
بالجوف اعرضوا عنها الى المعارضة بالسبب وهذا هو الموافق للواقع ونقل علماء الكلام تصديهم
للمعارضة حتى نقلوا عن بعضهم قوله في قصد المعارضة القيل القيل وما ادركك ما القيل لانه في كل قول
وغير ذلك في الكشاف من انهم لم يتصدروا لاثبات ما يوازيه او يوازيه فيقول على ان النفي محتوج
الى القيد كما هو القاعدة من ان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد اى لم يقدر واعلى اتيان
ما يوازيه او يوازيه حين التصدي للمعارضة فاقول كلام الشيخين واحد ولا ينافي في كلام الزمخشري
على نفي التصدي بالكلية لما مر من ان خلاف ما نقل عنهم فليس كلام الكشاف ببلغ حتى يراد منه عدل
المصنف في قوله في كلام الزمخشري اختلف الناس في العرب ولم سموه اربا فقال اول من نطق بالعرب
يعرب فخطان ابوالحسن وهم العرب العادية ونشأ اسمعيل عليه السلام منهم فتكلم بلسانهم واولاد
العرب المستعربة وقال اخوان نشأ بعربة وهى بلن من تهامة فنسبوا الى بلنهم وفي الحديث
نحسب انبياء عليهم السلام من العرب اسمعيل ومحمد وشعيب وصالح وهو عليهم السلام وهذا يدل
على ان لسان العرب قديم وكل من يسكن جزيرة العرب وتكلم بلسانهم فهو منهم انتهى وعند بعضهم اول
من تكلم بالعربية اسمعيل عليه السلام قوله من نطق اعدان له اعدان وقطان اشارة الى قسمي العرب
العاربة والمستعربة وكناية عن جميعهم اذ الظاهر ان المراد بهما القبيلة اذ عدنان احد اجداده عليه السلام
والمراد به هنا اولاده وكذا الكلام في قطان وتقديم عدنان لما مر من ان احد اجداده عليه السلام وان
كان المراد بهما اولاده واصله الفصاحة الى عدنان والى الفخطان اضاف البلفاء للتفصيص والفصاحة
هنا بمعنى المبالغة او شل المبالغة قال ارباب علم المعاني وقديرا بالفصاحة المبالغة على ان الفصاحة
مدخل في البلاغة والاعجاز يكونها موقوف عليها بالمبالغة وفي اضافة الفصاحة الى عدنان رمز الى ان كان
في البلاغة اذ اطلاق الفصاحة على الكلام العذب السهل شائع كما ان اطلاق البلاغة على الكلام الجليل
المتين ذائع فلا تغفل قوله حتى حسبوا الى حتى ابتدائية او جارة بتقدير ان اى الى ان حسبوا وعلى
التقديرين يكون غاية للافهام باعتبار ملاحظة استمراره اذ لا امتداد له فلا غاية له اى ضلوا او
او يتفقوا اذ قد يستعمل الحسبان بمعنى الظن وهو الاجل وقد يستعمل بمعنى العلم اليقين والمراد
الاول ولا يبعد ان يراد الثاني وفيه اشارة الى ان ظنهم كاسدينا على عدم التفرقة بين السحر والمجزة
والتعصب والعناد وسيجيى معنى السحر قصة هارون وما روت لكن المراد به ما دق ما اخذه وما
يخيل شيئا ليس بواقع بل هو تخويل ليس له حقيقة وفعل من الثلاثي قال تعالى فلما القوا سحرا
العين الناس الآيات ويجوز ان يكون من التخييل والظاهر ان هذا الحسبان الفاسد حال بعضهم
كان بعضهم علم انه ليس بساحر وانما ظهر ذلك دفعا للحجج وانما تكلم بالكبرية وليس لهم الحسبان

قطان بن عامر بن شاذل البوحي
يقال هو قطان بن ارقط الحجازي
على خلاف القياس كما في غير

المذكور في أم قلمي ولا يبعد أن يكون حسبوا انهم كناية عن تلك الكابرة والمدافعة الفارقة على القارة
وحسبوا بصيغة المعلوم وسخر واخبروا مني المفعول وجوز أن يكون حسبوا مني المفعول في الحساب
من رآهم من الناس وهو بلغ كافي ولا يخفى بعده قوله ثم بين ثم للتراخي الزمني اذ مرتبة البيان
المذكور ارفع من الاقام المذكور والحمل على التراخي الزماني يقتضي كون الدعوة الى التوحيد متأخرا
عن الاقام ولا يخفى بعده فانه يقتضي تأخير البيان عن وقت الخطاب وهذا وان جاز فيها اجمال
لكن لا يجوز مطلقا كما لا يجوز تأخيرها عن وقت الحاجة **قال** ما نزل اليهم اي الى الناس ومعنى الانزال
اليهم انهم متعبدون بتفصيله وللاشارة الى ذلك قال ما نزل اليهم ولم يقل ما نزل اليه والانزال
اليهم بهذا المعنى حقيقة اذ التنزيل للتبليغ مختص بالرسول عليه السلام وهذا ليس بمراد هنا حتى
يكون نسبة التنزيل اليهم مجازا ونسبة الى الرسول عليه السلام حقيقة كما صحح اليه بعض المحققين
وكون معنى الانزال اليهم ليكونوا متعبدين باشارته اليه المص بقوله تعالى قولوا آمنا بآياته وما نزل
اليه آية واكتفى بالناس لانهم المقصودون والجن بالتبع وان جعل الناس من الناسى حذف اليا
اكتفا بالكسرة ثم الجح أيضا كناية عليه المص في سورة الناس واللام كونهما للتعليل اولى من كونها
للمصلحة **قوله** حسبما عن حسب منقطوب على الظرفية لانه بمعنى المقدار وقيل على ان الخافض اي على
مقدار ما عن وعامله بين وما موصولة او موصوفة اي الامور التي بينها الشريعة احكام لها وامور
كذلك والمعنى ثم بين لاجل الناس على مقدار ما نسخ وظهر امورا واحكاما كذلك قوله من مصالحهم
بيان لما وانما كان التبيين كذلك لان نزول القرآن كذلك انزل على حسب الوقائع والمصالح وبيان
القياس والاخبار والاجماع راجع الى بيان القرآن ولا دخل للدليل العقلي في بيان الاحكام الاعتقادية
لكن من جهة الاعتقاد انه مأخوذ من الشريعة وقد عرفت ان المراد بالتبيين الاعلام والتبليغ فلا يتناول
هنا بيان الجمل ونحوه نعم هذا هو المراد في قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيان وجب مراعاة
معنى كل لفظ ما يناسب المقام **قوله** ليدبروا اي الناس آياته اي بان ما نزل للتدبير الفكرة عوالب
الامور والمراد به هنا النظر فيها ليطلعوا الاحكام المدلول عليها والتذكر بالفاظ واليقظة بهذا بعد
التدبر ولذا اخره في الذكر والالتفات جمع لب وهو العقل الخالص عن شوائب النقص والوهم وهو لب
الانسان والبدن قشره **قوله** تذكيرا مصدر مبني المفعول فيكون مفعولا مطلقا يستذكر او مصدر
من غير فعل او مصدر فعل المقدار فيكون من قبيل الاحتكاك وهو الاولي لانه يفيد انهم مع تذكرهم
في انفسهم يذكرون غيرهم وهذا من تبة التكثير بعد كمال اختياره لهذه النكتة الرشيدة لا مجرد
الرعاية للقاصلة فيمنع ان يكون المراد بالناس العلماء على ان اللام للجنس يراد به الكاملون في الانسانية
كما حقق المص في قوله تعالى وانما قيل لهم امنوا كما امن الناس الآية وفيه اقتباس مع تغيير ما وقد
جوزوه اذ لم يقصد به التلاوة كذا قيل **قوله** فكشف قناع الانطلاق الفاد لترتب ما بعد على ما قبلها
اذ البيان المذكور سبب للكشف المزبور فكشف انما ما يستتر الشئ عن المستور بهذا في المحسوس

كوجود الباري والتوحيد

ظاهر والظاهر انه استعارة في المعنوي كما فيما نحن فيه القناع بالكسرة يستتر به الرأس والانطلاق انفا
من غلق الباب اذا سده وضرب عليه يفتح كالقفلة والظاهر ان الاضافة من قبيل الجين الماء
اي فكشف الانطلاق الذي هو كالقناع في السترة وصعب الوصول الى ما ستره وفي تشبيه القناع
دونه غير من الاستتار لطف عظيم يعرف من له طبع سليم ويحتمل ان يكون استعارة مكنية وتخييلية
شبه هذا القناع للرأس الذي هو مستور بالقناع في الحجاب وهذا مكنية واشتبه له فانه من خواص
المشبه به تخيلية وهو القناع والكشف ترشيح له وقيل شبه الايات المحرزة بالثغابيس تارة وآفاق
تجليات العرايس وثبت الاول الانفاق والثانية القناع ففيه استعارة مكنية وتخييلية وهو
وجه التوحيد ذكره اهل المعاني نظيره في قوله تعالى حتى جعلناهم حصيدا حامدين كذا في شرح المفتاح وتثنية
الايات المحررات بالثغابيس مستفاد من ذكر الانطلاق واما تشبيهها بالعرايس فقير مفرغ من كمال القناع
اذ هو ليس من خواص العرايس الا ان يقال انه من صلايتها بناء على التبادر وان لم يكن من خواصها
وايضاً اضافة احد التخييليين الى الاخر غير متعارف والمشتبه بواضحة الى المشبه حتى يكون قرينة المكنية
وبالجملة ما ذكر لا يخلو عن كدر فذكر قوله عن آيات محكمات الحكم ما حكمت عبارة بانه حفظت عن الاحتمال
والاشتباه والمتشابه كذا في فخر في الحكم الظاهر والنص والمفسر ويدخل في المتشابه ما يخالقه وهو
الجمل والخفي والمشكوك كذا بينه المص في الاصل سورة آل عمران في قوله وهذا مصطلح الشافعي في اصولهم وعند
الحنفية ما زلده وضوحه حتى لا يبقى احتمال النسخ معنى وان احتمل لفظا وتلاوة والمتشابه ما خفي بنفسه
فلا يدري اصلا فلا يشتمل الاقسام استتري والتفصيل في فن الاصول لكن الظاهر ان المراد بالحكم والمتشابه
ما يشتمل الاقسام كلها اتفاقا **قوله** تاويل وتفسير الاول انظر الى المتشابهات وانما الى الحكامات لغو
غير متب اختار هذا الرعاية الفاصلة ومعنى التاويل في تحصيل ما لا ينظر والتاويل وهذا في الجمل والخفي
والمشكوك واما المتشابه المقابل لهذه الاقسام وهو ما خفي المراد بنفسه حتى لا يرجح ادراكه في هذا العالم
سوى النبي عليه السلام ومعنى التفسير تبين المعنى المراد مستندا الى النظر وهذا في الاقسام الاربعة
وهي الظاهر والنص والمفسر والحكم على ما اختاره المص اما المتشابه بمعنى لا يدري اصلا فلا تبين
في الاقسام تبين البيان الذي هو التبليغ لكن قوله تاويل وتفسير اي في اول حيل التبيين
على ما سوى المتشابه المذكور وتعين بيان المعنى المراد الى عدم ادراكه والاعتقاد بحقيقة وهذا اعظم
الفاصلة في نزول المتشابهات وبهذا وضع معنى فكشف قناع الانطلاق وانما شامل للاقسام كلها اما
في غير المتشابه فظاهر لان الظاهر والنص والمفسر والحكم وان ظهر المراد من هنا لكن فيها انطلاق في الجملة
وعن هذا اختلاف المجتهدين في استنباط الاحكام منها كما لا يخفى على من راجع الى الفقه واصول الفقه
وكشف قناعه في الخفي والجمل والمشكوك ظاهر واما المتشابه الذي لا يرجح الوصول اليه فكشف قناعه
عن الانطلاق ببيان اعتقاد حقيقة وان لا يعلم الا الله والكشف والانطلاق في كل قسم من تلك الاقسام
ما يليق به ويناسبه لا على نسق واحد واضطراب ارباب الحواشي في حل هذا الكلام للذبول عن هذا

يقضي القواعد والنظر الصحيح وليس هذا
تفسير المراد الموعود عليه في حديث
من فقه القرآن بانه فليست بمقعد
من النار لان هذا كان مجرد التثني
ويجوز فيه ما رواه الله تعالى

التفصيل الوافي والتفريق العالي قول ام الكتاب اي اصل القرآن يرد اليها غير المحكمات فكونها ام الكتاب باعتبار مبتدأ نهية لا مطلقا واللازم كون الشيء اصلا لنفسه ولظهور المراد قيل ام الكتاب على طلبه والقياس امرات لكنه افراد لان المراد كل واحد منها بمنزلة شيء واحد كذا قال في سورة ال عمران قول
من رجع وجمع هنا بناء على ظاهره فلا يرام له نكتة وقيل لان التشابه اسباب كثيرة هذا بناء على ان المراد
برها يجمع الخفي والجلي والمشكك على اصطلاح الشافعية والخطاب الكلام الموجع نحو القبلة سواء كان
خائفا او تكلا او خطبا اذ اصله توجبه الكلام نحو القبلة والمراد بالكلام مطلق الكلام غائبا او تكلا
او خطبا كما يرد ذلك في قولهم الحكم الشرعي خطاب الله قول وابرز اي اظهر عطف على كشف في حيز
الفاء والجماع ظاهر لكن اختيار كشف هناك وابرز هنا يحتاج الى نكتة فتأمل عوامض جمع غامضة
او جمع غامض وهو الظاهر لان في الاسماء وصفات غير العقلية يجمع على نون كما في توضحه
في سورة الرعدة قول تعالى وراسي ان تميد بهم الانية بمعنى الخفاء والحقايق جمع حقيقة وهي كثر
الشيء وما بهته والاضافه من اضافة الصفة الى الموصوف وهذا اولى من كونها لامية وكذا الكلام
في لطائف الدقائق اللطيف له معان والمناصب هناك فند الكثيف والدقائق جمع دقيقة وهي
الامور الخفية المحتاجة الى المعان النظرية معرفتها في وصفها باللفظ مبالغة والمراد بالحقايق
حقايق الاحكام الشرعية التي وضعها الله تعالى لاحقايق الموجودات الخارجية والاعلم منها لانها
ليست من الوظائف الشرعية قوله ليتجلى لهم اي ليظهر لهم جنابا الملك بضم الميم التصرف في الاعيان بالملك
واللهي والملك بضم الميم هو التصرف في الاعيان المملوك كيف يشاء والمراد به هنا هو التصرف في الامور
مطلقا والخفاء يجمع خفية ضد الظاهر والمكوت عظيم الملك لان التا يفيد المبالغة وقيل هو عالم
الملك والمكوت ما اوجده بالامر الازلي بلا تدريج او الملك ما ظهر للحواس ويميز بعضه عن بعض
بقدرته تعالى قوله قدس الجبروت القهر والعظمة والكبرياء ويقابل الرأفة وفي القاموس
انه تكبر من ليس له احد عليه حق وضافة القدس وهو التنزه عن دنس النقص الى الجبروت لان
جبروت الله تعالى منزله عن الظلم والنقص بخلاف جبر العباد فان غير خال عن الجور والظلم والاضافة
من اضافة الصفة الى الموصوف اي الجبروت المقدس وجنابا لجبروت المقدس صفات الله تعالى
الذاتية والفعلية والعطف عطف الخاص على العام تنبيه على كمال شرفها كانهما تغاير الخفاء وانها
قوتها والخفاء يجمع خفية عامة للصفات وغيرها والجنبة التي واحد الجنابا بمعنى الستر من جنابا اذا
سترته قال تعالى لا يسجدوا لله يخرج الجنابا في السموات والارض الانية منها بمعنى واحد للفتن
اضاف الخفاء الى الملك والمكوت والجنابا الى قدس الجبروت وتخصيص الثاني مستفاد من المضاف
اليه وقدير الجبروت عالم العقور وهو بين عالم الملك وهو عالم الشهادة ويعبر عنه ايضا ما يدرك
بالحواس من المكوت عالم الغيب وما لا يدرك بالحواس ما يجمع ان يلحق بكلمة من عالم الملك والمكوت
فعلم من مجموع هذا البيان ان الجبروتية بمعنى العظمة والكبرياء وبمعنى عالم العقول الكائن بين عالم

اي الجنابا والخفاء

الملك والمكوت والمراد منها به العظمة والظهور والكبرياء ولا يبعد ان يراد به عالم العقول وكذا الكلام
في الملك والمكوت اما ان يراد بها صفات تعالى وهو التصرف في الامور مطلقا والمكوت عظمة او يراد بها
عالم الملك والمكوت كما عرفت وقد عرفت ان المراد بغوامض الحقايق الاحكام الشرعية والتجلى الذي هو
غاية الابرار لم قدرته تعالى على تصرف الامور وعظمته وكبرياءه وسائر صفاته الذاتية والفعلية
فلا يتوهم اتحاد العلة والمعلول قيل فان قلت الخلاء الخفايا والجنابا فهو بحسب الحال ابرار الغوامض
فكيف يجعله غائبة له قلت المراد ابرار غوامض الحقايق اظهر حقايق الموجودات المحسوسة
والمعاني المعقولة بقدر ما تسع الطاقة البشرية فالجنابا عالم الغيب في الملك والمكوت معرفة
الصانع والعقائد الحققة والحاصل ان اوجد العالم ليدل على موجوده ويصدق بجلاله ما منه انتهى
وفي نظر لا يخفى فان هذا بناء على ان ضمير ابرار راجع اليه تعالى وان المراد بالحقايق حقايق الموجودات
والظواهر ان ضمير ابرار له عليه السلام وان المراد بالحقايق الاحكام الشرعية ويؤيد ما ذكرناه
قول ومهد لهم قوله ومهد لهم التمهيد وضع المهاد وهو البساط استعير للمهية والاعداد لانه
لازم لوضع المهاد او مشابهة في مطلق الاعداد والقواعد جمع فاعلم وهي المسائل الكلية والاحكام
جمع حكم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اعتقاد او عملا بالاقتضاء والتحجير والاضافة لانه
قول ووضعا يجمع وضع وهو سبب الحكم وشرطه خطاب نوعان تطبيق وهو المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتحجير ووضع وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك لانه سبب
لصلوة والطهارة شرط لها فضمير اوضاعها راجع الى المضاف اليه وهو الاحكام وهو جازم على الصحيح
فاشار الى نوعي الخطاب تنبيها لمرام في هذا الباب قوله من نصوص الايات جمع نص وهو جبان النص
والالامع جمع لمع واللمع اشارة النص واقتضاء النص ودلالة بيان لما استفاد الاحكام منه
فلقطة من ابتدائية قوله ليهذب عنهم الرجس اي الذنب والمعصية استعير الرجس للذنب
لان المونس للعرض كان الرجس اي الخس يدنس البدن والثوب والمكان وهذا اشارة
الى التخلية قوله ويظهركم اشارة الى التخلية ولذا اخره مع مراعات الفاصلة او هذا ترشيح اذ المعنى
ويظهركم عن المعاصي تطهيرا وعلى الاول ويظهركم بانواع المبرات تطهيرا لكن الترشيح تحت النص
في سورة الاحزاب وما ذكرناه مختار بعض المحشين حيث قال وتطهرون بالعلوم والمكات والاولى
لان التأسيس اولى من التاكيد وايضا فيه اشارة الى التخلية والتخلية معاد اذا ناب الرجس ظاهر
ان اريد به الجهل وان اريد بالمعاصي فالظاهر ان من قبيل ضيق فم البئر قيل وفيه اقتباس من تغيير
يسير وهو جازم عند بعضهم قيل وهو مناسب لما قيل في الانية من ان المراد بالامر البيت الامت لانهم
الهربيت الشريعة انتهى وهذا ضعيف لمخالفة ما قيل في الانية وما بعدها والاقتباس لا يتوقف على ذلك
ولا كان الفقرة الاولى وهي قوله فكشف اشارة الى اعادة ان القرآن بعضه يكشف معاني بعض اخر
منه لم يذكر المص على غايته لظهوره في الفقرة الثانية وهي قوله وابرز غوامض اشارة الى اعادة

اصول الفروع العلية عليها بقوله لتجلى والفقرة الثانية وهي قوله ومهد لهم لما كانت اشارته الى الفروع
الموقوف صحتها على ذلك الاصل علته بقوله ليس بغير علم وبهذا ظهر وجه تقديم الفقرة الاولى على الثانية
وهي على ان الشاهد وان تضع ما ذكرنا انما من ان المراد بالحقايق في قوله عنوان من الحقايق حقايق الاحكام
الشريعة التي وضعها الله تعالى الاحقايق الموجودة الخارجية كما ذهب اليه البعض قوله فمن
كان له الفاء للفرع ما بعد على ما قبل قلب اي قلب واع يحفظ ما وقع فيه ويتفكر في تحقيقاته والى السمع
او اصغى الاستماع الى الله وهو شهيد حاضر بذهن لغيرهم معانيه ويعمل بمقتضاه من الشهادة ويعينه
الحضور او شاهده عند ذلك فيحفظ بظواهره وينزجر بزواجره من الشهادة والمناسب للمقام
المخفى الاول كانه اول منع الخلو بمرأها واحد وفي تنبيهه على ان كل قلب لا يحفظ ما في القلب من الامور
المهمة ولا يتفكر فيها فليس بقلب متعدية وفي تنبيهه مع ما في من التخييم شعاع ذلك فان اسم
الجنس كما يطلق ويستعمل لاسماء مطلقا يستعمل لا يستعمل المعاني المخصوصة به والمقصود منه
ولذلك يستعمل من غير فيقال زيد ليس بالإنسان وفيه اشارة الى ان محل العلم القلب على ما دل
عليه السمع قال تعالى ان في ذلك لذكر لمن كان له قلب وقال تعالى فيكون لهم قلوب يعقلون
كذلك المواقف وما ذكرناه من ان لفظة اول منع الخلو تدفع ما قيل من ان العطف بالواو اولى لان
القلب محل الادراك والالقاء عبارة عن المجد في تحصيل الدرر ولا بد من الامر من مع ان النظم
وقع بهذا الكلام للمصنف اقتباس قوله تعالى ان في ذلك لذكر لمن كان له قلب والى السمع وهو
شهيد وتخصيص الفاء السمع من بين اسباب الادراك المناسبة للمقام في النظم الكريم وفي كلام
المصنف ايضا وما قيل من ان المراد بمن كان له قلب ذوو الانفس القدسية الغنية عن الكتب والتعلم
وبمن اتى السمع المحتاج الى ذلك فضعف لان المراد واساط الناس او علم منها لان من اتى السمع
فله قلب واع ايضا فلا يحج التخصيص ايضا غناء النفوس القدسية ليس بعلوم الأشخاص
ولو سلم ذلك لكان لا نسلم ذلك في علوم الاوقات وكذا القول بان الاول اشارة الى مرتبة الاجتهاد
والثاني الى التقليد ضعيف ايضا قوله حميد في محمود في الدنيا فظاهره وانما في الاخرة فحميد ايضا حميد
من اثنين بنوة وانتفع بعلم او حامد في الكونين وسعيد اي في الدنيا حيث علم بمقتضى الفرقان
وفي الاخرة سعيد بمعنى انه معدود من زمرة السعداء قوله ومن لم يرفع اليه راسه اي من لم يرفع
الى المنزلة راسه كناية عن استكباره عن الايمان به والعمل بمقتضاه وحاصله ومن ليس له قلب واع
ولم يلق اليه السمع لانه عدل عند لئكة بارعة لان في قوله لم يرفع راسه اشارة الى علوم مرتبة ورفعة
منزلة لان الشاهد انما يرفع راسه لانه عاليا عليه ومرفعا فوقه في كلامه استعارة مكنية وتخييلية
فتأمل ونحن على بصيرة وفي صنعة الاحتباك ايضا اذ في الاول ذكر قلبا والى الله المنزلة القرآن ولم يذكر
رفع الرأس وفي الثاني عكس ذلك مع ان كلاما مراد في الموضوعين قول واطفا وهو من اطفال النار
قال تعالى يريدون ان يطفوا نوره اية فيلزم قدرا ومحملا وليس هذا بمتعارف قوله والنبأ من المصباح

مستعار للعقود في رأس مال كالقطرة التي قطر الناس عليها يتوسلون به الى درك المحن ونيل النجاة
فما ضاع ذلك باعتقاد الباطل وعدم رفع راسه الى القرآن في حاسر رعن الرجحان وهذا هو المراد
باطفا والنبأ اي قوله يعيش كما يحزم جواب الامر الشوط قوله ويصل بالحزم باسقاط الياء عطفا
على يعيش وفي نسخة وسيل في الرفع على الاستيفاء كانه قبل حال في الدنيا قد علمت فما حاله الا
في جيب انه سيل في البتة سعيه اي نارا موقدة والسعي علم لدرك مخصوص من دركات جهنم
لكن المراد هنا مطلق دار العقاب اختار بالفاصلة وعلم من هذا البيان ان المراد بمن الكافر مطلقا
واما الموعد الفاسق فاما ما دخل في القسم الاول او حاله مسكوت عنه لولا في واجب الوجود الفاء
لان جميع ما ذكر من ان الفرقان مجزئ لم يستطع احد من فضلاء عدنان وبلغا فطمان ان يعارضوه
وابراز الحجاب والحفا بالادل على وجوب وجوده وكما في قبض جوده ونهاية كل مطلوب فرع على جميع
ما ذكر فقال في واجب الوجود التفتا من الغيبة الى الخطاب تنبيه على ان اول كلامه بناء على
ما هو مبادى حال العارف من التفكير في الاله من انزال القرآن المعجز وبيان الاعتقادات الحق في الفروع
العلية به وذلك يدل على عظم شأنه وباهر سلطانه وبذلك صار ممتزجا من خضيق الغيبة الى ذروة
الحضور فقال في واجب الوجود فناجيه كان يراه عيانا ويخوض بحل الوصول بيان وجوب الوجود
عند المتكلمين كون الذات علته تامة لوجوده وعند الحكماء كون الوجود عين ذاته ومعنى كون الذات
علته تامة لوجوده ان وجوده تعالى ليس من غيره تعالى واطلاق الواجب الوجود عليه تعالى بناء على
ذهب اليه الفيزيائي من جواز اطلاق ما علم تصاف به على طريق التوضيف دون التسمية لان اجزاء
الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز اذا تحقق بدون مانع بخلاف التسمية فانها تصرف في المعنى
كذا قيل وفيه ما في فالاولى جواز اطلاق بالاجماع الفعلي وان لم يتحقق الاجماع القولى وكذا الكلام
في وباقي فاض الجود كمرحفة النداء تنبيهها على ان النداء منادى مستقل على حياء وصفة البعد جبرها
ظاهرا صرا فيفيض سيلان الماء من جوانب الخوض مثلا لكثرة توالا فاضه الاسات على الموجة المحررة
والمراد هنا العطاء لا العوض ولا الغرض والمجود اداة ما ينبغي لمن ينبغي شيئا بكثرة المنافع
فيها وفي فاض الجود وصف بحال المتعلق اي فاض جوده وفيه مبالغة عظيمة وهو المنع من مفيض
الخبر والجود قول او يا غلة كل مقصود تكرير النداء لانه والمراد بالغاية مغلها بالنعوى وهي النهاية
والمستوى اي كل طالب يطلب مطلوبا لا بد ان يتجرى ذلك المطلوب اليك فانك مغرض الطالب كلها
لا سواك من الوسائط اي كل مقصود حصوله منك لا من غيرك وهذا حتى يكون تعالى غاية ونهاية
كل مقصود والمعنى ان تعالى غاية كل مقصود اي جنبه تعالى هو المقصود من كل مقصود العارف
فما من مقصود للعارف الا المقصود من ذلك المقصود هو الله تعالى فيجوز ان يراد بالغاية مغلها
الاصطلاح وهو العلة الغائية فان جميع الموجودات وسائر المعرف التي هي نهاية المآرب وهذا
هو الغنى سبب لهذا اللفظ قوله اصل عليه اي عبدك الذي انزلت القرآن عليه اذ كل ما وصل اليه

من النعم الدينية واللاهوتية انما هو بواسطته عليه السلام قول فراء توازي اي شادي وما فيه آري
وتبدل امره واوا في المضارع فيقال يوازي ولا يبدل في الماضي فيقال وازى وحي مولدة عند بعض
ارباب اللغة والظاهر ان على حاصل قول غناء في الغين المعجمة والمد النفع العظيم ونفعه عليه السلام في الدارين
اظهر من ان يخفى والعناء في قول وتوازي عناء بالعين المهملة التعجب والمنفعة وتعبه عليه السلام
في تبيين الاحكام وارشاد الانام لا سيما في ابتداء الاسلام اجل من البيان ومن اراد الاطلاع فليرجع
الى السير بين الغناء والعناء جناس ناقص وقدم الاول لان سببها للصواع اظهره المعنى انه
عليه السلام يستحق صلاة لا تحصى ولا تعد لان منافعه وتعبه لا تحصى ولا تقصى في قوله توازي
وتوازي جناس مضارع والاكثاف بالصلوة لا يكون مكررا على الاصح خلافا لبعض قولهم صل وسلم
لا سلم من المناقشة قوله وعلى من اعادته وهم الصوابية رضيت الله تعالى عنهم اجمعين واكتفى به لشهرتهم
بالاعادة وكذا النظام في قوله وقرر والمراد به الساجدين والذين هم تبعوه الى يوم الدين قوله تبيان
بجسر التام المنة من فوق مصدر بمعنى البيان كقوله تعالى وتبيننا لكرشي الالة ويفيد المبالغة
في البيان وفي نسخة بتبيان بضم الباء الموحدة مصدر بناه يبينه بوزن غفران وهو استعارة
لما جاء به من الشريعة وهو استعارة مشهورة لطيفة قال تعالى اقرن بئنا على تقوى من الالة
قال عليه السلام بنى الاسلام على خمس الحديث والمعنى حينئذ وقرراى جعله قارا وباقيا ترشيحا
للاستعارة لان البقاء من شان البناء وفي الاولى فالمعنى وقرراى جعله بانه قار في الاذان
يسهل المعرفة والاذعان قوله واخص علينا وقدرت معنى الاضافة وانها استعارة من اسالة
الماء بكثرة المنافع والبركات والبركة الزيادة والنماء وكثرة الخيرات واخص باربنا من مقام
والاجتهاد في اكتساب اعمالهم ويسر السلوك في اثرهم قوله واسلك اى ادخل بفضلك من سلك
المتعدى قال تعالى كذلك سلكناه في قلوب المرءين اى ادخلناه مصدره سلك بفتح السين
واما سلك اللازم فصدره السلوك والباء في بناء لادة الاستصحاب والبدالة على المبالغة
في الادخال قال المصنف في قوله تعالى ذهب الله بنورهم عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها معنى
الاستصحاب والاستمسك يقال ذهب السلطان باله اذا اخذه وما امسكه الله تعالى فلام سلكه
انتهى فادخل الله تعالى فلا يخرج لاصلا ولا يخفى ان ما اورده المصنف في الخطبة من براعة الاستعمال
وسائر انواع البلاغة والبراعة مما يحير الناظرين ويتعجب الماهرين حيث حمد الله تعالى اولاه على
ذات ثم غلظه تشبيها على الاستحقاقين واستيفاء المسلكين ومن اجله تنزيل القرآن المجاوى
لمصالح العباد في الدارين ونظام المعاش وتخصيل المعاد وغير ذلك مما تبيان وشيئا ركانه وظاهر
ما ذكرناه من ان الضار في فتحه واختم وبين وكشف وغير ذلك كونه راجعة الى النبي عليه السلام
اولى ليضع عناء وعناء والمجاهدة في ارضاء العباد وتكميل الذماد والعباد ومنه والابن على احد
من اهل الرشاد قوله وبعد شرع في بيان سبب تأليف الكتاب مع توفيق الله الملك الوهاب قوله

والقول بان قول وسلم علينا وعلمنا
شاعرا عليه السلام بعيد جدا
متنبه

وكقوله تعالى ما سلككم في سقر
متنبه

فان اعظم العلوم اى العلوم الموثقة سواء كان المراد بها المسائل والتصديقات او الملك والظاهر الاول
لانه المشهور المعول قول مقدراى قدرا والمراد به المنزلة والمرتبة والظاهر ان المراد العلوم الشرعية
او المتبادر من العلوم العلوم الشرعية لا سيما اذا ذكرت في بيان العلم الشرعي ولا ريب في كون علم
التفسير اعظم لان موضوع القرآن لانه يبحث فيه عن احوال الذاتية وهو اصل الايمان فان الايمان
لا يتم بدونها من جهة الذات او من جهة الاعتقاد فان الايمان بوجود الباري وعلم وقدرته وكلامه تصديق
النبي عليه السلام بالمعجزات وان لم يتوقف على الشئ من جهة الذات كما في التسليم لتوقف الشئ عليه
لكنها تتوقف على الشئ من جهة الاعتقاد ولذلك المصنف في سورة القتال في قوله تعالى وامنوا بما نزل
على محمد تخصيص به اشعار بان الايمان لا يتم بدون ما اصل فيه ومعلوم مع انه مراد الله تعالى الدال
عليه كلامه جامع للعقائد الحق ككلها والاحكام الشرعية باسرها كما في قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيان
لكرشي وغايته التمسك بجبل الله المثبت والفوز بالسعادة والفضل المبين وقد صرح في موضع آخر
شرف العلم ثلثة شرف موضوع ومعلومه وغايته واختصار صاحب المواقف شرف محبة بدل شرف
مسائله ومعلومه واعتدلس من مره بان كون مسائل العلم اقوم فراجع الى اقومية الدلائل ووثاقها
ومن علم المعلوم من جهات شرف العلم فقد نظر الى انها مقصودة والدلائل انما اعترت لاجلها فلا شك
بان موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته تعالى فيكون علم الكلام اشرف العلوم اذ قدرته ان كلام الله
مشمول على اعتقادات الحق والتوحيد الذي هو اساس الاعتقادات فيندرج في موضوع موضوع الكلام
على ان المختار من موضوع المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية فلا ريب في اشرفية القرآن
من ذلك وكلام المصنف مبنى عليه على ان الاعظم تبعده باعتبار فيجوز تعدد اشرفية العلوم بحسب مختلف
وهما اشرف ما عداها قوله وارفعها الشرف علوا القدر وكون المراد علوا المكان على الاستعارة ضعيف لان كون
الشرف علوا المكان الحسي مجازا وعلوا المكان المعنوي عين علوا القدر والمشارع النور والنور اذا انوار الخالص
عن الدخان هو النور وهو المراد هنا وفي تشبيه العلم بالنور وهو الشائع في الاستعمال المحفوظ في الصدق
والمشارع كالمثارة كونهما موضع الاذان مراد به الدليل لا يناسب المقام وهذا يوافق ما قبلها لا يبرهنه مرجعا
وان كان مغاير مفهومه والاعظم والارفع مستعاران في مثل قول علم التفسير لاضافة من قبله لاضافة العالم
الى الخاص والاسم هو التفسير وهو في الاصل مصدر من الفسر وهو الكشف والابضاح ثم شاع في بيان معنى
كلام الله تعالى رواية حتى صار حقيقة عرفية وشاع التاويل في بيان معنى كلام الله تعالى بمعنى قواعد العلوم
الادبية وبمعانيها فيقول التأويل على بيان معنى كلام الله تعالى مطلقا وهذا غير متعارف ثم صار علما
للعلم المدون لبيان معنى كلام الله تعالى مطلقا سواء كان ذلك البيان بالرواية والدراية الموافقة لقواعد
البلاغة مشربا بالاسناعات والمجازات ووجوه التقديم والتأخير والاطلاق والتقييد والذكر والحدف
وغير ذلك مما ذكره علم البديع من الجناس والاستخدام وصنعة الطباق وغير ذلك والمراد بالعلم علم الجنس
وقد ادعى البعض انه علم الشخص وهو ليس بعيد قول الذي هو صفة مادة لا محصنة ولا موضحة

واذا كان اعظم العلوم الشرعية
فيكون اعظم العلوم الشرعية
بطريق الادوية

كما قال شرح الحديث في فضيلة كلمة التوحيد
ما فضله سبحانه وتعالى

كما هو مادة الشيعين علام الزمخشري
والشيخ البيضاوي فانها اجتهاد
في بيان قواعد البلاغة ورواية

قوله رئيس العلوم الدينية الرئيس سيد القوم ومجمعهم في مذهبهم وكان القرآن موضوع الذي هو
 رئيس المادّة الشرعية ورأسها ومجمعها كان علم التفسير رئيس العلوم الدينية ورأسها والرأس فهو
 معروف بتوقف حياة البدن على بقاءه وتيقني بقاءه وهنا استعان بمصحة لعلم التفسير للتنبه على ان
 اعتداد سائر العلوم الشرعية على قدره مشهور وحافيه قوله ومبني قواعد الشرع واساسها والمبني موضع
 البناء لما عرفت من ان رأس العلوم والرأس مبني البدن والقواعد جميعها عدة وهي المسائل الكلية
 وقيل القاعدة ساق البناء لكنها مستعان لتلك المسائل والاساس ما يوضع عليه غيره عطف على المبني
 عطف تفسير له لا على القواعد لان العطف على المضاف اليه في مقال قبل للاليزم اختلاف حركة ما هو
 كالردي المعيب وفيه ما فيه وما ان فقرتين واحد مثل ما سبق والتفاير باعتبار المفهوم وقد التزموا
 في الديباجة والخطبة للبالغة في المدح والاشنية بتشبيها لفظ الرغبة قوله لا يليق لتعاطيه التعاطي
 تناول الشيء بتكلف صرح بالمص في سورة القروية تنبيه على ان التناول في غاية من الصعوبة فقوله
 لا يليق من باب الاكتفاء بالادق واصلة في اللغة تفاعل من العطاء وهو مستلزم للاخذ والتناول فهو
 مجاز ثم شاع في ذلك فصار حقيقة اصطلاحية وقيل التكلف مفهم من بناء التفاعل والتصدى التعرض
 والاشتغال للتكلم فيه اي اخذه من كتب التفسير والتكلم بكلامهم فيها قوله الاسم جمع بالياء الموحدة
 وفتح الراء من الباب الثالث وضمها من الباب الخامس وعين مهمله بعني قوق وباهر من ان المراد
 يكون علم التفسير رئيس العلوم الدينية ان سائر العلوم الشرعية يتوقف عليها من جهة الاعتداد
 لا من جهة الذات اندفع الاشكال بان كونه رئيسا يستلزم توقف البراعة والتفوق عليه فكيف
 يتوقف تعاطيه على البراعة والتفوق المذكور مع انه يستلزم توقف نفس علم التفسير على البراعة في
 هذا الادوار وحاصله ان المتوقف عليه الاعتداد بها اي لا يعتد بها عالم يؤخذ من الشرع اذ علم
 من العلوم الدينية اعني علم الحديث والفقه وعلم الكلام الا وهو مأخوذ من كلام الله تعالى الذي
 لا يفهم معناه الا بعلم التفسير وتعليق موقوف في حذاته على البراعة المذكورة فلا دور لتفاير جهة
 التوقف نظيره ان الاعتقاد بوجود الباري ووحدة وقدرته وكلامه لا يتوقف على الشرع بالذات
 بل يتوقف الشرع عليها لكن تتوقف من جهة الاعتداد على الشرع فلا دور فكذلك فيما نحن فيه قول اصولها
 كاصول الفقه واصول الحديث والفروع علم الفقه مثلا قول اصولها بدل من كلامها قدم الاصول
 لكونها موقوفة عليها وان كان الفروع مقصودة والجمع في الموضوعين باعتبار مسائلها والاختصاص بالعبارة
 اصليين وفريعين والمراد بالعلوم الدينية مالها انتساب فتعلق بالدين بوجه ما ولا يرب في تعلق
 اصول الفقه واصول الحديث بالدين ولو بواسطه فروعها قول وفوق تفنن في البيان في الصنعة
 العربية قيل العلم ان لم يتعلق بكيفية العلم بل كان مقصودا في نفسه يسمى علما وان تعلق بها وكان
 المقصود منه العلم يسمى صنعة في عرف الخاص وينقسم الى قسمين قسم يكون حصوله بمجرد النظر
 والاستدلال كطلب وقسم لا يحصل الا بمزولة العلم كالحياكة ونحوها وبهذا القسم يختص

منه من الرئيس كونه حارسا للعرف
 حقيقة في معنى السيد بعد ما كان استعان له
 مستهجن

باسم الصناعة في عرف العامة انتهى ومقتضى بيان ان الفقه من قبيل الصناعات ولم يقرب احد
 وايضا الحياطة ونحوها لا يسمى علما اذ المراد بالعلم العلوم المدونة ونحو الحياطة ليس كذلك اذ ليس لها
 موضوع ولا محمول ولا غاية واطلاق العلم عليها لغة لا يفيد واطلاق الصناعات على العلوم العربية
 لمجرد التفنن ولذا عبر ثانيا بالفنون الادبية وفيه اشعار بانها مقصودة لغيرها لا لمجرد التعلق كيفية
 العمل لانه غير مظهر كاعرف وسميت الفنون الادبية ادبية لان ادب النفس في تغييره الكلام
 انما يحصل بها وعرفوا علم الادب بان علم يحترز به عن الخلط في كلام العرب لفظا او كتابا وتسمي الى اثني عشر
 قسما كما نقل عن شرح المفتاح وعلم التفسير يستمد من العروض والقافية وقرض الشعر والنشأ بالنظر فيه
 على اتم الوجوه وان لم يستمد منها بالنظر الى نفسه بدون ملاحظة الاتمية واستمداده من سائر الفنون
 خلا فالحظ فلان الرسم المعثاني يحتاج اليه فلا بد من معرفته لكن علم الخط والقافية ولم يلتفتوا
 اليها في هذا الزمان ولا شك الى الله تعالى وكذا قرص الشعر والعروض والقافية اذ لو لم ينظر فيه لم يفرق
 بينه وبين الشعر حتى يعلم معنى قوله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له والشعر اذ يتبعهم الغاوى وقد وقع
 في النظم الكبريم ما هو موزون كما وقع في الخبر الشريف وقد بينا انه في الخبر اتقاني لا قصدى وايضا
 قد اختلفوا في بعض البحر كجزان من الشعراء لا ومن لم يعرف العروض لم يعرف ما هو مدوح عن غيره
 ولم يعرف مخالفت النظم الجليل والظاهر ان علم القرائت غير لازم في التفسير وقيل ان علم القرائت لا بد منه
 ايضا في التفسير ولم يعد من العلوم الادبية فاما ان يدرج في العلوم الدينية لاختصاصه بالقران او في علم
 التفسير كما يشعر بكلام المص في سياقي ويعرف التفسير حينئذ با يعرف به معنى كلام الله تعالى والفاظه
 بحسب الطاقة البشرية ويكون تسمية بالتفسير تسمية باشراف اجزا وورد بان لم يقرب احد ان القرائت من
 التفسير وانت خبير بان القائل لم يحزم به بل ذكره على سبيل الاحتمال ولا كلام في احتمال اذ موضوع ايضا
 القرائت فان قيد بان القرائت موضوع التفسير من حيث المعنى لم يتناول علم القرائت لان موضوع القرائت
 من حيث النظم وان اطلق عن هذا القيد فلا ريب في تناوله وعدم عدته لا يستلزم العلم ثم ان سلم
 ان علم القرائت لا بد منه فيقال ان المص لم يدع حصرا يتوقف عليه التفسير فيما ذكر بل اشار الى
 عدم الحصص بقوله فيما سياتي ويعرف عن وجوه القرائت المعينة لا نقل عن شرح ادب الكاتب الادب في اللغة
 حسن الاخلاق ومكارم الافعال واطلاق غيره من العلوم العربية مولود حدث في الاسلام وكذا ما قاله
 الامام الخطابي ان الذي لا يعرف عن الاصل لكن المؤلفين استعملوا المولدين في كتبهم مراعاة للقام وتبعا
 للام قور ولطال الظاهر ان الام جواب قسم مقدر تاكيد المضمون الجملة بالقسم والقول بانها زائدة ضعيف
 سواء كونها مصدرية او من كونها كافة والمعنى وبالله لظال طول الامد يدا الحديث نفسي وقيل ما كاذب عن طلب
 الفاعل في قل وكثر وطال تكلف بها اي بما عن الفاعل ولا يصح ما الكافة بفعل غير من الشئ ولا ساع
 كونها مصدرية لا يصح ان الاحتمال الكافة لانها خلاف الظاهر واذا جعلت مصدرية فخرها ان ترسم منفصلة
 لكن الموجود في اكثر النسخ اتصالها وهذا يؤيد كونها كافة وامر رعاية الخط لا يثبت في الكتابات وبهذا في اكثر

ص من ارا الفصل فليدفع الى ان شرح الفتح الشريف المتعلق
 قوله او كتابا كذا او بها تقسيم المحدث والاشكال
 علم العروض علم يعرف به احوال
 المركبات الموزونة من حيث الوزن
 علم القافية علم يعرف به احوال
 احوال المركبات الموزونة من حيث اواخر ابياتها
 علم الخط علم يعرف به احوال
 تغشيش النشأ وقرض الشعر علم يعرف به احوال
 ما يختص بالنظم والنشأ الشعر علم يعرف به احوال
 ما يختص بالنشأ

الماضي واما المضارع فاشترطه ولو قليلا او بقدر كان كما يقدر في مثل قوله تعالى ان يمسك قرحه فعد من
 القوم قرح مثل الالة صرح به صاحب الكشاف فالتقدير ولطال ما كنت احدث ولا يبعد ان يكون موصلة
 بحذف العائد اي ما احده نفسي قوله بان اضيف كابدل من قوله في هذا الفن اي في علم التفسير غير الغرض
 تخفنا فاللام للعهد كتابا للتفسير كايون عليه وصفه التصنيف مأخوذ من الصنف لان المؤلف يجمع
 بين اصناف الكلام ويجعلها صنفا حافيا الى تمام المرام فعلم من ان الكتاب عبارة عن الفاظ وهي المختار
 عند ذوي الابصار ولو كانت اي يشتمل على صفوة وهي الخالص من صفوة العباد والمشهور في الصاد
 المهلة والضم والكسر صحيح ولقد اجاد في اضافة العطاء الى الصمات اي الاصحاب والعلما الى التابعين
 قول ومن دونهم اي تبع التابعين والذين اتبعوهم باحسان الى حين التصنيف ولوقال ومن
 اتبعهم من السلف الصالحين بل ومن دونهم كان احسن سبكا واعم نظما والسلف من تقدم من
 الابد واستعين بهذا للعلماء المتقدمين فانهم ابا تعليم العلم اليقين والمراد بالصالحين من براعي حقوق
 الله تعالى وحقوق المخلوقين فيقول وقال المروزي في شرح الفصيح الصمات مصدر بمعنى صحيح لكنه وصف به
 وفي التفسير الصمات اسم جمع لصاحب كقراءة اسم جمع لقريب وهذا هو الظاهر والصحي في كل مسلم نقي
 النبي عليه السلام وتعرفه من رأي النبي عليه السلام غير شامل لا على كايون ام كنتم رضى الله تعالى عنه الا ان
 يعر من شأنه ان يراه لولا المانع فلا حسن من رآه النبي عليه السلام وطول الصحة ليس بشرط لكن
 اللقاء في حال الحيوة شرط في نقي بعد احوال وقيل وفنه لا يكون من الصمات والرواية عنه عليه السلام ليس
 بشرط وعظماؤهم ابن عباس رئيس المفسرين حتى سمي ترجمان القرآن وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم
 اجمعين وغيرهم من فضلاء الصمات ويدخل فيهم خلفاء الاربعة دخول اوليا فان التابعين وهم من اتبعوا النبي
 مع اشتراط طول الصحة ردوا تفسير القرآن عنهم وابن عباس وابن مسعود وغيرهم من اجل الصمات
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وعلما التابعين مجاهد وعطاء وعكوة وسعيد بن جبير وطاوس بن زيد بن
 اسلم رحمهم الله تعالى وبعد هؤلاء الفقه تفاسيرهم فيها اقوال الصمات والتابعين كتفسير سفيان بن
 عيينة ووكيع وشعبة وعبد الرزاق وبعد هؤلاء ابن جرير وتفسيره اجل تفسير للتقدمين ثم
 كثير التصنيف حتى انتهى الزجاج والرماني ومنها اخذ الشيخ الزمخشري وتفسيره مشحون بالفاظ اللطيفة
 والبلاغة واصناف النكت والبراعة وقد استخرج غير من الفضلاء بحل والتقط من جمع كثير قواعد علم
 البلاغة والى هذا البيان اشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله كتابا يحتوى على صفوة ما يلحقني وقيل ثم جاء بعد
 من كثير السواد باقوال الحكماء والصوفية كالرازي حتى قيل في تفسيره كل شيء الا التفسير وهذا منقول من
 الابانام السيوطي وتبعه اخرون لكن افراط في التشنيع لان تفسيره يحتوي على ما نقل عن عطاء الصمات وعلما
 التابعين وكيف لا وهو مأخذ المصنف وسائر المؤلف ومسند ارباب كواشي يستمدون منه كل البشائر
 والكشاف وغاية الامر ان مشتمل على قواعد الحكماء واصطلاح الصوفية العلماء مع تطبيقها على قواعد الاسلام
 في بعض المواضع مع الاتيان بالمصنف روى الله تعالى روحه تعرض في بعض الاحوال ببيان المعنى على اصطلاح الحكماء

اي ان يريد بشرط الماضي يعني بكان
 وان لم يوجد يقدر وكذا ما نحن فيه
 حديث النفس مستغفار للخطا
 مكيه

لان نور النبوة مؤثر فيمن نصب ولو كلف
 سبيل
 كما في ذوق البهجة ان مع وقال العبداني انه
 لا يبعد ان يعطى حكم الصمات كذا في شرح النخبة
 على الفخاري مكيه

فان كان ذكره في الافلاك فما قلنا في حدودها
 فان قرره في الارض فما قلنا في حدودها

فهو تشييع على المصنف ايضا لانه اخذ من كلام الرازي نعم تركها اولى تجاوزاته تعالى عنا وعنهم اجمعين
 فالتجيب عن مثل هذا الاعتراض كالواجب على المتأخرين لانهم اقتبسوا العلم من كبار المتقدمين اسكنهم الله
 في اعلى عليين قوله وينطوي اي يشتمل ولذا عداي على مثل محتوى والتفنن اختار ينطوي من طوى في النشر
 قوله على النكت جمع نكت وهي مسئلة لطيفة اخرجت بدق نظر وامكان فكم من نكت المخرج في الارض اذا اثر فيها
 وسميت المسئلة الحقيقية بها لتأخر الخواطر في استنباطها واللطيفة كل اشارة دقيقة المعنى تلوح للفهم
 لا تسهر العباد باربعة اي فائقة من البراعة ورابعة من الرجع بمعنى الزيادة والنماء وهذا اولى من كونها
 من الروع بفتح الراء وهو العجاب او بمعنى الخوف كان الرابع الجبل بروع من رآه ويخذه وهو تكلف في نحو
 النكت بالبراعة واللطيفة بالروع اشارة لطيفة فتأمل وكن على بصيرة قوله استنبطتها انا ومن قبلي
 الاستنباط استخراج ما هو البزاول ما يحفر هذا اصل معناه ثم استعير لاستخراج المعاني بجد واجتهاد لم
 اخذها واخص من الاستخراج في قوله استنبطتها انا ومن قبلي لا يلام معنى الاستنباط الاتي قوله من
 اخذها المتأخرين وهو صاحب الكشاف والامام الرازي والراغب فان محمد المصنف على هؤلاء حتى قيل ان ما في
 العربية والمتعلق بالبلاغة من الشيخ الزمخشري وما فيه من اللغة من الراغب ما فيه من الكلام من التفسير الكبير
 انتهى وهذا يرد ما من التشنيع الشنيع على الفخر الرازي بان فيه كل شيء الا التفسير وفي كل شيء مبالغة
 غير ممدوحة ايضا قوله ويرب عطف على قوله ينطوي او يحتوى اي ويظهر قوله المعزية اي المنسوبة الى الامة
 وفعله فربه او غروية واوى اوبى والثمانية هم القراء السبعة المشهورين والثامنة يعقوب بن اسحق
 الحفزي البصري وراويه روى بفتح الراء وليس بالتصغير كما قيل والشاذ ما رواه السبعة وقيل ما فوق
 العشرة والقراءة الشاذة ليست من القرآن لانه اعتبر في تعريفه التواتر حتى لا يجوز الصلوة بها ولا يحفر
 جاحدا لا في عدم التعرض لها ولا يعرف وجه التعرض لها والقول بانها تؤيد بعض المواضع ما هو
 المراد من القراءة المتواترة كما تراه من المصنف ضعيف لا غرض من انها ليست من القرآن قوله والثمانية
 اشارة الى اختيار الثمانية دون باقيها لانها اشتهرت حتى قيل انها الشاذة في الصدر الاول الى رأس
 ثلثمائة ثم اسقطها منها ابن مجاهد واثبت بدلها قراءة الكسائي وقد قالوا ان يعقوب كان اعلم اهل عصره
 بالعربية ووجوه القراءة كما في الاتقان وغيره كذا قيل ولا يخفى ما فيه لان ما هو في الصدر الاول كان شاذيا
 كيف اسقطها ابن مجاهد واثبت بدلها قراءة الكسائي وفيه خلل من وجهين فالاولى عدم التعرض لغير هذا
 الكلام فانه يؤدي الى الافتتاح باب الفساد للملاحة والليام ومن ابن يعلم مثل ذلك بدون تواتر في المرام
 وما هو تواتر في الصدر الاول كيف يجوز الى غير من القراء العظام وان قال زنديق ان ما نحن فيه شاذ
 في الصدر الاول الى رأس سنة كذا ثم اسقطه فلان واثبت بدل الام الذي كنتم فيه فاذ اجابوا والجواب
 عند مشكل على تقدير ثبوت ما نقل عن ابن مجاهد فالواجب هذا الباب والتوفيق من الله الملك الوهاب
 قوله الا ان قصور بعضا عنى والقصور العجز عنه ولم ينقل عن الاساس ان قال قصور عن قصور العجز عنه
 ولم ينقل انتهى لكن في مثل هذا بمعنى القلة والبضاعة بكسر الباء الرأس المال الذي يقصد التجار به الربح

وهنا استعارة للعلم بشبه العلم والاستغفال به في كونه سبب للنماء في العلم والادراك كما ان الماء الذي
يتجوف به سبب للخروج والنماء ويستبطن اي يعوقني ويؤخرني قول ويمنعني عن الانتصاب اي عن القيام
في هذا المقام اي مقام تأليف كتاب شانه كذا وكذا وعظما المؤلفين كثيرا ما يذكرون هذا المقال
اعترافا بالعجز والنقصان استعانة من الله الملك المتعال لعمري نحن احق باعتراف هذا العجز والنقصان
والعجز واللاطف من ربنا المستعان بل اشتغالنا بجمع الاوراق لحل هذا الكتاب الرشاد من اعظم
اشراط الساعة وقرب يوم التاديب فوالله حتى سمع اي استمر ذلك المنع حتى سمع لي اي الهمني الله بعد
الاستئذان ما صمم به فاعلم سحر فلم يبق منع وفيه اشارة الى ان اللابيق بحال العارف عدم شروع
امر ذي بال الا بعد الاستئذان والاستشارة وهي اشارة وان لم يذكرها لظهور قول ان اسمية في ذلك
الكتاب بعد ان اتمه لتلايق التسمية على المعلوم التصرف وبعد اتمام التسمية باللفظ الدال على المعنى
وهو ان لم يكن موجودا لكن والله وهو النقش موجود وكذا الكلام في المعنى واما النقش فالامح ظاهر
والمعنى لكن المختار كونه اللفاظ وكون الاسم اسم جنس او علم جنس او علم شخص ذهب كل طائفة الى
واحد منها وفي نسخة ان او سمى اي اجعل سنة وعلامة والمعرفة في اسمه يسمى كوحده بحدده واما
وسم المشدود فانه يعني حضر الوسم ان صح رواية هنا فهو لاجل الازدواج مع قول اتمه وفي
النسخة التي عندنا ان اسمية قول بانوار التنزيل جمع نور وهو عرض يظهر بنفسه ويظهر غيره فان
جمعت فهو نور فوق نور وهذا باعتبار اصل والمراد بها اسم لهذا الكتاب وكذا الكلام في اسرار التأويل
فان السيرة الاصل لا يستحسن اظهار بل يلزم كتمانها وفي اضافة الانوار الى التنزيل والاسرار الى التأويل
لطف عظيم قول فيها اذا الفاء لتفريع ما بعده على قصد الشروع وبها التنبيه لكن ادخال حرف التنبيه
على الضمير المرفوع المنفصل مع ان خبره ليس باسم الاشارة صريح بعدم جواز ابن هشام في معنى اللبس
حيث قال والثانية الضمير المرفوع الخبر عنه باسم الاشارة نحو ما انتم هؤلاء لعل المص اطلع على جواز





بسم الله الرحمن الرحيم

سورة فاتحة الكتاب السورة الطائفة من القرآن المترجمة المسماة باسم خاص التي اقبلت ايات هذا
 ما اختاره المصنف الظاهر ان يقال السورة الطائفة من كتاب الله تعالى المترجمة المسماة باسم خاص اقبلت
 ايات ليعلم سور سائر الكتب لآلهية وكون السورة اصطلاحاً جديداً بعد نزول القرآن لا يفسد المبدأ ما رويها
 الا يرى انه نفرد في القرآن عن التورية والابحار موركية بالفاظ غريبة ولا يلزم منه كونها مفسرهما عاباً وكذلك في السورة
 ايضا فلا يرد ان الانجيل مثل ليس على اللغة العربية حتى يكون حلو انفسها المسورة مسماة بلطفه عربية فالظاهر ان لها
 اسما انجليسياً يفيد ما افاده لفظ السورة انتهى فاذا كان لها اسم اعلى يفيد ما افاده لفظ السورة فخص نجرها بلفظ
 السورة كالشيخ الزمخشري في سورة طه على ان التورية كانت في السورة كرسون الفاتحة على سفار سبعون
 جملاً وكان في اوائل سورة البقرة والام ما انزل الله التورية والابحار والزبور سائر ما اوحاه الى انبياءه على هذا المخرج
 مسورة مترجمة السور فعبارة بالصور عما وقع فيها بلفظ اخر فينبغي ان يكون تعريف السورة عاماً السور سائر
 الكتب السماوية والظواهر ان رايها اجيد في منقول من سور المدنية من قيل نقل اسم المشبه به الى المشبه لانها
 تحيط بطائفة من القرآن مخونة على حياها او محتوية على انواع من العلم كاستواء سور المدنية على ما فيها وان جعلت
 بهذا من الرحمن في السورة التي هي البقية او القطعة من الشيء وسميت بها لانها قطعة من مجموع القرآن او بقية
 منه فهذه المناسبة لنقل اسم المشبه به الى المشبه وتام بحرفها ياتي ايه شانه تعالى في تفسير قوله تعالى وان كنتم في ريب
 مما نزلنا على عبدنا فاقوم سورة من مثله الآية فاضافة الى فاتحة الكتاب من اضافة العام الى الخاص اذا لاسم فاتحة
 الكتاب والبقرة وال عمران مثلاً فهو تركيب اضافي في لامية لان المضاف اليه ليس ظرفاً للمضاف ولا صادقة عليه
 ولا على غيره وليس من شرطها ان يقع اظهاً للام بل يكفي اعادة الاختصاص كما في قوله تعالى انما نزلناها وفيه نظر
 اذا لفظ تابع للمعنى فاذا تحقق الاختصاص الذي يفيد اللام فكيف لا يقع اظهاً للام لعدم محبة اظهاً
 امانة على انشاء على ذلك الاختصاص فالاولى كون الاضافة بيانية بمعنى من البيانية فان صاحب الكشف
 ذهب الى ان اضافة البرهية الى الانعام والى ان اضافة الله الى الحديث في قوله تعالى اجعل لكم بهيمة الانعام
 وقوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث الاية بيانية ورضي به المصنف مع انه البرهية عامة والانعام
 خاص وكذا اضافة الله الى الحديث بمعنى من وهي تبينية انه يريد بالحديث المنكر لان شرط من البيانية
 ان يصح اطلاق الجرد من على المبين كذا في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان كما خرج به السالك في اكل
 مع توفيقه الرد على الشيخين تبعهما في الموضوعين وذهب الى ان الاضافة للبيان في سورة المائدة والاضافة
 بمعنى من وهي تبينية في سورة النحلان قيلوا علم ان يستفاد من كلام المصنف والزمخشري ان اضافة العام
 الى الخاص المطلق بمعنى من البيانية وبينه على نحو ما ذكرناه ثم قال وهو الظاهر لان شرط من التبينية

وقد عرفت ان هذه السورة

وكذا اطلاق الآية على ما في سائر الكتب السماوية

عن خالفه حيث قال وهو تبينية سواء كان الحديث المنكر او لا نعم نعم على ان معنى التبينية ان يشتري لهو الحديث من غير ان يكون لهو

ان يصح اطلاق الجرد بها على المبين كما قول تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان لكن المذكور في الجوازها لامية اخرى
 وقد عرفت ان هذه السورة اقبلت ايات ليعلم سور سائر الكتب لآلهية وكون السورة اصطلاحاً جديداً بعد نزول القرآن لا يفسد المبدأ ما رويها
 تامة ومن البيانية اخرى انتهى فعلم منه ان السوريتين قالون بالاضافة البيانية في اضافة العام الى الخاص
 المطلق فانفتح ما ذكرناه من ان القول بان اضافة لامية وليس من شرطها ان يقع اظهاً للام بل يكفي اعادة الاختصاص
 والتعويل على ما يستفاد من كلام الشيخين وهو حسن المسلمين مع انه قد نقل عن بعض النحاة بعض
 التفات واما القول بانها من قبيل اضافة المسمى الى الاسم فهي في قوله سورة تسمى فاتحة الكتاب في الف
 لاصح بالاكثرون من انها من قبيل اضافة العام الى الخاص المطلق اذ السورة عامة لها وغيرها من السور
 فان معناها كما عرفت طائفة من القرآن مترجمة باسم خاص وهذا مفهوم كلي صادق على كل سورة وفاتحة
 الكتاب ونحوها مثل البقرة وال عمران اسم لطائفة مخصوصة دالة على معان مخصوصة فسمى تلك الطائفة
 المحصورة في كل من السور لا السورة العامة لكونها غائية لان السورة صادقة على كل من تلك الطائفة
 فالمسمى بها فاتحة الكتاب هو ما صدق عليه لا المفهوم الكلي الصادق وهذا شبيه باستنباط المعارض بالمعروف
 فكما لا يقال في اضافة الحيوان الى الانسان انها اضافة المسمى الى الاسم كذلك لا يقال هنا ايضا والتميز
 كون المراد بالسورة الطائفة المحصورة لا المفهوم العام يؤدي الى كون السورة مشتركة اشتراكاً لفظياً
 بين السور وليس كذلك بل هي مشتركة بينها اشتراكاً معنوياً وايضا لا يكون السورة عامة وقدم حوا
 بان اضافة العام الى الخاص المطلق واختارنا هذا السورة كون علم السورة هو مجموع سورة
 فاتحة الكتاب وانت خبير بان كون الجميع على ما لم يصح به اذ مع اتمامهم بيان اسماها الشريفة بل الظاهر
 تغير اقوالهم خلاف ذلك مع ان التسمية بثلاثة اسماء قد انكرها ابن الحاجب والمصنف قال في اواخر سورة البقرة
 والتسمية بثلاثة اسماء انما يمنع اذ اركبت وجعلت اسماً واحداً على طريقة جديك له وان اثبت جوازها
 صاحب التوضيح بحث الاستثناء بنحو شاذ قرأها وبرق نحره وعبد الرحمن والى عبد الله لكن العجى في عن
 موضع الخلاف هو الاول وما روى المصنف في اخر السورة من قوله عليه السلام اذا تاء ملك فقال البشر بنورين
 او بترهما لم يؤت بها بنى قبلك فاتحة الكتاب ياتي عن ذلك ونظائره كثيرة بحذف لفظ السورة والتميز الحذف
 بعيد جداً مع ان الاعلام يجب صونها عن التغير والحذف جزئاً والاحتمال الذي يخالف النقل والاستعمال
 ضعيف قطعاً فان قيل ان اضافة العام الى الخاص فيجوز كحكم في التحرير في التلويح قلنا ان فيما اشترط كون
 المضاف اليه فرد المضاف كاشان زيد لا مطلقاً بل هو صحيح شجر الاراك وعلم النحو كما صرح به بعض المحققين
 وبهذا يحصل التلويح بين القول بالفتح المذكور وبين القول بصحة اضافة العام الى الخاص فلا اشكال
 في قول التحرير كما علم بعض اصحاب التحرير فاتحة الكتاب اي اوله اذ فاتحة الشيء اوله وهو مصدر كالفاتحة
 والباقية بمعنى الصحة والبقاء ثم اطلق على اول الشيء تسمية للفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولاً
 ويتوسط الجميع ثانياً كذا في قوله وفيه مسامحة والمراد التعلق بباقي الاجزاء فهو المفتوح الاول اي ان
 الجزء الاول لكونه واسطة في موضع الفتح للكم مبدل فيكون اول هذا الاسم من الكو وهذا جائز في الكلام الذي

فقد عرفت

ولذلك انما مر في يوم الاحد ان اضافة المسمى الى الاسم كلف
 الى النحاة وليس من اضافة المسمى الى الاسم كلف
 وفيما يشبهه عدم الفرق بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق او الاستعمال
 وبين ما يقع عليه باعتبار المسمى فيكون السورة العامة اضيفت الى فاتحة الكتاب
 فقلت بانسب سبباً فيكون السورة العامة اضيفت الى فاتحة الكتاب
 طه من امره ويجوز ان يكون السورة العامة اضيفت الى فاتحة الكتاب
 الى يكون اسماً للحيوان ان يلقى ذلك اسم للحيوان ايضا فيكون من قبيل
 اضافة المسمى الى الاسم فساداً لظاهره فساداً لقوله ذكر وادفع
 وعناؤه ما بيناه في حاشية اخرى

سالمون

تدريج في الفتح كالطوارق فليس كذلك كالاولى في الجملتين قيل في قوله فهو المفتوح الاول وهذا بالنسبة
الى المقروء المكتوب مطلقا فقول بعض المتصنفين من اهل العصر انما يتحقق في المكتوب اذا كان كالطوارق
من جوده الفكر ومجوده الشئ ولا يخفى ان النكر الذي ما بين الدفتين كون الجزء الاول منه مفتوحا او لا بالنسبة
الى القراءة واضح قال صاحب الارشاد الفاتحة في الاصل الاول ما بين ثمانية من يفتح كالكتاب والشوب طلقت
عليه لكونه واسطة في فتح الكثر ثم اطلقت على اول كثر في تدريج بوجه من الوجوه كالكلام التدريجي خصوصا
والسطور والاوراق التدريجية قراءة وعذوقه قراءة الاولى تركه لانه لا يختص بالامور التدريجية وايضا
المبتدئين الفتح الكشف وانما له وطبه والحاصل ان القراءة والكتابة بمعنى النفس والخطابة ونحو
ذلك من الافعال والاقوال اطلقت الفاتحة على اولها لكونها تدريجية لكن لا بمعنى انه واسطة في تعلق الفتح
بالباقي بل بمعنى ان تعلق الفتح بالاول فيجوز له اوله بالذات وهو بفتح الجمع بواسطته لكونه جزءا من
نحو الاقش المطوية والطوامير وغيره من الكتب اذا اريد فتحها وانما تعلقها بالترتيب الوضعي في الفتح
يتعلق اولها بالجزء الاول ثم يتعلق ثانيا وثالثا ورابعا وحلم خبرنا في اخره فباقي الاجزاء موصوف بالفتح
بها حقيقة بخلاف الضمير الاول فان اضاف باقي الاجزاء بالفتح مجاز فالجزء الاول واسطة في العوض في
الاولى واسطة في الضمير في الثانية كالكتاب والشوب كما عرفت في اوله اذا كان المفتوح كالطوارق
فالمفتوح الاول هو الجزء الاول وباقي الاجزاء مفتوح ثانيا بواسطته الاول وانما كان تعلقه بالاول
الجزء فلا يكون الجزء الاول منها مفتوحا ولا يكون واحد من الاوراق مفتوح دفعة وهذا من اهل العصر فالحق
مع وقيل الفاتحة صفة جعلت اسما لاول الشئ الذي يتعلق الفتح بجموعه فهو كالباعث على الفتح فيتعلق
بنفسه ضروري لا يخفى ان موجب هذا التوجيه والتوجيه السابق ان هنا فتحين ومفتوحين
احدهما وسيلة وسبب للاخر وفي تأمل فتأمل في ان لا يمتنى فيما فتح دفعا وانما اختار السيد السند الاول
لان فيه تبالغة ولو ادعى ان الفاعل على المصدر على الفاعل لا بد ان يكون للباقي والاول
مفتوحا ولا يرد في الفتح الباقي من الاجزاء جعله كانه غير الفتح ادعاء والقول بان فاعله في المصادرة
وان تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر ضعيف لانه ان ارد بالقله القلة في نفسه غير كثير وورد في النسبة
البلقاء فلا يكون فصيحا فغير مسلم كيف وقد ورد استعارة في التنزيل كما مر به صاحب الكشاف في مواضع
عديدة وان ارد بها قلته بالنسبة الى غيره فلا يضر فان الالفاظ الفصيحة يعاوت استعمالها قلت
وكثرة بنسبة بعض الى بعض والاكثار كما مر وان ارد ان خروج بالنسبة الى كونها صفة فقد عرفت ان
الامر بالعكس لان تسمية المبالغة دون الثاني وايضا قد ظهر ان القلة لا تكون منتزعا من مالم يخرج عن
جده لفظا وقد بان فصاحته وظاهر بلاغة وكذا الكلام في كون تسمية المفعول بالمصدر خلاف
الظاهر كيف وقد ورد في كلام الفصحى والبلغاء كسجاعة كلام الله تعالى وقد صرح بعض شارحي التصريف
انه اذا اريد المبالغة يذكر المصدر لا يرد الفاعل والمفعول مجازا وكيف يدعى ان ما يدخل تحت القلة
الكلمة خلاف الظاهر وان كانت صفة فتأول بالنظر من الوصفية الى الاسمية كالمقدمة وقيل للبلغة

قوله تعالى من الصواعق يعلم خائنة الاعين
فقد روي لهم من باقية

عن نظر بلاغة الكلام المستعمل عليه في تاسع

وهو ضعيف وجوز كونها للتأنيث لتأنيث الموصوف في الاصل الى القطع الفاتحة وعمراده انه يحتمل ذلك كما في
لفظ الحقيقة فان صاحب المفتاح اختار كون التأنيث مع ان كونها بالتأنيث هو الظاهر فلا وجه للبحث
فيه بان موصوفها هنا جزء والجزء الاول ما يعتبر اتصاله سائر الاجزاء واللام يمكن توسطه في موضع الفتح للمجاز فلا
يصح التغير عند القطع ونحوه او القطع انما يطلق على الجزء الذي انقطع على سائر الاجزاء اختراجه لانه لو سلم ذلك
فلم لا يجوز ان يكون الانقطاع بتقسيم الفعل الغرض فان المتكلمين يستعملونه كما في الجواهر الفردية قولهم
فان تعالى ليس لكل متبع ولا يتجزأ قبله وكان الداعي الى ان في البعض على الانقسام العقلي والوحي والتجزي
على الانقسام بالصور وقوله تعالى فكانا غشيت وجوههم قطعا من الليل مظلمة الاية يشعر استعمال القطع
في الجزء المتصور وان يوقش فيه فلا اقل من الحمل على الانقسام العقلي والقرضي اذ الليل عبارة عن المزمان
المتد من غروب الشمس الى طلوع الفجر كما في الباب في جزائه متصلة واطلاق الفاتحة على الاول على كونها جمعة
باعتبار كونها ذات فتح بمعنى مفتوحة تشبيهها بالباقي لانه لا يستعمل الفاعل كافي غشيت راضية فيكون موقفا
لكونها مصدر بمعنى المفعول واقبل مؤنة وذهب السيد السند الى انه مداره على تشبيه الاول بالباقي اذ يستعمل
يتعلق الفتح بالجمع اي ان لما كان الاول من حيث كونه مفتوحا او لا صار سببا لمفتوحات الجمع فيستدفع
الى السبب فيكون مجازا عقليا وفيه مبالغة ولهذا اختاره على كونها مجازا لغويا مع انه موافق لما اختاره اول
والى اصله مفتوح ولا حقيقة ففتح مجازا قال الفاضل السعدي فان قيل الاسناد الى الباعث اسناد مجازي
تشبيهها بالمبالغة بالفاعل كان الصواب تشبيهه بالفاعل فان توسطه في تعلق الفتح بالجمع يصلح وجه التشبيه
بالفاعل وفي قصر المسافة قلنا تشبيهه بالباعث يعني دقيق وجه اتيق فان وجه الشب يشتمل اجتماع جهتي العلوية
والمعلوية في التشبيه لظهور ان تعلق الفتح بالجمع بواسطته لكونه مفتوحا ليس الا في تأمل في خلاف تشبيه
بالفاعل وان وجه الشب يشتمل جهتي العلوية فقط دون جهة المعلوية مع انها مقصودة منها ويرد عليه
انه اطلاق الفاتحة عليه لم يخلو فيها اعتبار العلوية فقط ولا يلحظ فيها اعتبار المعلوية وان تحقق حقيقتا فيكون
المتشابه العلوية وغير المحظور كالمعروف في نظر ارباب البلاغة في الاصولية في التشبيه بالفاعل قصر المسافة وتعلم
هذا قال فليتاخر لوجه الماتى ان يقال ان اختيار تشبيهه بالباعث دون الفاعل انما بان على الجزء الاول
لفتح الباقي مجزى كون ذريعة بلا تافير كالباعث بخلاف الفاعل فان علته بطريق التاثير وتشبيهه بالفاعل مجزى
الملائمة بالنظر التاثير وعدمه لكان له وجه كقولهم في الاحسية والاصوبية وما ذكره صاحب الاشارة
من ان تعلق الفتح بالجزء بالذات وبالباقي بواسطته لكن لا على معنى انه واسطة في تعلقه بالباقي ثانيا
بل على معنى ان الفتح المتعلق بالاول فيجوز له اوله بالذات وهو بفتح الجمع بواسطته لكونه جزءا منه
فليس بتمام على اطلاقه فان هذا انما يتصور في الشئ المفتوح دفعة وانما في امثال الاقش المطوية
والطوامير وغيره من الكتب اذا اريد فتحها على الترتيب الوضعي في الفتح يتعلق اولها بالجزء ثم يتعلق ثانيا
وثالثا ورابعا وحلم خبرنا في اخره فباقي الاجزاء موصوف بالفتح مجاز فالجزء الاول واسطة في العوض في
الكثرة وضافت باعتبار المعنى الاضافي اما لانه من اجزاء الجمل الى الخطر المراد بالكتاب الكثرة كما هو

لا المعنى الكلي فان الكلي لا اول له او بانية ان اريد بالكتاب المفهوم الكلي المشترك بين الكل والجزء والاول
فرد منه لكن في خلاف الظاهر اما اول فلا ان الكتاب كونه عبارة عن مجموع المنزل هو المختار كما سببه ان شاء
وارادة الكلي عدول عن الظاهر اما ثانيا فلا ان هذا بناء على ان المراد بالاول البعض والبعض الفرد وكلها
لم تعصف وانما كان الاضافة فيه بانية دون الاول لتحقيق شرطها وهو كون المضاف اليه صادقا على المضاف
فيه دون الاول اذ بين الكلي والجزء شيان ويجوز كونها تبعية بان يكون المقدر من التبعية بناء على
ظاهر قول المصنف في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يشترى ليهو الحديث فلاضافة تبعية لها اول
واعترض عليه قدس سره بان اريد بالحديث الجنس لا وجه جعل اللفظ بعضه اذ هو اطل به بعض من افراد
ذلك الجنس فان البعض بمعنى الجزء غير وارد بل هو بمعنى الجزء قطعا واذ قيل يرد بعض الانسان ففيه قد
اي بعض افراد الانسان فيكون زيد جزء من تلك الافراد انتهى بهذا عجب لان بعض الانسان حيوان
او صانع مثلا قضية جزئية فالحكم فيها على الافراد اي الجزئيات ولو اريد بعض افراد الانسان بمعنى الجزء
لا يصح عليه الحكم بان حيوان او صانع بل الحكم باليد وجوه والتاويل بان المراد بالافراد بمعنى مجموع الافراد
غير محتد اذ انما صرحوا بان الحكم بها بعض الافراد لا فرد واحد من تلك الافراد وايضا المحكوم عليه
بعض الافراد من الكلي الافرادى وهذا مع كمال وضوح واشتهار بين الاجل والعلية كيف يظهر عنه
ومثلا بهذا ليس التعصب والعقل عن مراد المشايخ وهذا ظن وبعض الظن ثم وقال الفاضل السعدي
الظاهر عندي انه غير من الاضافة بمعنى اللام بمعنى من التبعية اظها بالجهة الاختصاصية التي لا يبد
منها بين المضافين فانها معنى جنسي تحقق باسباب شتى فعول في انفرام ذلك على شدة انحصار قسم
الاضافة بمعنى من في الاضافة الالامية بعد بانية على قصر الاضافة بمعنى من البانية في مقتضى كلامه
انتهى ولا يخفى عليك ان على هذا التقدير يكون اضافة اللفظ الى الحديث من قبيل اضافة الافراد الى المفهوم
الكلي اذ اللفظ فرد من مطلق الحديث فيكون اضافة بانية لا الامية وكلام المصنف في تبعية
ان اراد الاعم منه صرح فيما ذكرناه وحرفه الاعم منه على المستغرق حتى يكون اضافة الجزء الى الكل ضعيف
وبعيد جدا فالوجه ان يقال ان مقصوده من كونها تبعية اضافة البانية ايضا لان المضاف
اليه لانه يحسن كونه تمييزا وبيان المضاف فيكون المضاف فردا منه جعل هذه الاضافة تبعية
ايذنا بان المضاف جزئي وبعض من المضاف اليه فيتمها عموم وخصوص من وجه على هذا التقدير اذا
المطلق يتم اللفظ وغيره كما ان اللفظ يكون من الحديث وغيره فالمضاف فرد من المضاف اليه كعكسه وانما
لم يحسن ذلك لاجل كونه فردا لا يراه كونه مطلق الحديث لهما مع ان بعض الحديث وهو ليس بممكن
ليس بل هو كما اوضح الفاضل السعدي كلامه قدس سره بهذا الوجه وعول فيه على ان الاضافة التبعية
غير متحقق في كلامهم حال كونها قسمة لا اقسام الثلثة ونية اوله على كونها بانية اضافة عن البعض
يحسن جعل المضافة اليه تمييزا وبيان المضاف لا اتحادهما في الخارج ثم اشار الى كونها بانية مع التبعية
لكونه بعضا من مطلق الحديث فالتمسنا باعتبار العارض الالامية فلو قيل انها اضافة الفاعلة الى الكتاب

تبعية واريدها فردا منه بناء على ان المراد من الكتاب المفهوم الكلي لا يسجد واعلم ان صاحب الكتاب
ذهب الى ان اضافة البرهية الى الانعام بانية وتبعه المصنف مع ان البرهية عام والانعام خاص فعلم
ان اضافة العام الى الخاص بانية عندها ولهذا ذهب الى ان اضافة اللفظ الى الحديث المكرب بانية
مع انها من اضافة العام الى الخاص وهذا سلم من التكلف الذي ارتكبه الجمهور من ان اضافة الاضافة
الاختصاص الذي افاده لام الجارة كافية في الاضافة الالامية وان لم يصح اظها باللام في مع المعنى
ومتوسع فاذا تحقق الاختصاص الذي افاده اللام لا بد وان يصح اظها باللام حتى لم يصح اظها بالعام
الاختصاص الذي افاده اللام والعلم عندنا الملك العالم واما ما قيل من ان كون المضاف بعض المضاف
اليه لا يقتضي كون الاضافة بمعنى من التبعية سواء كان المراد بالبعض الجزء او الجزئي اذ ربما
اختصاص الجزء بالكل والجزئي بالكلي فيكون الاضافة لامية مثال الاول بعض القوم سلطانهم ومثال
الثاني زيد متناول الانسان ومشمول قد فزع بان الاضافة البانية يمكن ردها الى الاضافة الالامية
لاختصاص الواقع بين المبين والمبين لكن لما كان الاضافة بمعنى من كثيرة في كلامهم جعلوها قسما
اخر ولم يلتفتوا الى ذلك الاختصاص كذا حققه العارف الجاني ففي المثال المذكور لو لم يسلم ذلك
لا يضرنا وورد ايضا بان اضافة السلطنة في المثال الاول انما كانت للاختصاص لان بعض المضاف
كانت مقترنة في عنوان الكلام فلو حمل الاضافة عليها لزم التكرار فتعين الاختصاص وما ذكرناه من غلبة
معنى التبعية في اضافة الجزء الى الكل مشروط بعدم المانع والمانع منها ظاهر واما اضافة المتناول والمشمول
في المثال الثاني فخرجت عن البحث لانها اضافة لفظية والكلام في المعنوية انتهى في غير ما لا يخفى اذ اللفظ
ان المشتق منها بمعنى الاستمرار فيكون الاضافة معنوية واما قوله وما ذكرناه من غلبة معنى التبعية
اعتراف بما ذكره القليل ثم الظاهر ان هذا وامثاله من الاعلام الشخصية فان القرآن وجزءه عبارة عن
الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء بقراءتها على السلام او زيدا وعرو ولا يمكن تحديدها الا بحسب محلها
بان يقرأ زيدا وعرو او غير ذلك فيكون مثل الشخصي فيكون اسم جزءه علما شخصيا فجعلها علما جنسيا بانيا
تعدد ما بالنظر الى محلها تدقيقا فلسفي لا اجبا به في علم شرعي لاسيما في كلام الرب ولا حاجة الى الاعتذار
عن الاعتراض بان القول بعلمية الجنس ضروري لمنع العرف وغيره من الاحكام والضرورة هناك بعضا
من اسماء السور وقعت في الاشعار متنوعة عن العرف للعلمية والتأنيث كما صرح به العلامة في قول
الشاعر يذكرك خاتم والريح شاجر فهلا فلا حاشم قبل التقويم واذا تحققت العلمية في البعض تحققت
في الكل لا وجه للفصل انتهى فان كان القرآن عبارة عما نزل به جبرائيل وم فيكون شخصا فيكون اسم
جزءه علما شخصيا ظاهر لكن الحق ما ذكرناه من ان عبارة عن الكلمات المركبة تركيبا خاصا واما دخول
اللام في بعض منها كالفاتحة والشافية فلا ينافي العلمية لانه لوصفية الاصلية في نحو الفاتحة كالحسن
والحسين او لانه جزء العلم في نحو البقرة وبهذا البيان ظهر ما هو المراد من الكتاب اي القرآن وهو ما نقل
البيانين دفني المصاحف متواترا كالتشقيق والنظم المنزل على رسولنا المنقول عنه تواترا وهو الظاهر في

قوله في الحديث المكرب كما جاز في الحديث الشريف
الحديث في المسجيد بالكرهات فالله
يكون من الحديث وغيره فيبين ما للحديث
واما اذا اريد مطلق الحديث فيبنيها على
خصوص من وجه

بذلك لا يصدق القرآن على كل جزء منه واما الاصوليون فاختاروا كون عبات عن التكميل المشترك بين الكل وبين كل
جزء منه لان الاول لا يلزم وان جازوا اطلاقه عليه ايضا وتخصيل الكتب والقران وبيان معناها لغة
وعرفا مشروحا في التوضيح والتلويح قال الفاضل الشريفي في حواشي الكشاف الاسم قد يوضع لذات مبرجة عباتا
معنى معين يقوم به فيتركب بدولة من ذات مبرمة لم يلاحظ معها خصوصية اصلا ومن معينة ويصح إطلاقه
على كل متصف بتلك الصفة وذلك المعنى المعبر فيه يسمى متصحا لاطلاقه كالعبود مثلا ويلزم ذكر موصوفه
مع لفظا او تقديره ليعين الذات التي قام بها المعنى وقدر يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شيء من المعنى
القائم بها فيكون اسما لا يشب الصفة كقرس وابله وقد يوضع لها ولا يلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلق بها وذلك
على تفسيرين الاول ان يكون ذلك معنى خارج عن الموضوع له وسببا ما عناه لتعيين الاسم بانه كما اذا جعل على
لذات في حرة الثاني ان يكون ذلك المعنى داخل في الموضوع له فيتركب من ذات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الآلة
والزمان والمكان وهذا القسم ايضا من الاسماء والمعتبر فيها مرجع للتسمية لا مخرج لاطلاق فلا يطرأ على كل
ما يوجب فيه ذلك المعنى ولا يقعان صفة لشيء لكن ربما يشبهان بالصفة والقسم الاخير اشبه التباسا بها لان
المعنى المعبر في الوضع داخل في مفهوم كل منهما ومعاير الفرق بينهما انهما يوصفان لا يوصف بهما على عكس الصفا
انتهى في كتاب اسم المكتوب اي من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والآلة وليس بصفة فيوصف بشيء
ولا يقع صفة لشيء قوله وتسمى ام القرآن عطف على سورة الفاتحة فيكون خبر ايضا اي هذه السورة الفاتحة
وتسمى ام القرآن حملا على معنى المعطوف عليه فان سورة الفاتحة بمعنى هذه سورة تسمى فاتحة الكتاب قال المص
في قوله تعالى وجعل الليل سكنا عطف على فاتحة بمعنى خلق لكن هذا ان جعل من قبيل اضافة المسمى الى الاسم فرى
مخرج لانه لا يحسن ان معطوف على هذه سورة فاتحة الكتاب فيكون عطف الجملة الفعلية على الاسمية
وعكس عند الجمهور ولا يمنع الحسن ايضا اذا كان لانع وبنا اريد الاشارة الى التفرقة بينهما بان الاول شوقي
والثاني تجددى ولو ادعاه تنبيهها على ان السورة ليست بجزء علم منها وفيما سبق وانما قال وتسمى ام القرآن ولم
ام القرآن لما ذكرناه من ان فاتحة الكتاب اصل مستتر دون ذلك وقيل اخير المستقبل تنبيهها على تاخر التسمية
بام القرآن انتهى واشتات التاخر مشكل جدا من انباء كذا التاخر واختار المضارع للاستمرارية والتجديد ولو عبر
بالماضي لكان له وجه والتعبير هنا بام القرآن وما سبق بفاتحة الكتاب لا بد من تكتة والقول بالتفريق يرفع
عدم اختيار الكتاب والقران في الموضوعين دون احتمال العكس قال في الصحاح الام الاصل ومنه ام القرى
والوالدات انتهى فاطلاقه عليها على سبيل الاستعانة باعتبار المعنى الاضافي واما المعنى اللقبى فلا مجاز والمراد
بالقران في ام القرآن ما سوى الفاتحة بالنظر الى المعنى الاضافي واما بالنظر الى المعنى اللقبى فجزء منه لا يراد به معنى
بخصوصه واما فاتحة الكتاب فالمراد بالكتاب فيه مجموعة باعتبار المعنى الاضافي كما يظهر من وجه التسمية واما
في المعنى اللقبى فلا يراد به معنى مخصوص بل هو جزء منه ايضا ولو قيل المراد بالقران في ام القرآن الجميع ولا يلزم
من كونها اصلا كونها اصلا بكونها جزء منه لا بعد نظيره ما قال المص في تجميع كونه الم ونحوه اسما للسور
والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزءها فلا اتحاد انتهى وهذا يؤيد ما ذكرنا من قوله لانها اي الفاتحة فاتحة

خطه والتعبير عن آيات محكمات في اوائل
سورة الفاتحة بام الكتاب

عن ابو بكر الرازي في كتابه في بيان القرآن وانه
وقال ابو بكر الرازي في كتابه في بيان القرآن وانه
ام الكتاب وقد رويت العباد بالظن في معنى
في بعض المصنفات

في كتابه في بيان القرآن وانه
مطلوع المسمى اطلاقه تعالى على استاذنا
من جميع الامم فلهذا جئت اوضح هذا المقام
الحقوقي وادام ظله حيث اوضح هذا المقام
كما اوضح سائر

في كتابه في بيان القرآن وانه
الاداء اريد الاضافة بمعنى في تجميع كونه المراد
جميع القرآن كذا في الظاهر الاضافة بمعنى الاسم
معه

علة الاول قوله ومبدؤه بيان للثاني بطريق اللف والنشر المرتب والمفتح اسم مكان واسم مفعول او مصدر
ميمي والمعنى على الاول لانها اي الفاتحة مكان افتتاح القرآن ومحل ويرد عليه ان محل الافتتاح غير متعلق بها
الافتتاح فيلزم ان لا يتعلق بها الفتح وهذا في ما سبق من ان الفتح يتعلق به اول فهو المفتوح الاول
والقول بان مفتوح في نفسها ومحل الافتتاح بالنسبة الى ما سواه تكلف ولو اعتبر اسم المفعول فلا وجه
لانها مفتوحة وبما فتحتها الى سائر المفتحات لا يظهر حسنها الا ان يقال انها من قبيل اضافة الجزاء الى الكل على ان يكون
الاضافة لامية وجعله مصدرا ميميا للبالغة لا يدفع المحذور لانه اما بمعنى اسم المكان او بمعنى المفعول
فيلزم ما لزم والمراد بالمبدئية في كتابة المصاحف والتلاوة حين مراعاة الترتيب او في الصلوة لانها واجب
تقدمها قراءة على قراءة سائر اولى النزول بناء على انها اول سورة نزلت بتامها واما سورة اقرأ فاول سورة
نزلت بعض آياتها ويتلوها ما عدا ذلك فبذلك فاعلم اننا اصل بطريق التشبيه والتشبيه لا يقتضي مشاركة
المشبه والمشب به من كروج فقول البعض ان المبدأ يقال للجزء الاول ولما منه الشيء والفاتحة مبدأ
بالمعنى الاول والام بالمعنى الثاني فجعل هذا وجه التسمية اما غير مرضي اما اوله لان جزء الشيء يصدق عليه
ما منه الشيء وان لم يكن العكس واما ثانيا فلان الاطلاق على التشبيه لا يكون جزاء او اشتراك في مطلق المبدئية
كافيه قوله لكانها اصل الفاتحة تفريع على كونها مبدا اي اذا كانت مبدا فكانها اصل ومنشأ وهذا
شبهت بام وتسمى ام القرآن ويجوز ان يكون تفريعا على الجميع لفاو نشأ اي اذا كانت مفتحة فكانها اصل
ومبدؤه فكانها منشأ واليه مال مولانا خسر حيث قال ثم في كل من فاتحة الشيء وادرجته من جهة النظر
الى اول الحال وجزءه النظر الى المال والجزء الاول في الفاتحة تقتضي كونها مفتحة والثانية كونها اصلا فتفرع
عليه الباقي فلذا قال في الاول لانها مفتحة وفي الثانية فكانها اصل وكذا الوجه الاول في الام تقتضي كونها مبدا
للولد والثانية كونها منشأ فان الولد انما ينشأ ويترعرع بعد الانفصال منها فلذا قال في الاول ومبدؤه
وفي الثانية منشأ ومصلح كان بالاصل وانشأ كونها مفتحة ومبدؤه امر تحقيق كذا كونها اصل ومنشأ
انتهى وفي نوع تكلف لا يخفى وجوز البعض كونها مفتحة ومبدؤه ناظرا الى التسمية بفاتحة الكتاب
وقوله فكانها ناظرا الى التسمية بام القرآن واعتذر بان اشارة الفاء على الواو مع ان الظاهر الواو فتح
مدخولها على ما قبله مع انه على شيء غير الذي قبله علة في لوج الاول هو المفعول قال بعض الفضلاء كون
مبدؤه عطف تفسير لقوله مفتحة وبها علة لقوله ام القرآن وترك تسميتها بالفاتحة وجه وجهه الا انه
مخالف لما نقل عن المص في حواشيه من ان قوله لانها مفتحة تعليل لا يقتضيه قول سورة فاتحة الكتاب
من الجمل الجزية التي تقدر بام تسمى فاتحة الكتاب وفي هذا الوجه كون المفعول عند المعنى العرفي السبب
كما ان الوجه الاول بالاصلي السبب وان جرى كل منهما في كل منهما قول ولذلك اي ولكونها اصلا تسمى اساسا
اذا لاساس كالقاعدة ما يعتنى عليه الشيء ابتداء حسنيا او عقليا ولا مدخل تشبيهه بالمتشابه في هذه التسمية
كذا قيل قوله ولانها تشتمل على تعليل تسميتها بام القرآن فقط اذا لاشتمال على ما في من سبب لها دون التسمية

اسم على التشبيه
معه

مطلوع على فاتحة
الكتاب

فقر مفتحة بغير كون الفاتحة
ولم يفر مفتحة لتكت تأمل

في بعض المصنفات

في كتابه في بيان القرآن وانه
مطلوع المسمى اطلاقه تعالى على استاذنا
من جميع الامم فلهذا جئت اوضح هذا المقام
الحقوقي وادام ظله حيث اوضح هذا المقام
كما اوضح سائر

في كتابه في بيان القرآن وانه
مطلوع المسمى اطلاقه تعالى على استاذنا
من جميع الامم فلهذا جئت اوضح هذا المقام
الحقوقي وادام ظله حيث اوضح هذا المقام
كما اوضح سائر

شرايعات والنكاحات
مستنبط

بالفائدة والمعنى لان الفائدة تشمل على ما فيه اي القرآن اي اصول ومقاصد فكانها تشمل على جميع فيه
فلا يرد ان فيه القصص واليهامات وغيره واليهامات في كلام المص وهو قول من الشنااه وبعد ظهور
المراد لا وجد لا يرد ان فيه صريح في ان المراد الاشتغال على مقاصده دون مكملاته ومتمماته قوله
من الشنااه بما هو اهل باجزاء الصفات العظام وهو من قوله الحمد الى قوله اياك نعبد قوله والنعبد باسم
ونهي المفهوم من اياك نعبد لا معنى لعبادة الجسد لا امتثال او امره ونواهيه فان العبادة اعمى غاية
الخصوع وهو لا يتحقق الا بالذکر في شتم على جميع العبادات اشتغال الاجيال بحيث لا يشذ فرد منها
واما خصوص العبادة وتخصيلها في صائر السور فتشبه الام قسيم ام القرآن قيل التعبد بمعنى التكليف
وهو في الاصل جعل الشخص عبدا يقال عبث في فلان تعبد او عبث في عباده واعتبدي اعتبارا وتعبد في
تعبدوا والكل بمعنى استعبد في وصيرة كالعبدة والعبادة بمعنى التكليف انتهى في يكون الامر انتهى
بمعنى الامور به والمنهى عنه واورد عليه ان قوله اياك نعبد يفيد التمسك الذي هو وصف العبد لا التكلف
واجب بانه بناء على لسان العبد تعليلهم وطلب العبادة لهم فهو تكليف ثم ان التفسير التعبد بالتكليف
لا يساغر اللغة الا ان يقال هو تفسير بلان معناه وحقيقته اتخذ عبدا او لتعبد بالعبادة
كذا قيل ولوحمل التعبد على التقرب بانواع القربات والباقي في الام على السببية على ان المراد بها معناها الحقيقي
لكن اسلم من التكلف وذكر الامر والنهي للاشارة الى ان القربات انما يعتد بها اذا وافق الشرع فعلم منه
ان الامتثال بالامر والنهي معتبر في كون العبادة عبادة معتد بها سواء كان الامتثال المذكور لازما للعبادة
او جزاء من مفهومها كما هو الظاهر ويؤيد ما وقع في الكشف من قوله العبادة التحقق بالعبودية بارتسام
ما امر السيد انتهى لانه صريح في كون الارتسام المذكور قيد للتحقق فيكون العبادة عبارة عن المجموع
واما قول المص فيما سيجي ان العبادة غاية الخضوع والتذلل معناه غاية الخضوع مع امتثال ما امر ونهى
الا يرى ان غاية الخضوع بدون الامتثال لا تنزل عند الله جناح بعوضة اذا المراد بالعبادة عبادة
المسلمين لله تعالى المفهومة من اياك نعبد فيلزم من اشتغال الفائدة على العبادة اشتغالها على الامتثال
المذكور وما قوله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم الاية فالعبادة في صورة العبادة لا حقيقة العبادة
نعم انها عبادة لغة ولا كلام فيه وانما الكلام في عبادة شرعية قوله وبيانه وعده ووعده المفهوم من قوله
انعمت عليهم فان المراد بالانعام في راحة وما يتوصل به كاختاره المص وانعامه في الاخرة يشتمل جميع
وما وعد عباده من اللذات الجسدية والمروحات وغضبه يندرج فيه وعبادة فانها ثمرات الغضب فمنه
السورة الكريمة لا شتم لها على تلك الابحاض اجالا وصيرورتها مفسدا في صائر السور تشبيه الام التي يندرج
فيها الولد بل ظهور تام ويظهر عند الانخفاض منها وهذا الوجه مبني على ان نظم القرآن منقسم اصولا الى الاقسام
الثلاثة وان فائدة الكتابية شتمت عليها فان الشنااه والامر والنهي والوعد والوعيد من قبيل الالفاظ والفائدة
عن تلك الالفاظ باعتبار دلالة على المعاني فاشتمالها على ذلك من قبيل اشتغال الفكر على اجزاء بخلاف الوجه الذي
يتلوه فانه بالنظر الى معانيه كما سيورد عليك مفسدا في بعض الجوانب ان ابن سيرين كره تسميتها ام القرآن

ووجه انحصار اصول مقاصد في هذه الثلاثة كما عرفت
انما نزل الارشاد والعبادة الى معرفة المبدأ بالصفات
الكلية ليستغنى بها بقية بهم اليه وتنبهون على تفرده
فيه والاستغفال والاحتساب لا يكونان الا بالامر والنهي
والا بدلا من باعث وهو الوعد والثناء من راجح
وهو التعبد كذا في حواشي مشتمل

والحسن البصري كره تسميتها ام الكتاب ورد بثبوت في الصحيحين وغيرهما كحديث الحمد ام القرآن وام الكتاب
كذا قيل ولعلها لم يطلق على ما في الصحيحين لكن ذلك بعيد او مراد بها الكرامة لمن لا يفهم المراد منه او تلك الرواية
غير ثابتة عنهما او على جملة معانيه عطف على قوله على ما فيه وانما اعاد كلمة على لظول العهد مع الالتباس والمراد
بالجملة ههنا الجمل لا بمعنى الجميع والفريضة عليه كناية على علم ولو اريد بها الجميع وجعل قوله من الحكم الى بيان لم يعد
والمعنى اولانها تشتمل على جملة معانيه دون تفصيله ومن ذلك تشبه بالام قول من الحكم النظرية التي شفا
لما في الصدور من الشكوك وسوء الاعتقاد وبهذا يظهر وجه تسميتها بالشفافية والاشفا والاحكام العلية
الكاشفة عن محاسن الاعمال وقبحها والمرغبة في الحسن والنجاة عن المقايح وبهذا يظهر وجه تسميتها
بسورة الكفر والوافية والحكم جمع الحكمة وهي ايقان العلم واتقان العمل فمرادها معتبران في الحكمة في ايقان العلم
ولم يعلم واتقان العمل بلا علم فلا يكون حكما لكن المراد بها ايقان العلم فقط بقرينة وصفها بالنظرية فيكون النظرية
هي العلم بالامور التي يقصد منها مجرد العلم دون العمل كمر فتنا به تعالى وصفاته العلى والنبوة وامر المعاد وغيره
ذلك ما يتعلق بالآلهيات والاعتقادات والحكمة العلية هو العلم بالامور التي يقصد منها العبادات والعلم
اذ العلم ذريعة اليه وعبر المص عنها بالاحكام العلية تنبيه على ذلك اذا حكم الشرع هو خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير والوضع وانما قدم الحكمة النظرية مع ان اخرها في سورة بونس في تفسير
قوله تعالى يا ايها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم الاية لانها اساس واصغر معنى الاعمال الجارية وغيره
واما ما خبر بهناك فلكون ما اشار الى الحكمة العلية في النظم الجليل مذكورا ولا خلاف ما ذكرهنا كما سينكشف
عليك قوله التي صفة جملة معانيه اذ العطف على المضاف اولى مع ان جملة صفة للعاني المبني بالحكم
والاحكام راجع الى ذلك وليس صفة لاحكام وحدها كما يوهن ذكره عقيبها لعدم اختصاص السلوك والاعمال
المذكورين بالاحكام واما احتياجها الى تقدير المضاف فيشذأى احكام سلوك فلا يكون وجده ضعف لا شايع
ذائع لاسيما عند ظهور القرينة كما بينا قوله سلوك الطريق المستقيم مستفاد من قوله هذا الصراط المستقيم
وهو كما يكون بالنظر الى الافعال والاخلاق يكون بالنظر الى الاعتقادات في سلوك الطريق المستقيم انما يتم
بالذكور والفكر العبادة الخالصات وتفويض الامر اليه في جميع الاحوال والاطلاع على امر الله سبحانه والاحكام
ويتضمن جميع ذلك الحمد الى قوله وياك نستعين فلا وجه للتخصيص بالافعال بل هذا اخرى للاعتقاد
اذ المطلوب فيه وانما السداد وان اعوجاجه يفسد الاعمال دون العكس في المال وكذا الاطلاع المذكور
المشار اليه بقوله صراط الذين انعمت الاية لا يختص بالحكمة النظرية كما اشار اليه المص بقوله والمراد القسم
الاخير وما يكون وصلة الى نيل من القسم الاخر انتهى فلا وجه للخروج على اللفظ والنشر لاسيما في المرتبة
فانه شح كلام لا يرضى فانه لا عرف من المعلوم الا في ما يكون وصلة الى الاعتقادات والاعمال
الصالحات لكن قيل فكلها بعض اهل العصر عن المص حاشية قال فيها الحكمة النظرية معروفة لله تعالى
بصفات الكمال المشتمل عليها الحمد الى قوله يوم الدين والاحكام العلية في سلوك الطريق المستقيم
والاطلاع على مراتب السعداء والاشقياء المشتمل عليه اياك نعبد الى اخر السورة انتهى فان صح

عنه ما ذكره في محال لاهل وصاحب البيت ادري ما فيه بالذي فيه فتدبر انتهى وصحة غير مسلمة اما اول العلم
شهرته وتفرده بعض اهل عصره يوم عدم نبوته واما ثانيا فلما لفتة لبيات الا ان كان اشتغال وكما ستقف
عليه على ان اهدى الصراط المستقيم كماله على الحكمة النظرية ان يحكي ولو خصص بها كان اولى
واما ثالثا فلان لو سلم صحة الاعتقاد يقال ان صاحب البيت قد يجهل عن كثير في البيت وان اردت
العثور على ذلك فانظر في شرح الشافية والكافية لمصنفها والى شرحها وغيره كالفاضل الجارودي
والشيخ الرضوي وعد الاطلاع من المعاني مع انه من العلم لان المراد بالاطلاع بقرينة السياق كذا قيل
ولا يخفى ضعف المراد بالمعاني العلوم بقرينة بيانه بالحكم النظرية التي عبادت عن العلم وحاصله ان المعاني القراء
اما علوم يقصد منها الادراك فقط او علوم يقصد منها العلم قوله هي سلوك الطريق المستقيم يعبر
الاعتقاد فقط والاعمال بعد الاعتقاد وقد عرفت ان المراد بالاحكام العملية الحكمة العملية عبر عنها بها
للاشارة الى ان العمل مقصود منه ولو اريد بها المعلوم لاختل الكلام اذ المراد بالاول لا درك ولو اريد بالثاني
المعلوم لا يصح كونه بيان للمعاني ولو قيل المراد بالمعاني المعلومات لا يصح حينئذ بيانها بالحكمة النظرية
قيل والناظر في تحريرها في حل هذين الوجهين فقال بعضهم معنى قوله لانها تشتمل على ما فيه اصول المعاني
التي في القرآن انما تشتمل على ما فيها من اصول المعاني لا تشتمل على ما فيها من اصول المعاني
كانها اضراية على ما يكون في حقها من الفهم والادراك فانه يدخل في البداهة والقصص والمباحث
كالبياعات والمنكحات والمندوبات ولا يرد عليه ما ورد على الوجه الاول من خلوه من الاشتغال عليها
فلا يحتاج في الجواب الى التزام التكليف في بيان اندراجها بان مرجع بعضها الى التعبد بالامر والنهي ورجوع
بعضها الى الترغيب والترهيب المقصود من الوعد والوعيد وبان تلك الاحكام ليست الا لمصلحة نظام
المعاش الذي روي لاجل العبادة الموقوفة عليه فمقصودية تلك الاحكام راجعة الى مقصودية التعبد
والغرض من القصص الاتعاظ فيرجع الى الوعد والوعيد وتصديق النبي عليه السلام باخباره عن الغيب
فيرجع الى التعبد فلا يكون مقصودا وهذا التوجيه مع كونه قد صرح ادم تعرض فيه كمال قوله التي هي سلوك
الطريق المستقيم وان كيف جمع جعل صفة بحلة معانية يرد عليه ان قوله من الشفاء انما هو على ما لا يكون
بينا الكلمة ما بل للفظ الموصول المقدر اذ ليس جميع المعاني المذكورة في نفس الشفاء والتعبد والوعيد
الوعيد اللهم الا ان يراد ما يصدق عليه احد هذه الامور او يرجع اليه وان قوله او على حدة معانية يكون
اضرا بانظر الى ذلك المقدر ولا يخفى ان استعمال كلمة او للاضرب عما هو غير مذكور في الكلام مع كونها
في الترتيب محل لغز المقصود موجب التعقيد لا يخفى على هذا من لذوق سليم وقال بعضهم ان استعمال
على ما فيه كماله على معظم مقاصد ليصح بيان كماله ما الظاهر في العموم بثلاثة امور والا ففى القرآن مقاصد
اخرى كالقصص والامثال وقوله او على حدة معانية او وجها اخر للتسمية بام القرآن اي لانها تشتمل
على مجمل معانية ومحصلا وقوله من الحكم النظرية والاحكام العملية بيان بحلة معانية وقوله التي هي سلوك
صفة بحلة او مجموع الحكم والاحكام او على حدة معاني او مفيد سلوك الى الاحكام وحدها سلوك

عنه ما ذكره في محال لاهل وصاحب البيت ادري ما فيه بالذي فيه فتدبر انتهى وصحة غير مسلمة اما اول العلم
شهرته وتفرده بعض اهل عصره يوم عدم نبوته واما ثانيا فلما لفتة لبيات الا ان كان اشتغال وكما ستقف
عليه على ان اهدى الصراط المستقيم كماله على الحكمة النظرية ان يحكي ولو خصص بها كان اولى
واما ثالثا فلان لو سلم صحة الاعتقاد يقال ان صاحب البيت قد يجهل عن كثير في البيت وان اردت
العثور على ذلك فانظر في شرح الشافية والكافية لمصنفها والى شرحها وغيره كالفاضل الجارودي
والشيخ الرضوي وعد الاطلاع من المعاني مع انه من العلم لان المراد بالاطلاع بقرينة السياق كذا قيل
ولا يخفى ضعف المراد بالمعاني العلوم بقرينة بيانه بالحكم النظرية التي عبادت عن العلم وحاصله ان المعاني القراء
اما علوم يقصد منها الادراك فقط او علوم يقصد منها العلم قوله هي سلوك الطريق المستقيم يعبر
الاعتقاد فقط والاعمال بعد الاعتقاد وقد عرفت ان المراد بالاحكام العملية الحكمة العملية عبر عنها بها
للاشارة الى ان العمل مقصود منه ولو اريد بها المعلوم لاختل الكلام اذ المراد بالاول لا درك ولو اريد بالثاني
المعلوم لا يصح كونه بيان للمعاني ولو قيل المراد بالمعاني المعلومات لا يصح حينئذ بيانها بالحكمة النظرية
قيل والناظر في تحريرها في حل هذين الوجهين فقال بعضهم معنى قوله لانها تشتمل على ما فيه اصول المعاني
التي في القرآن انما تشتمل على ما فيها من اصول المعاني لا تشتمل على ما فيها من اصول المعاني
كانها اضراية على ما يكون في حقها من الفهم والادراك فانه يدخل في البداهة والقصص والمباحث
كالبياعات والمنكحات والمندوبات ولا يرد عليه ما ورد على الوجه الاول من خلوه من الاشتغال عليها
فلا يحتاج في الجواب الى التزام التكليف في بيان اندراجها بان مرجع بعضها الى التعبد بالامر والنهي ورجوع
بعضها الى الترغيب والترهيب المقصود من الوعد والوعيد وبان تلك الاحكام ليست الا لمصلحة نظام
المعاش الذي روي لاجل العبادة الموقوفة عليه فمقصودية تلك الاحكام راجعة الى مقصودية التعبد
والغرض من القصص الاتعاظ فيرجع الى الوعد والوعيد وتصديق النبي عليه السلام باخباره عن الغيب
فيرجع الى التعبد فلا يكون مقصودا وهذا التوجيه مع كونه قد صرح ادم تعرض فيه كمال قوله التي هي سلوك
الطريق المستقيم وان كيف جمع جعل صفة بحلة معانية يرد عليه ان قوله من الشفاء انما هو على ما لا يكون
بينا الكلمة ما بل للفظ الموصول المقدر اذ ليس جميع المعاني المذكورة في نفس الشفاء والتعبد والوعيد
الوعيد اللهم الا ان يراد ما يصدق عليه احد هذه الامور او يرجع اليه وان قوله او على حدة معانية يكون
اضرا بانظر الى ذلك المقدر ولا يخفى ان استعمال كلمة او للاضرب عما هو غير مذكور في الكلام مع كونها
في الترتيب محل لغز المقصود موجب التعقيد لا يخفى على هذا من لذوق سليم وقال بعضهم ان استعمال
على ما فيه كماله على معظم مقاصد ليصح بيان كماله ما الظاهر في العموم بثلاثة امور والا ففى القرآن مقاصد
اخرى كالقصص والامثال وقوله او على حدة معانية او وجها اخر للتسمية بام القرآن اي لانها تشتمل
على مجمل معانية ومحصلا وقوله من الحكم النظرية والاحكام العملية بيان بحلة معانية وقوله التي هي سلوك
صفة بحلة او مجموع الحكم والاحكام او على حدة معاني او مفيد سلوك الى الاحكام وحدها سلوك

الطريق المستقيم المشار اليه بقوله اهدى الصراط المستقيم كما يكون بالنظر الى الاعمال يكون بالنظر الى العقائد
وكذا الاطلاع على مراتب السعداء والافتقار والمنزل الاشقياء لا انتفاء المشار اليه بقوله الصراط المستقيم
لا يختص بالحكم النظرية فلا وجه للحمل على اللف والنشر سيما في المراتب ويرد عليه ان الامر من قوله لا تسلكوا
الطريق المستقيم المشار اليه بقوله اهدى الالة ان يكون هذه السورة مشتملة على مفاد حكم الاحكام
وبعدى انما تشتمل على نفسها وان الاطلاع المذكور اذا كان للافتقار والانتفاء يكون من الحكم المفيدة
لسلكوا الطريق المستقيم فلا وجه لذلك وجعل سورة الحكم والاحكام وقال بعضهم معنى الوجه الاول على جعل
مقاصد القرآن التثنية وبيان الاوامر والنواهي والوعود والوعيد واشتمال الفاتحة عليها باعتبار اجزائها
ومبنى الثاني على جعل مقاصد الحكمة العملية والنظرية واشتمال الفاتحة عليها باعتبار ما هو دعاء منها
فان المنية الى الحكمة العملية الصراط المستقيم والى الحكمة النظرية ذكر السعداء والاشقياء ويرد عليه مع
قصور عن حل قوله هي سلوك الطريق المستقيم ان يلزم ان يكون قوله او على حدة معانية مستدركا
اذ يكفي حينئذ ان يقال او من الحكمة النظرية والاحكام العملية وان الصراط المستقيم لا خصوصية له
بالحكمة العملية وكذلك ذكر السعداء والاشقياء بالنظرية وهو ظاهر انتهى ما قيل وقيل على ما فيه معنى اصول
ما فيه اذ لا يخفى انما تشتمل على ما فيه من جزئيات المعاني وقيل لا يجدي تقدير الاصول ايضا لان التثنية
بالبيان الاتي اشتغالها على فرد من كل اصل من تلك الاصول وبهذا التقدير لا يتم الاشتغال عليها اقول
لا نسلم ان الثابت اشتغالها على فرد من كل اصل في نفسها تشتمل او لا على ثبوت جنس الحمد تعالى ولا يخفى
ان اصل كل شيء جميع افراد الشفاء وثانيا على تخصيص العبادة بتعالى والعبادة مطلقا ثم جاز العبادة
فهي اصل كل شيء ايضا وثالث الوعد والوعيد لما خوذ من ذكر الانعام والغضب ولما كان الانعام
والغضب مطلقين كالوعد والوعيد لما خوذ من منها مطلقين ايضا فثبت الكلية ههنا ايضا انتهى
ودلالة انتمت وغيره فمقصود على الوعد والوعيد لاسترة فيها ولا اعتبار لانكار بعض المحشين قوله
وسورة الكنز انما هو مجموعها اسم ويؤيد كون مجموع سورة فاتحة الكتاب اسما تاما ويجوز ان يكون
مقتضا اضافة العام الى الخاص والعافية عطف على السورة اذا عطف على المضاف اولى ويجوز ان
كونه مطلقا على الكنز وكذا الكلام في الكافية قوله لذلك اي لاشتمالها على مقاصد القرآن او حدة
معانية التي هي كالجواهر النفيسة المكنونة لانها رزق المعاد والسعداء الابدية فتفي في ذلك
قوله عليه السلام فاتحة الكتاب كنز من كنوز الله تعالى قال فيما من به على رسول الله اعطيتك
فاتحة الكتاب وهي كنز من كنوز عشي اي من كنوز ليس استعان لذكر الطرفين الا ان يجعل
من قبيل قدر زاراه على القم وقيل سميت وافية لانها لا تنصف في الصلوة كغيرها وكافية لانها تكفي
المصلي دون غيره او جعل من كنوز عرش فانها محل ابتداء ظهور وفيه ولذا رفعت الابدية في الدعاء
نحوه وان قبله سجد العرش كما ان الكرسي قبله الكروبيم ولتمثيل عظم ما فيها وتصويره اضيفت الى
العرش وقيل ان من المشابهة الذي استأثر الله تعالى بجله قوله وسورة الحمد الى الظاهر ان مجموع

سلوكي

وجبة اطلاق الكنز عليها بالنظر الى تحقيق المناسبة
بين المصنف له ومن هذا وكذا قوله
في الحديث الشريف لذلك مستنبط

اسم لا الحمد وحده لعدم ورود اطلاق الحمد وحده على هذه السورة وكذا الكلام في الشكر والدعاء وتعليم
المسئلة فهي معطوفة على الحمد والقول بان لا يلزم حذف جزء العلم او العطف على جزء وكلاهما معطوفان
ضعيف اما اولاهما فان هذه التسمية بمعنى الاطلاق لا وضع العلم ولو سلم ذلك فيجوز ذلك عند الامس
من الالتباس كلفه رمضان اذا اشتبهت باضافة السورة الى هذه المصادر في الاحاديث يدفع الالتباس
وايضاً يجوز العطف على جزء العلم المركب الاضافي باعتبار معناه الاصل وفيه نوع بعد نوع والقبول
على الاعراب قياساً مع الفارق لانهم اعطوا الاعراب الذي اقتضاه التعامل في الجزء الاول في مثل هذا
فان الجزء الثاني مشغول باعراب الحكمية حين كونه علماً لا لانهم اجروا مثل هذا العلم مجرى غير العلم
من التركيب الاضافي فلا يلزم من جواز الاعراب في الوسط جواز العطف على جزء العلم قوله وتعليم
المسئلة مقصود ربي بمعنى السؤال اي طلب الهداية المشار اليه بقوله اهدنا وفي الكشف فان قلت
فكيف قال الله تعالى متبركاً باسم الله اقرأ قلت مقول على السنة العباد ومعناه تعليم العباد كيف يتبركون
باسم وكيف يجردونه وكيف يعظفونه وكيف يجردونه وليس زاد عليه ونسئل من فضل اشهر فيكون
هذه السورة تعليم الحمد والتعظيم والسؤال فلا بد من النكتة في التخصيص بتعليم المسئلة ولعل دفع هذا
قال بعض ارباب الحواشي اي تعليم طريق السؤال فان السائل حرمنا هذا ولا نعلم اني عليه ثم ذكر ان
ليس الاله والاستعانة الاله ثم سئل فقدم على سؤال امور يحسن تقديمها على اي تكون سبباً اجابة
السؤال من الملك المتعال فيكون هذا اللفظ اشارة الى اول السورة الى ان هذا المخرج ما يقتضاه من شئ
لا يلزمه فقام قوله لا تشتملها اي السورة عليها اي المسئلة كاشتمال الحمد على الجزء او الكلي على الجزئي ولو كان
المعنى لا تشتمل السورة على كيفية تعليمها وكان اشارة الى السورة من اولها الى اخرها لكان امراً لا تشتمل
مشكلاً قوله والصلوة بالجراي سورة الصلوة او بالنصب عطفها على السورة ان قيل ان لفظ الصلوة
اسم لها بانفرادها قوله لوجوب قراءتها اي لفرض قراءتها كما هو من هذا الشافعي قوله واستجابها فيها هو
من هذا الحنفية اذ المراد بالاستجباب ما ليس بغرض فيتناول الواجب الاصطلاحي وهو المراد بقراءة
المقابلة قيل اي في الصلوة كما هو عند الحنفية فان السجدة والندوب قد يجعل عندهم متناً والواجب السنة
والسجدة المتعارف وبعبارة المداكر الحسن من هذه وهي انها تكون واجبة او فرضية اشترى والمعنى
لوجوب قراءتها اي في كل الصلوة عند الشافعي وفي الاوليين عند الحنفية واستجبابها في الركعتين
الاخرين عند الحنفية فقط بخلاف سائر السور اذ لا وجوب فيها ولا استجباب كذا قيل واستعمل
الوجوب في معنيين ولا يجوز ارادة المعنيين بل فقط الوجوب معاً ما عند الشافعي فلان بمعنى الفرض
فقط واما عند الحنفية فلان المعنى المشهور ولك ان تجعل الوجوب على نوعين قطعي وظني حقيقة
في كل نوع كذا ذكره الامام ابن همام ولا محذور ايضاً لانه من قبيل ذكر العام واردة ما تحته من النوعين
كذا قيل ولا يخفى ان هذا لا يمتشي على مذهب المص فهو توجب لا يرضى قائلاً كذا المص له ان يجمع بين المعنيين
وهذا الحنف مستغنى عنه بما ذكره ولا على ان الاستجباب المصطلح لا يصلح ان يكون وجهاً للاطلاق والتسمية

صحة انما من الظاهر ان هذه السورة فيها
تعليم كيفية الحمد والتعظيم وكيفية السؤال
والسؤال على حاله لان الحمد وغيره
طريق السؤال

منه خبره

قوله والشافعية

قوله والشافعية والشافعية والشافعية ابلغ من الشافعية والحمدية الشريف يدل على صحة اطلاق الشافعية
عليها والقرآن يدل على ايضاً كما اشهرنا اليه سابقاً فاذ صرح اطلاق الشافعية صرح اطلاق الشافعية بطريق
الا والى القول عليه السلام هي شفاء الحمد اي داء حسي اذا قرأ عليه بقلب سليم ولسان صفي وكذا شفاء
الحمد اي معنوي لا تشتملها ما هو شفاء من الحكيمين قوله والسبع المثاني منصوب عطفها على السورة
اي ويسمى بمعنى يطلق لا بمعنى العلم السبع المثاني قوله لانها عند التسمية سبعة ايات بالاتفاق اي باتفاق
الاكثرين المعتد بهم خلاف غيرهم لا يعتد به ذكره في التفسير انها ثمان ايات عند المحسن البصري وست ايات
في قول الحسين الجعفي وقد نقل عن بعضهم انها تسع ايات لكنها لا يجاب لها الفة اتفاق القراء والائمة
الحنفية والشافعية قوله الا ان منهم اي من القراء والائمة من عدم التسمية اية دون انعمت اي دون
صراط الذين انعمت عليهم لوضوح ان الصلة بدون الموصول والمضاف اليه بدون المضاف لا يكون اية
ومع هذه لا يكون مثل هذا الا بجاز مستحسناً وهذا صدر من الزمخشري وتبعه المص قوله ومنهم من عكس
اي عد صراط الذين انعمت عليهم اية دون التسمية وان جعلها جزءاً من الفاتحة ولعل هذا الاختلاف منشأ
من ذهب الى انها ثمان ايات جميعاً للقولين والمص اشار الى رده بان على الاختلاف لا على الاتفاق قوله
وتشني شروع في بيان وجه التسمية بالثمان ايات ولا نهائين اي تكريرة الصلوة وهذا اولى ما في الكشف
من قول تشني في كل ركعة قيل وهي ثمان فاثورة عن غير من الخطاب رضي الله تعالى عنه لانها مؤلفة بان في
بمعنى مع اي يكرر مع كل ركعة ولا يخفى ان لا يدفع الاشكال وبانه بجاز تسمية للكل باسم جزء والداعي
الى الجواز تنبيه على ان الصلوة مع شتمالها اركاناً فعلية واحدة كركعة او ثنتين مجاز تسمية للمطلق باسم
المقيد اي يذكر ويقرأ والنظر مستقر لا لغواي ثنيتين كانته نفسها في كل ركعة او واقعة في كل ركعة
او لفظية في حركتها كما في قولهم هذا مستعمل في وضع اللفظ كذا بمعنى ان مستعمل بحسب الاعتبار والمعنى
ثنيتين في الصلوة بحسب كل ركعة وباعتبار كذا قيل ولا يخفى ما في كذا اوضحه بعض ارباب الحواشي ويجتمل
ان يراد بكل ركعة كل ركعة يمكن ان يكون موقعاً للتكرار فيخرج الركعة الاولى كذا قيل فيكون من قبيل قصر
العام على بعض افراده بقراءة العادة فلا محذور اصلاً اذ هو حقيقة في الباقي مطلقاً على ما اشارت اليه
نقد صاحب المראה ولهذه التكاليفات عدل يلحق الى ما هو صريح في المداكر بحيث لا يرد عليه الا بريد ولا يخفى
ان اطلاق السبع المثاني على هذا الوجه يلزم ان يحدث بعد النزول والتزامه خارج عن مقتضى العقول
قوله والانتزال اي وتشني في الانتزال قيل تشني المقدر هنا بمعنى ثبتت عبرة حكاية عن الحال الماضية
او بقدر ثبتت فيكون من قبيل علفتها سبباً ما بارد ولا يخفى ان تسمية الله تعالى هذه السورة بالسبع
انما يستفاد من قوله ولقد اتيناك سبباً من المثاني فيكون واقعة قبل الهجرة وتكرار النزول ليس
الا بعداً فيكون المعنى على الاستقبال دون الماضي انتهى هذا انما يتم لو تعين ارادة الفاتحة من المثاني
والمص حين هناك وجوباً اخر على ان قوله تسمية الله تعالى هذه السورة بالسبع المثاني انما يستفاد من ضعف
فلاستفادة المذكور على اطلاق غير مسلم وعلى بعض الاحتمالات غير مفيد وان تعلم ان التسمية او ظهور

عن عمرو بن عبد الله بن جعفر بن عبد الله
روى عن علي بن عثمان بن ابيات كذا في صحيح
في التفت كذا في صحيح

وهو قوله في حركتها كذا في صحيح
في غيره كذا في صحيح

روى عن علي بن عثمان بن ابيات كذا في صحيح
في غيره كذا في صحيح

وهو قوله في حركتها كذا في صحيح
في غيره كذا في صحيح

متأخرة عن ثبوتها في الصلوة وعن تكرار النزول لان احدهما وجه التسمية ولا يربط تقدم وجه التسمية على التسمية كافي سائر الاسامي فلا وجه لما قل البعض من ان التسمية مقدمة على ثبوتها ثم يبنى على كون الانزال وتكرار مستقبلا كما وقع صريحا في كلام بعض المتأخرين والشجرة تنبئ عن الثمرة والاسس ما قبل هذا ان المقدور صيغة الماضي اي ثبتت كما ان الحسن كون التسمية بمعنى سميت كما وقع في بعض الجارية في مثل هذا وشار اليه من قال وجه تسميتها بالسبع المثنى وكذا في سائر المواضع فان النص حاك عن التسمية الماضية فلا ولي اما تسميتها فلانها او سميت لكن التسمية لكونها امر مستمر اعبر عن المستقبل تنبها على ذلك انه ان صح انها نزلت الى اي ان صحته تكرار نزولها مشكوك فيها اذ لا دليل عليه يفيد اليقين فلا يجوز ان يكون وجه التسمية ايضا لانه فرعها ولهذا اقره وضعفه فلا كان كون الشك في التكرار محتمل ان يكون النزول في المدينة فقط كما هو قول مجاهد او في مكة قال رحمه الله وقد صح انها مكينة الى زوال القول بمجاهد اذ يلزم من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان في مكة يصلي بغير الفاتحة ولا يرضى به العقول السالبة حتى ينظر عن الحسين بن الفضل ان لكل عالم هفوة فلهذا حقق مجاهد انه مفرد به والعداء على خلافه وقيل نزل بعضه في المدينة انتهى ويرد عليه ما ورد على مجاهد من ان ذلك البعض الذي نزل مكة ومدينة غير متعين وتوجيه البعض بقول مجاهد بان لا يتكرر نزولها قرايا والنزول وجها متلوا المستلزم القرآنية برب عليه ان قوله تعالى فقرأوا ما تنسم من القرآن يقتضي ان يتلو القرآن في الصلوة ولا يكتفى بغيره وان كان وجها متلوا على ان ثبوت وجي متلوا غير القرآن غير معلوم في الشرع ومجرد تجويز العقل غير كاف بل يروى الى مفسدة والوجه الذي اشارت اليه كقوله عم ان روح القدس نزل في روعي الحديث لا بعد وجي متلوا ولو سلم فلا يكتفى به في الصلوة لاذكرنا وان كان الوجه بعض الحشيش فانه لا بعد فيه فانه لا بد من التزام ذلك لم يقل نزولها مرتين والايضا من القول بكون الفاتحة سورتين من القرآن واللازم ان يطل الاجماع انتهى فانه تعلم ما في الالتزام المذكور من النظر قول والايضا من القول بكون الفاتحة سورتين غير تمام الامر الى ان الغاضر الجلي اجاب عن الاعتراض على تعريف الرسول بان الرسول ثلث مائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعه فلا يصح اشتراط الكتاب في الرسول بانه يمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كالفاتحة انتهى فلما لم يكن الكتب المتقدمة متعددة زائدة على المقدار المذكور يتكرر النزول فعدم كون الفاتحة سورتين يتكرر النزول اولى اذ انقياس على الايات المذكورة في سورة الرحمن قياسا مع الفارق فان كل واحد منهما مسبوق لمعنى مغاير للمعنى المراد من السابق واللاحق كما لا يخفى على الناظرين في تفسير النص هناك وكذا الكلام في سورة المرسلات واما سورة الفاتحة فلعل الحكمة في نزولها ثانيا مع كون المراد اوقافها عظيمها والترغيب على مداومة قراءتها في عموم الاوقات لا سيما في الصلوة والمكي ما نزل قبل الهجرة والمدي ما نزل بعد هجرة نزل بالمدينة او بالمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او سفر من الاحجاز وهذا هو الاصل في القول والقول الثاني ان المكى ما نزل بمكة ولو وجد الهجرة والمدي ما نزل بالمدينة وعلى هذا ثبت الواسط في نزولها بالاسفار لا يسلطون عليه مكى ولا مدي والثالث ما وقع خطا بالاهل مكى ومدي ما وقع خطا بالاهل المدينة كذا انفرد عن الاتقان

ابن كثير

على انه توقيفي وانما ذكر في السورتين بعد ايات بطريق السمع والادراك الفاتحة

والمراد هنا المعنى المشهور والنسبة بين المعاني ان الاول اعلم منها مطلقا والثاني والثالث اخص منه مطلقا وبين الثالث والثاني عموم من وجه وفي المعنى الثالث ايضا ثبتت الواسطة لكن بغير الوجه المذكور في الثاني قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثنى لما في الصحيح البخاري عن ابي سعيد الخدري انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا علمتكم سورة هي اعظم سورة في القرآن قال الحمد لله رب العالمين هي السبع المثنى والقرآن العظيم اوتيه وبما فيه ولا فسر النبي وم السبع المثنى بسورة الفاتحة علم ان المراد به في الآية المذكورة هي السورة الفاتحة قوله وهو ان قوله تعالى المذكور قوله مكى بالنص اي بالاشارة على ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما فان للوقوف في امثلة حكم المرفوع كما في الاتقان وقد نال ذلك بان الفاتحة مكينة مدتهب على ابن عباس وقتادة وانما ابن كعب وعليه جمهور من بعدهم من العلماء ولما ثبت كونها مكينة بهذه المؤيدات لا وجه لا قيل من ان هذا معارض بما روى النسائي باسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان السبع المثنى هي السبع الطوال اعني السور من اوائل البقرة الى آخر الاطراف ثم براءة وقيل يونس على ذكره الشيخ شهاب الدين بن حجر في فتح الباري فان للوقوف في امثلة حكم المرفوع اما اولها فلان الموقوف وان كان في حكم المرفوع لا يقاوم المرفوع واما ثانيا فلان رواية البخاري ارجح واما ثالثا فلان كون المراد به سورة الفاتحة مؤيد بما ذكرنا حتى يكاد ان يكون محققا على كنهه بدعي المعارضة ولذا مرص النص في تفسير هذه الآية ما سوا هذا الاحتمال واما قول بان مجرد كون الآية مكينة لا يستلزم كونها نازلة بمكة قبل الهجرة الى المدينة فمرفوع بان المراد هنا كما سبق اشهر الاصطلاحات فيستلزم كونها نازلة قبل الهجرة وما وقع في التفسير من ان سورة البقرة مدنية الاية منها نزلت يوم النحر في منى في حجة الوداع فبنا على الاصطلاح الغير المشهور وهو ان يكون المكى ما نزل بمكة والمدي ما نزل بالمدينة وما نزل في غيرها خارج عنها واسطة بينهما وتجويز كون ايتان في الآية الكريمة من قبيل وادى اصحاب الجينة احتمال الى عن دليل فلا يجاب نعم ثبوت كون الفاتحة مكينة بهذه المؤيدات لا ينافي نزولها مرة اخرى في المدينة لكن لا بد من بيان ذلك لئلا يولم ثبت عند النص ولذا لم يرض به وعرض بهذه الاستدلال رد قول نزولها بالمدينة فقط لان نزولها مرة اخرى ثم قوله بالنص ساقط من بعض النسخ وعلى تقدير ثبوتها فالمراتب الاثر كما مر فانه بعض الاقاضي من ان المراد بان ما قبل وما بعده الى اخر السورة اي السورة المحررة حق اهل مكة ضعيف اما اولها لانه استدل بالمعقول المستنبط من المنقول ومثلا هذا لا يجد نصا واستوضح بالبرهان التامع المقتبس من مشكاة انوار قوله تعالى لو كان فيها آية الاية واما ثانيا فلان قوله ان ما قبل وما بعده في حق اهل مكة لو سلم كونه في حق اهل مكة لا يستلزم كون الآية مكينة كما هو توضحه وتجوز كون معنى كلامه على اصطلاح ثالث يؤدي الى تحييط الاصطلاحات في التقريرات وبعد تبين ان مراده بالمكي والمدي على الاصطلاح المشهور لا وجه لكل كلامه على الاصطلاح الغير المشهور قواهي من الفاتحة التي جزء منها وان تختلف في النهاية تامة وبعض اية وما ثبت في الكتب الفقهاء فهو ان البسطة جزء من كل سورة في صحيح قوليه وانما لم يتعرض لذلك لان الدليل المذكور انما ثبت جزئيتها من الفاتحة قيل وجزئيتها من غيرها انما ثبت بالقياس عليها اذ الفرق حكم انتهى في ثبت التعرض في الجملة في قوله اقوال

اشارة الى ان المراد النص ليس بالاصطلاح ابدال اصول بغيره الذي قال صاحب الزكاة وقد ضاع النص على مطلق اللفظ اشتغال القول على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال ويعلق ايضا على اللفظ القران والحديث

مسألة

عشرة الاولى انها ليست اية من السور اصل الثاني انها اية من جميعها غير مبررات الثالث انها اية من الفاتحة دون غيرها الرابع انها بعض اية منها فقط الخامس انها اية فذلت لبيان رؤس السور
 يتنمنا وللغسل بينها وهذا وان ارتضاء متأخر والخفية لا نظير له اذ ليس لنا قرآن غير سورة ولا بعض
 منها السادس ان يجوز جعلها اية منها وجعلها ليست منها بناء على انها انزلت بعضها منها مرة ولم تنزل اخرى
 لتكرر النزول استقلا او لمدايسة جبرائيل عم في كل عام وهكذا سائر القرآن وهو المشار اليه في حديث
 انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف وهذا غير ما كان ابن حجر يرضيه ويقرر في درسه ويدفع
 الاعتراض بان القرآن قطعي التواتر فكيف يصح اخبارها ونفيها بدونه فيقول اخبارها ونفيها حينئذ متواتر
 وقد نقله القراء كابن شامة وغيره واطنب في تحصيله السيوطي حواشيه فان قلت لو سلم هذا في
 على سائر المذاهب الجهر بها وعدمه ولا قل له وايضا لم يجهل في وجوه القراءات اختلاف في الايات بل في
 وحديثها ووقع في بعض جوف المعاني وهذا سر التعبير عن القراءات بالاحرف في الحديث ونقلها وتقليدها
 ان انرفع به الاعتراض بان قرى بالبسملة في السبعة وهي متواترة فيما عدا الاداء فكيف يصح تركها
 هذا غير وارد كانه يجوز ترجيح احد المتواترين ولم يبلغ غيره مرتبة مع تواتر كانه وجوه القراءة السبعة
 وكونه خلاف المعروف بعده ولا يبطل والسابع انها بعض اية من جميع السور كما نقل السيد والثامن
 انها اية من الفاتحة وجزء اية من السور والتاسع عكسه والتعاشر انها اية فذلت وانزلت مرارا وعلى
 هذا اختلف الاراء وبنوا عليها فضلا ووصلها وتركها في كثير وعاصم والكسائي يعتقدون ان البسملة
 اية من كل سورة الفاتحة وغيرها وقرأ المدينة وابو عمرو ورونها اية من الاواخر وحمزة يراها اية من الفاتحة
 فقط كما لا يجبري والمص سكت عن سائر السور فلا ينافيه ان قرأ مكة ومن تبعهم ذمها الى انها
 اية من كل سورة مصدرها وكلامه شامل كونها اية وبعض اية انتهى وما اعترض به بان ما ذكره
 متأخر والخفية بان لا نظير له اذ ليس لنا قرآن قد فوج به لكانت نازلة لتفصيل بين السور فكيف
 يكون بعضها منها وما عدم كونها سورة فلكون السور اقلها قلت ايات فالمتبع ان يكون قرآن ليس
 سورة ولا بعض اذا كان نزوله لذلك الغرض قال الله تعالى فاستلوا اهل الذكوان كنتم لا تعلمون وما نقل
 عنه قدس سره من قوله واما البسملة فاختلاف فيها بتحقيق بلا شبهة الا انه كونها اية من كل سورة او كونها
 اية لا كونها من القرآن في اوائل السورة اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم اشتري تحالف لما كان حصة
 المرأة من المالكية تنفون بقرايتها واما الخفية فالمشهور من قدامهم انه ليس بقرآن الا ان متأخرهم
 الى ان الصحيح من مذهب الى حنفية رحمه الله تعالى انها اية فذلت من القرآن حتى قال في حقه وقت الشبهة في
 في اوائل السور تمنع الاكفار من الطرفين ولو كان ما ذكره السيد مستند في الكفر على المنكر ولا علم من جهة
 واما الاشكال بان التسمية في سورة النمل من القرآن ام لا فان اية من القرآن بوجه فوضع هذا الاتفاق ما يحتمل
 الاختلاف في ان ما في اوائل السور من القرآن ام لا فان اية من القرآن او بعض اية اذ كتبت في موضع
 اخر من المصحف او قرئت لا يخرج عن كونها من القرآن فضعيف جدا اذ لم يذهب احد الى ان ما في اوائل السور

فيقول اخبارها ونفيها حينئذ متواتر وفيه بعد في دفع المص
 حمل القواطع على المعاني التي كانت في وقت وقوعها في كل المص
 سورة قوله تعالى ولا يلتفت منكم احد الى امر الا ان الله لا يفتي
 لا يصح حملها على المعاني التي كانت في وقت وقوعها في كل المص
 من القواطع فكيف يقال ان التواتر وقع على التواتر والاشياء ليست
 شغوى كيف يتجاسر احد على شغل هذه المعاني المأثورة الى التواتر
 لم يردى عند التام الى الامر باعتقاد التفتيش فانتهى اذا كان
 متواترين يجب اعتقادها بثبوت قرآنية وعدم قرآنية بالتواتر
 وهو ما يقيد اليقين ودليل اكثر احكام الدين

في كلام عليه قدس سره
 ان البسملة خبر بين
 ام لا

بعينها في سورة النمل وكيف لان ما في سورة النمل منقول متواتر او منكر كما في سورة النمل
 غير كاف اتفاقا واختلاف الائمة في نزولها فخرج من اثبت كاشافي ومنهم من انكره كالامام مالك والقياس
 على تكرار في اياتها بكمالكاذبان واه سحيق فان متواتر تكراره بخلاف البسملة والفظ من اشتباه اتحاد
 اللفظ حتى قال المتوهم فلو قلت سورة الفاتحة متقدمة في النزول على سورة النمل ما تقول في ما وقع في
 اوائل سورة نزلت بعد سورة النمل انتهى وراية لا يخفى على ذوي النهى اذ قلنا ان يقول ان ما وقع في اوائل
 سورة نزلت بعد سورة النمل اذ لا خلاف على الفصل في الجواب عن اخره ولم يدرك ما اورد وما
 هو جواب قوله وخالقهم قراء المدينة وكذا لو انها ليست من القرآن سوى البسملة في سورة النمل وروى
 عن مالك لا ينبغي ان يقرأ في الصلوة لا سرا ولا جهرا قوله وقها في أي المدينة والبصرة والشام
 وهذه النسخة موافقة لما في الكشاف واعتراض البلقيني بان يقتضي اتفاق اهل المدينة عليه ليس كذلك
 فان جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كابن عمر والزهدي وغيرهم يرونها اية من الفاتحة
 وغيرها فكان المص قصد دفع ذلك وقول وقها في أي المدينة رجوعا الى البصرة والشام
 فقط لكن برده على ان بعض النسخ من نسخة الجمع ما يرد على ما في الكشاف والتقصي عند الجمع بناء على اكثر
 فقهاء المدينة ينكرون قرآنية واسند الخليفة اليهم اذ يقول الاول مختار المص قوله وما لك يومئذ فقها
 مدينة وكذا الاوزاعي والتفتيش على انها وعقل قد رها فرد ذكرها والاوزاعي هو الامام عبد الرحمن
 الشامي منسوب الى الاوزاعي وهي قبيلة من همدان ولكونه علما لم يغير في النسبة من الجمع الى الواحد واذ
 في الاصل جماعة مختلفة من الناس قوله ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى رحمة واسعة اي لم يصرح فيه
 اي في شأن البسملة بشئ من الاثبات والنفي من كونها من السورة او لا فعلم ان مرادهم من فقهاء كوفة
 ما عدا الى حنيفة ويؤيد ما قلنا اتفاقا من ان مراده بفقهاء مدينة ما عدا المخالفين على نسخة فقهاء الجمع
 فيلزم رد على العلامة حيث جزم بان مذهب الى حنيفة رجح ان يكون التسمية قرآنا اذ لا يتجه الجزم
 على تقدير عدم تنصيصه انتهى والنظر من كلام المص ان الظن ان التسمية ليست من السورة اي من
 سورة الفاتحة عند دون كونها من القرآن فيوافق كلام العلامة حيث اثبت قرآنية ونفي كونها من
 السورة ثم ايد المص هذا بقوله وسئل محمد بن الحنفية عن السؤال والجواب يؤيد ان النص من الامام الى حنيفة
 لم يتحقق وان البسملة من القرآن عند اذ هو من تلاميذ الامام والظاهر نقل من خفي نقل ان قوله ما
 في كل مسألة مروى عن ابيها كانه في البحر بحث تكبير التشريق وايضا قيل ومن عادة ان ما يقول من غير
 نسبة الى نفسه الى ان يوسف بن زوقول انه حنيفة وصرح الزاهدي في باب سجود السهو بان يلزم
 يلزم السهو بتركها كما في البحر الصحيح ما جئنا اليه المتأخرون دون المتقدمين كيف لا ولولم يكن من القرآن يمنع
 قرآنية الصلوة كما منع الامام مالك بل روى وجوبها في كل ركعة كما صحح الزاهدي في شرحه والقيية وتبعه
 ابن وهبان ولو كان ضعيفا كما في البحر كانه في شرب لا في الجهر لا خلاف في سنية قرايتها واما قرآنية
 امين فيها مع عدم كون قرآنا فتثبت بالخبر الشريف كما رواه المص هناك فلا اشكال به فقد بان من هذا

ان من سورة الفاتحة ما هو ظاهر الكلام فيها
 فالامام لعبد الله بن مسعود في ما لم يستفاد
 من

التقرير ان القول بان عبارة النص يشتمل القولين ليس بتمام قول فظن الفاء للسببية فان عدم
النص سبب الظن المذكور في الجملة اذا اصررت الحكم عدمه حتى يتبين ثبوته فاذا لم ينص بشئ فظن
انه باقيا على اصلها الذي هو عدم كونها من السورة اولى من الظن بخلافه كونها مكتوبة في اولها
للفعل من السورة والاشعار بتمام سورة وقوله بعدم الجهر بها في الفاتحة وكراهة قراءتها اول
السورة عند ضمها بالفاتحة يؤيد الظن المذكور في الظن المذكور في الجملة فانه اذا كان عدم النص
لا مدخل في ذلك لانه مستقر فيه فالفاء فظن للسببية وحملها على التفرع خلاف مذاق الكلام قال
المحقق في شرح التلخيص واما قوله تعالى قل للذين امنوا يقيموا الصلوة فلان الشرط لا يلزم ان لا يكون
على حصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه وان كان متوقفا على شئ آخر بخلافه لو كانت صحت
صلواتكم انتهى ولا ريب في دخلية عدم النص في ذلك الظن الا يرى انهم كثيرا ما ينفون الحكم بعدم النقل
ويقولون لو كان كذلك النقل اليها لم ينقل فلا يكون كذلك ولعل هذا مراد من قال ان عدم تخصيصه بشئ
منها مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة سبب لهذا الظن انتهى ولا ريب ان هذا هو
مفالات في حجة تنجيب من الظن من الماهر وان كان منهم من تمسك بمفهوم المخالفة بانه قد
ومعبر في عبارات المصنفين مع انه مختص بالافاظ ولا كلام من الامام هنا قوله ولم ينص حكاية
سكوت عن بيان حكمه ومنهم من تصدى للشرح والرجوع الاجماع السكوني حاله كذا ومنهم من جعل فظن
مرقوعا خبرا عن ان قد مر بيان ان عدم نص الامام في كونها جزء من الفاتحة ولا في سائر السور
لا في قرائتها فلا اشكال اصلا بل لا تعرف وجه انكار قدماء الحنفية قرائتها مع قول الامام محمد بن
الدفين كلام الله قوله ما بين الدفتين الدف والدفة بفتح الدال المهملة وتشديد الفاء الجنب
من كل شئ ودفنا الصحف جانبا جلد المشتمل والمعنى ما بين دفتي المصحف على ان الامام للعهد مشتمل
بين الامام او عوض عن المضاف اليه والمراد بالمصحف مصحف عثمان رضي الله تعالى عنه وهو المسمى بالام
وما يستنسخ منه والمراد بكلام الله تعالى اللفظي المؤلف من السور والايات قال العلامة الشافعي
في شرح العقائد التحقيقية ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافي
كونه صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق
ليس من تاليفات المخلوقين انتهى ولما قال محمد بن ابراهيم من كونه قرائنا قيل لم تسرها ولم يجب
اشارة الى انه امر تعبدى لا ينبغي الخوض فيه كما قيل القوة الشبهة في قرائتها في اول السورة
او يعلم انها ليست بآية من اول الفاتحة فان المتعين في حق الامام الجهر بالفاتحة والسورة في
في الاوليين دون القرآن ما سوى الفاتحة والسورة لم يجزها تفرقة بين ما ثبت قرائته قطعا
وكيف جاحده جزءا وبين ما ثبت الشبهة القوية في قرائتها من الائمة تأويلا وهذا اولى ما قبل الحقت
بالاثر والاصل فيها استحباب الاسرار فانه يورث دهشة لاولي الابصار قوله لنا احاديث الاجابة
جمع حديث على خلاف القياس فيلزم جمع احادوته ومنها المعنى على الاول فلا يكون جمع احادوته

والاجماع يتوقف على جهة عصره فلو سلم اتفاق
فقهاء كوف ما سوى الامام فاختلاف قراءته
والبيضة والشام وقدماء قرايع من الاجماع
في تصدي هذه البحوث ضعيف جدا

قوله منها

قوله منها ما روى ابو هريرة رضي الله تعالى عنه اعترض عليه بانه موقوف على انه هريرة بن كزاد روى
عن ابى بكر الحنفي والمصنف ان يجب بانه وان صح الوقف لكنه قد تقررت مرفوعيته بطريق اخر كما نقله
الامام الواحدى وغيره من اهل الحديث اخبرنا ابو عبد الله الى ان قالوا عن سعيد بن ابى سعيد
المقبري عن ابى هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلعم الحديث ولو سلم موقوفيته
لكنه في حكم المرفوع فان ما لا يعرف بالرأى ويتوقف على السماع في حكم المرفوع كما ثبت في اصول الحديث
وهنا كذلك واعترض ايضا بانه في سنده عبد الحميد بن جعفر وقد ضعفه ابوسفيان فيكون الحديث
ضعيفا واجيب بان هذا القدر من التضعيف لا يقدح في الحديث لجواز ان يكون لضعف حفظ
الراوي مع كونه من اهل الصدق والذيان وقد صرحوا بان مثل اذا جاء من وجه اخر من ذلك
الضعف وقد اخبرنا براهمة التعلبي باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعاً من المثاني المكية فأتتكم بها كلها الا انها من السابعة
قال بسم الله الرحمن الرحيم واعترض ايضا بانه معارض بما روى عن ابى هريرة انه قال قال
رسول الله صلعم قال الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدى نصفين ولعبدى ما سئال
فاذا قال عبدى الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدى عبدى الحديث واجيب ايضا بان في
العلامة عبد الرحمن وقد ضعفه يحيى بن معين وغيره ونوقش ايضا بانه خبر الواحد والمسئلة
ما يطلب به اليقين هذه الشبهة قوية اذ القرآن انما ثبت بالتواتر كما هو المشهور في المرات
وقال مالك والشافعي لا يجوز العمل بقراءة الشاذة مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره انتهى
فذهب الشافعي ان التواتر شرط في القرآنية ولو لم يتصداقنا الاعتراضات المذكورة واكتفوا
لكان اولى واقل مؤنة والعجب من القريظي انه قال المسئلة اجتهادية ظنية لا قطعية كانه بعض
الجملة من المتفقين وهذا اجراء عظيم على من حوزة منصبه جسيم واما الجواب بان التواتر كونه
منه الامم عند الله لا يجاز بنوعه وقرائته واما كونه جزءا منه في بعض معين فليس متواترا والامم
الاختلافات فيه وتحقيقه كما في تفسير السمين المسمى بالوجيز فضعيف جدا اذا لا يجاز بنوعه انما
يتحقق بجزء معين مقدار قصر سورة فاذا لم يشترط التواتر في جزء معين اشكل الامر جدا فانه
يستلزم عدم كونه نوعه متواترا اذ لا وجود له الا في ضمن جزء معين وللعقل بانه شرط
في بعض معين دون بعض فمع عدم انفرادها من كلامه يلزم منه الترجيح بلا مرجح والجهالة
في ذلك البعض ولا محيص عن هذه الشبهة الا بان يقال التواتر في كل جزء منه شرط ثم قال ان
الاحاديث تدل على ان البسملة آية من الفاتحة هي متعاضدة محصلة للظن القوي بكونه قرائنا
والمطلوب هنا الظن لا القطع خلافا لانه بكر الجا قلا في بحيث قال لا يكتفى هنا بالظن وينتفع
على الشافعية قال كيف يثبت القرآن بالظن والحكم عليه الغرض والامام الدليل على الاكتفاء بالظن
فيما نحن فيه كحديث كان النبي عليه السلام لا يعرف ختم السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم

ضعيف جدا وفي هذا البحث
كلام يعرف باننا

والقاضي معترف بهذا ويأول على انها كانت تنزل ولم يكن قرانا وليس كل منزل قرانا قال
 الغزالي ما من منصف الا ويستبرئ هذا التأويل ويضعف انتهى مراد القاضي ابي بكر ان كانت
 تنزل وثبت نزولها بالاخبار الاحاد ولم يكن قرانا اذ القران ثبت بالتواتر وهو لم يوجد في
 وليس كل منزل قرانا بل المنزل المتواتر قران وقوله لا يكتفي هنا بالنظر قرينة كمنار على علم ما ذكرنا
 من منصف الا ويستصوب هذا التأويل فان هذا هو الاخرى بشأن انوار التبريل واما قوله لا لم يسمع
 الاختلاف في جواب ان القران السبع منها ما يختلف بخطوط المصحف وهو المسمى بحجر اللفظ نحو ما
 ملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقيل لا اذ كالمالة وتخفيف الهمزة والتخفيف ونحوها
 فقليل كما متواترة وفصل بعضهم فقال ما هو من الجواهر متواترة وما هو من قبيل الاداء لا يشترط
 في التواتر واما الاختلاف الذي لم يبلغ مرتبة التواتر فلا يعطى له حكم القران وقيل اقول هذه
 اصولية اختلف فيها وحاصلها انه هل يكفي فيما نحن فيه النظر لان التواتر انما يشترط فيما ثبتت
 في انما على سبيل القطع كغيره من القران فاما ما ثبت قرانا على سبيل الحكم فيكون فيه النظر كما مر من الغزالي
 ومعنى كونه على سبيل الحكم ان حكم القران من الكتابة بين الدفتين ووجوب القراءة وهو الاصح
 عند الشافعية وذهب الخنفية الى ان كل ما يسمى كذلك فيثبت استيفاء ذلك انتفى القرانية والشافعية
 يختلفون في هذه المسئلة فمن ذاهب الى المنع على الاصح عندهم ومن ذاهب الى التسليم شرع الثبوت
 موجبة لان اثباتها في جميع المصاحف في معنى التواتر وانما لم يتواتر تسميتها قرانا واية بالنظر عند
 عليه السلام اذ لو تواتر كفر جاحدا وهو لا يكفر بالاتفاق ولا ضير فيه اذ لا يلزم من انتفاء تحقق
 انتفاء وهو المسمى لهم انتهى وفيه اضطراب اما اوله فلان ما معنى ما ثبت له قرانا على سبيل الحكم
 ولم يكن قرانا على سبيل القطع وقد نقل عن الشافعي ان التواتر شرط في القران وتقسيم القران
 الى قسمين مما يجر العقول ويذكر الفحول وان صح عن الشافعي رده هذا التقسيم فهو محمول على كفا
 جاحده كلمة غير البسلة وعدم اكفاء كلمة البسلة سوى سورة النمل لا على كونه قطعي وغير قطعي
 فانه مخالف لا نقل عنه فان عدم اكفاء جاحده لا يكون غير متواتر عنده بل شبهة قوية للامام
 كما تنصرف في الاصول واما ثانيا بان قوله وجوب القراءة لا يلزم ذلك اذ وجوب القراءة ثبت
 بقوله فاقرءوا ما تنصرونه فكيف يجب اي يفرض قراءة ما لم يثبت قرانية قطعا مع ان دليل
 الوجوب يقتضي قراءة ما ثبت قرانية بالتواتر واما ثالثا فلان الاختلاف المنقول من ائمة
 الشافعية ان البسلة في اول السورة هل هي من القران ولا فيه قولان او هل هي كونه في اول
 سورة اية برأسها او بعضها في قولان قال الامام الغزالي حمله تردد الشافعي على الاول اصح
 كما قيل لا انه لم يكن في ما نحن فيه الظن واما رابعا فلان قوله وذهب الخنفية الى قوله فيثبت استيفاء ذلك
 انتفى القرانية مذهب مرجوح عند علماءنا والمختار القرانية اختارها ائمتنا المتأخرون قوله
 وقول ام سلمة رضي الله تعالى عنها من امهات المؤمنين وسلمة بفتح السين الماملة واللام المفتوحة

واختاره ابن ابي حنبل واكثر المحققين كذا
 في المراتب والبسلة من قبيل الجواهر المتواترة
 شرط فيها

والميم قبل حديث ابي هريرة رضي الله عنه الطبراني وابن مروية والبيهقي وصحح الدارقطني ما يفيد معناه
 وحديث ام سلمة لم يثبت بهذا اللفظ وانما الوارد في طرق ائمة البسلة اية وصحح البيهقي بعض
 طرق وتفصيله في حاشية السيوطي وقد طعن الطحاوي فيه بان رواه ابن ملكة ولم يثبت سماعه
 منها مع انه روى عنه ما يخالفه واجيب بان حكم الاتصال تابع ادركها وعدم السماع خلاف الاصل
 وقد روى الشيخان ما يعارضه من حديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتح القراءة بالحمد لله
 رب العالمين وما قبله بان معناه يفتح القراءة بهذه لانه علم لها خلاف الظاهر وقد رواه احاديث
 كثيرة تؤيده وقد حمل النفي الوارد على نفي السماع والجهر وقيل ان عليا رضي الله تعالى عنه كان مبالغا
 في الجهر خشد بنو امية في المنع منه ابطلا لا لاثارة واضطراب رواية انس رضي الله عنه لا بسبب ان يكون
 لحوف بني امية ولا يخفى فساد ما فيه من سوء الظن بالسلف وقول الدارقطني لم يصح الجهر
 حديث يستشهد على فساد ما قبله من ان الخلاف في التسمية بنفي تواتر فلا بد من القول بعدم
 جزيئتها حتى يكون القران متواترا رد بما في النشر من ان هذا الاختلاف كاختلاف بالزيادة والنقص
 ولكنها عند الجهر ليس لها حكم القراءة في جواز الترك احتياطا لمحصل الخروج من فرض السلق بقينا
 انتهى وقد مر الكلام فيه فذكر كثر تدبروا البعض في نسخة الخنفية ان مراد الطحاوي هو ان مقتضى حديث
 البيت ان كان مقصود ام سلمة بالاذن كيفية قراءة النبي عليه السلام لا كيفية مقروء فلا يتعلق حكم
 خصوصية الفتحة والبسلة غرض حتى يكون دليلا فلا نسلم ان اللفظ كناية تدل على البسلة بخصوصها
 انتهى قد سبق منا ان مشايخنا لو اكتفوا بالرد ان خبر واحد لا يفيد القرانية فضلا عن جزئية الفتحة
 وانما يفيد انها في تفصيل كسائر الاثار كان اولي في الفاتحة في اشتغال جرح ما روى الحديث والجواب
 عنه واثبات العدالة له فندبر في العقل تحريم قوله ومن اجل ما اى من اجل الروايتين او الحديثين
 وفي بعض النسخ ومن اجل ما اى من اجل ما ذكر من الحديثين اختلف اى وقع الاختلاف بين الشافعية
 في انها اية برأسها اختار بعضها بناء على الحديث الذي رواه ابو هريرة رضي الله عنه ام ما بعده كما اختاره
 بعض اخر منها بناء على حديث ام سلمة رضي الله تعالى عنها بعد اتفاقهم على انها جزء من الفاتحة كما مر فعلم
 البعض بحديث الاول والبعض الاخر بالحديث الثاني المرجح لاحلهم ان قيل الحديثان متعارضان
 فكيف يصح العمل بهما اذ لا يمكن الجمع بينهما ولا يجرى فيه النسخ لجرمالة التاريخ اجيب بان ام سلمة فهمت كونها
 بعض اية من الوصل والوقف على رب العالمين وهو لا يدل على ذلك مع ان حديث ام سلمة لم يصح بهذا
 اللفظ كما في الاتفاق انتهى وما فهم منه ان حديث ام سلمة رضي الله عنها حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه
 ويرد عليه بان وجه الاختلاف المذكور ان المجتهدين تمسكوا بالاحاديث يرى تعارضها فيها فرج
 احداهم بعضها منها والاخر رجع بعض الاخر منها والجواب ما اشترنا اليه من ان كل فريق يرجع عنده احد
 الحديثين المذكورين فلهذا دون الاخر فلا تعارض ولا ثبت جزئية البسلة من سورة الفاتحة
 والاختلاف فيها ثبت جزئيتها فيما عداها والاختلاف فيها ايضا اذ الاختلاف فيما عداها متفرع عن الاختلاف

والله اعلم بصدق الحديث ما صح ان يروى في فتح معالي الآثار
 وجود رواه عن عبد الله بن ملكة عن علي بن ابي حمزة
 عن قراءة النبي صلى الله عليه وسلم فثبت بذلك قراءة مقسمة جزئيا
 فقالوا معنى هذا ان قراءة النبي صلى الله عليه وسلم مقسمة جزئيا
 عن ام سلمة نعتت ذلك في رواية النبي صلى الله عليه وسلم كسائر
 القرآن كيف كانت وليس في ذلك دليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 كان يقرأ باسم الرحمن الرحيم منته

والمحقق في الإجماع أو قد ذكر في العارفين
 أنه روي أن ابن مسعود رضي الله عنه جثى متروكا
 فيكون الفاتحة والعوذتين من القرآن لكن الحق عدم
 تلك الرواية كيف وقد ذكر الفقهاء أن من الخرج القرآنية
 المعوذتين والفاتحة يكفر كذا قيل في الخلاصة روى
 عن ابن مسعود روى في كعب أنها قال لا يستأد
 من القرآن رجال بعض المشركين يكفر لا يعقد
 في صحيح القول الأول أنه لا يكفر بالجماع المتأخرة
 لا يرفع أي خلاف في الصدر الأول كذا في صحيح مسلم
 في الحديث الأول ونفهم من قول القائل يستأد
 الأثبات في أول السور جميعا وليس كذلك

فيها كذا قيل ولا يخفى فيه إذا ما التفتع غير مسلم ادعى أقوال كثيرة كما مر بيانها في الأول أن يقال إن من
 بين ما هو المختار عند من الأقوال المنقولة عن الشافعي وهو أن البسملة جزء من الفاتحة ولم يترخص
 فيما عداها كقراءة الاختلاف فيها وبيان أنه يؤدي إلى طول الكلام ويجعل عند الأفهام فلا يقال هنا لا فائز
 بالفصل إذا ثبت الجزئية والاختلاف فيها ثبت ذلك فيها عدا قوله والجماع أي لنا ثانياً في إثبات
 كونها من القرآن الإجماع القول والفعلي إلى الأول أشار بقوله على أن ما بين الدفتين إلى وأشار
 إلى الثاني بقوله والوقوف إلى ما كان مطلوب المصنأثبات جزئيتها من الفاتحة ورد منه بغير الخلفين
 على عدم كونها من القرآن كما ذهب إليه مالك وقدماء الخفية أثبتت أو لا جزئيتها ثم حاول رد
 الخلفين بقوله ولنا الإجماع وقدم الأول لكونه مقصوداً أصلياً والوجه الأول وإن استلزم
 اثبات قرآنيته لكان لم يكتف به أما لدرجتها أو لاثبات قرآنيته في أول السور جميعاً وقيل والليل
 الأول وإن كان مستلزماً لاثبات القرآنية إلا أن هذين الدليلين أقوى انتهى ولا يخفى أنه مستلزم
 لاثبات القرآنية الكاشفة في أول الفاتحة وأما بالنسبة إلى ما عداها فلا والمشهور من مذهب القرآنية
 في أول كل سورة لا توجد ما قدمنا والاعتراض بأن أسماء السور وكونها مكبة أو مدنية وعدد
 الآتي ما بين دفتي المصحف مع أنها ليست بقرآن مدفوع بان المراد ما بين دفتي المصاحف المتقدمة
 في زمن الصحاب وتلك الأشياء ليست موجودة فيها كذا قيل وفيه لأن المصاحف المذكورة أن كانت
 المصاحف المتداولة فيما بيننا فالأولى ذكر تلك المصاحف والآخر أن يعلم الإجماع على ذلك ولعل
 لهذا قال المحجب ولو سلم أن المراد المصاحف المتداولة فيما بيننا لما راد ما بين دفتي القرآن
 وهذه خارجة بالاتفاق كما مر في المصاحف الحديثة كما ذكره القرطبي وغيره ليس فيه
 احتمال القرآنية ولا قاله ولعلنا ميزها عنده اللون أو الخط أو غيرها معاً وقد كتبوا التسميات
 بغير القرآن وخطه في التفاوت نادراً لا يجيبه فيقول النووي في شرح المذهب في البسملة وجهان
 أحدهما أحدهما أن اثباته على وجه الظن والثاني على وجه القطع لكن اعترض على الأول القاضى بآج
 الدين منهم بأن لا ندعى نواتها إلا أن فائزاً لم يثبتها إنما ثبت لها ما من الشافعي فلعلمها نواتها
 عنده دون الخلفين ورب متواتر عند قوم دون آخرين وفي وقت دون آخر إذا تمهد هذا فمراه لا يصح
 القول بظنيتها مطلقاً وإنما يصح بدعوى كونها قطعية عند الشافعي ثابتة بالدليل القطعي عنده فلا يصح
 الجواب لا جتنائها على كفاية الدليل الظني والقول بأنه مدفوع بابرار دليل قطع يدل على خلافه ليس في
 أنه مشترك المورد وهذا يمكن القول بذلك انتهى وفي بحثه أما أولاً لأن هذا يؤدي إلى مفسدة عظيمة
 لأن أحداً من أهل الاتحاد إذا ادعى تواتراً على مذهب الباطل ونقل ذلك التواتر عن إمامه فإذا أجاب أهل
 الحق عنه وبأنه شئ يتوسل إلى الزامه ومثل هذا لا ينبغي أن يحظره إيمان فضلاً عن أن يعبر عنه بالمقال
 وأما ثانياً فلا يبعد عن الإمام الشافعي السكوت عن بيان ذلك التواتر لا سيما إذا كان قصده رد
 الخلفين بابرار الدلائل وأما ثالثاً فلا يبعد كذا بعد التفرّد بذلك التواتر مع توفر الناقلين

والمنقول إليهم وفرض عليهم تتبع الأخبار والأثر في الحضر والاسفار وقوله ورب متواتر عند قوم
 دون آخرين إن أراد في أمور الدين وبيان الحق المبين لا سلم ذلك بل هذا أول المسئلة فليبين
 واحداً من ذلك فحال أن يفوز فيها هناك وإن أراد في أمور الدنيا فلا تسلم ذلك
 فلا يضرنا ثم قال ثم إن الجواب الصواب من جانب المص هو أنه لا يصدق مخالفة ما لا في ثبوت هذا
 التواتر لأن مقتضى ما يمكن أن يكون شئ متواتراً عند قوم دون آخرين والشاهد كذلك حال
 الفرات السبع فإن كل واحدة منها متواترة عند صاحبها دون الآخر انتهى هذا المطلوب البيان
 قال لو كان كذلك لا يكفر تنكر من اختار إحدى القراءة السبع ما عداها وعدم جواز الصلوة بغير
 ما اختاره ولو سلم ذلك فلا يصح هنا ادعاء الامام مالك يدعى التواتر على عدم قرآنيته كما سيجي الأمانة
 إليه فيلزم التواتر على المتناقضين مع أن القواطع لا يصح حملها على المعاني المتناقضة فضلاً عن
 القواطع الدالة على المعاني المتناقضة إلا أن يقال إن ما لا لا يدعى التواتر على عدم قرآنيته بل يدعى
 عدم التواتر في قرآنيته فالصواب أن كل واحد من تلك القراءات السبعة متواترة عند كل قارئ لكن
 كل واحد اختار واحدة منها لكونها على نعت ويدل عليه قوله عليه السلام إن هذا القرآن
 أنزل على سبعة أحرف وقال المحقق النجاشي في بعض فتاواه القراءات التي اقتصر عليها الشافعي الثلث
 التي هي قراءة ابن جعفر وقراءة يعقوب وقراءة خلف متواترة معلومة من الدين بالضرورة أنه منزل
 على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكابر في شئ من ذلك إلا جاهر وليس تواتر شئ منها مقصوراً على من
 قرأ بالروايات بل هي متواترة عند كل مسلم بقوله لا شهدان إلا الآلة والشاهدان محمد وعبد الله ورسول
 ولو كان مع ذلك عامياً جلفاً لا يحفظ من القرآن ٦ قارة ولهذا تقر بطول وبرهان طبع لا تسعه
 هذه التورقة وخط كل مسلم وحقق أن يدعيه الله ويجزم نفسه بأن ما ذكرناه متواتر معلوم باليقين
 لا يتطرق النطقون ولا الارتياح أي شئ منه انتهى كذا في الاتحاد في القراءات الأربعة عشر وقال الإمام
 عبد الوهاب السبكي قراءة العشرة متواترة معلومة من الدين بالضرورة وليس تواتر شئ منها مقصور
 على من قرأ بالروايات بل هي متواترة عند كل مسلم كذا في شرح الدرر في بيان التحقيق الذي لا يجحد عنه هو أن
 التسوية متواترة القرآنية مع شبهة المخالف فيها بل جزمه بالخلاف فهي قطعية الإثبات والنفي مع التواتر
 كل من أثباتها ونفيها وهي من قبيل الحروف التي اختلف فيها القراءات السبعة فإنها قطعية الإثبات والنفي
 مع التواتر كل واحد من القراءات السبع مع شبهة المخالف فيها بل جزمه بالخلاف ولذلك قرأ بعض القراء
 بأشياء التسمية وبعضهم بأشياء أخرى وأما غيرهما صرح بذلك السيوطي في الشواهد قال
 أخبرني بعض الفضلاء أنه سمع الحافظ ابن حجر يقرئ في ذلك فاستحسنه ذلك جداً ثم رأيت تلميذه
 الشيخ برهان الدين البقاعي حكى ذلك عنه في ترجمته راجعاً رأيت خاتمة القراءات الشيخ شمس الدين ابن الجزري
 شق إلى ذلك في كتابه الشرائع انتهى وهذا التحقيق غاية لم يصح إليها فربما هذا المبدأ حتى قال الشيخ
 أبو الدين القطع مع وجود الشبهة لا يجتمعان ووجد اجتماعهما محقق في الحواشي الحسنة للسلوك

وبعد أن شكك في ذلك على قرائت التواتر سبعاً من واحد
 مروي غاية في العلم فيلزم من ذلك الفسخ بخلافه ووضوح
 لم يحصل تواتر في علمه وأما ما ذكرنا من أن التواتر هو
 كلاماً ولم يبق إلا في يد أي لا يكون ووجه هذا الباب
 لا تسلم الزام المخالفين على أي باب نعم فيمنع من ذلك
 في مقام التحقيق لا في الزام ولعل هذا ما استيع
 أو يقال إن كل واحد من تلك القراءات متواتر عند صاحبها
 بسبب من الأسباب ومنها التقدير بكون القارئ في جم
 غفيرة فيجوز أن يورث على قطعي أن يكون تواتر شخص
 دون غيره مع وصوله إليه

مخالفة في بيان التواتر

من ان المراد بالسببية ههنا ما يشبه الدليل وليس به ولو اعتقاد الخصم وبقرتها فسادا بحيث لا يطلع عليها الا بالامعان وهذه السببية لا تورث شكاً او وهماً للطرف الا خلاصاً وانما تورث لوم بقدر ذلك الطرف على انزالها فلما انزلها ولو بالامعان لم يبق عنده معتبر اصلاً لكن لا احتياج ابطالها الى الامعان
عدس جبراً الذي يتمسك بها معذوراً حتى لا يكفر كما لا يكفر المتأول وهذا يندفع ما يقال ان ادنى درجاة السببية القوية ان تورث شكاً او وهماً فلا يبقى الطرف الاخر قطعياً انتهى قوله لتواتر كل من اثباتها ونفيها ينادى على ان امام ما لك يدعى التواتر على عدم قرائتها والمشهور في كتب الاصول ان يكسر التواتر على قرائتها وهذا لا يستلزم ذلك في برهانه لا يراى المذكور فيلزم انعقاد التواتر على المثبت قضيه قوله
وهذا التحقيق غاية لم يزل الى بناء على قوله اولاً وهو ان التسمية متواترة القرينة مع شبهة المخالف فيها بل جزم الى ولا ريب ان التواتر الذي ادعاه غير معلوم والقول بان معلوم عند الامام الشافعي قد عرفت ما فيه وما عليه والتفسير الذي ذكره من اختلاف القراءة السبعة معلوم تواتر كل واحدة منها عند صاحبها وهذا مبني على تواتر مفهوم مفروض تحققة غير معلوم وجوده فافتراقاً وهذا الرتبة في التحقيق الذي توجه به وافخر من سوانح الزمان والاقر من ما قيل والتحقيق ان القرآن في كتب القوم يستعمل المعنيين احدهما ما هو المراد في العرف العام المحذو بهما اعتبر فيه الفيد المذكور يعني قيد بلا شبهة بعد قيد تواتره وهو المراد في الكتاب الذي هو احاد ركاز الدين ولا مجال للاختلاف فيه لاذكر انفا اي كونه مشروطاً بقيد بلا شبهة والثاني اعلم منه وهو كلام الله تعالى المنزل على النبي عليه السلام وحياتموا غير منسوخ التلاوة وهذا يحتمل الاختلاف من السيلف والخلف والقراء في حرف القراء والمفسرين بهذا المعنى انتهى وهذا المعنى الاخير بناء على ان قيد التواتر بلا شبهة لم يذكر في كتب بعض المتأخرين لئلا يتوهم الاستمرار عن التسمية كما صاحب التنقيح على ما قيل وما قدما الحنفية ذكر وهذا القيد متراً عما اختص مصحف أبي وغيره ما ينقل بطريق الاحاد وما اختص بمصحف ابن مسعود ما ينقل بطريق التواتر وعن التسمية ايضا فان الحصاص جعل المشهور احمد قسمي تواتر على قول غيره يكون التواتر احرازاً عنها وقوله بلا شبهة تأكيد قوله والوقاي في اي الاتفاق على اثباتها في جميع المصاحف قديمها وحديثها بخطها وجبرها فلا يقتضى ما كتب في اوائل السور لشبهتها بالمصاحف الحديثة فقط ومع تميزها بالخط مع مبالغة كل شخص في تجريد القرآن عما ليس منه في اعتقاده حتى منع قوم العجم ولم يكتب احدهم قطعا انها من القرآن بلا خلاف من احد كذا قيل ولعل مراده ان غرض المصنف من الكلام ما ذكره والاخر ان يعلم انها من القرآن قطعاً مع كثرة المخالفين لا سيما الامام المالك رحمه الله قيل نعم من المصنف الحكمة منوطاً على قوله والاجماع في هذا الدليلان بدلان على انها من القرآن لا على انها من الفاتحة الا ان ينضم الى الدليل الاول في كل محل اثبت فيه في الثاني عما ليس من القرآن في المحل والمقيدان في محله انتهى اي اما اعتراض عدم تمامية الدليلين بناء على ما ذهب اليه كثير من الاوليين من ان التواتر شرط في ثبوتها فمن القرآن بحسب اصله وليس بشرط في محله ووصفه وترتيبها بكثر

فلا يصح التخليص

منه نقل

منه نقل الاتحاد لكن ذكره الاثقان لا خلاف ان كلاماً هو من القرآن يجب ان يكون متواتراً في اصله ونحوه
واملاً وصفه وترتيب فلا وذلك عنه محقق اهل السنة لا اعتراض ساقط على مذهب المحققين او تحقيق المرام بان الدعوى مركبة من امرين كما حررناك كذا قيل وقدم الكلام فيه قول والبناء اي باسم الله متعلقة بمحذوف وانما تعرض له مع ظهور تهيئة البيان ما هو المختار عنده من المحذوف ولهذا قال تقديره بسم الله القاهر انه اختار ان الطرف مستقراً فاده السيد السند من ان تقدير الفعل الخاص عند ظهور القرينة في ذلك لا ينافي كونه ظرفاً مستقراً لانها مفعول معنى عامل منه ولو جموعته القرينة وقول النجاة المستقر ما يكون عاملاً محذوفاً وفعلها عاملاً لان يصح تقديره في كل موضع دون الفعل الخاص لم يدل عليه قرينة فكذا وجد القرينة عليه فلا يكون كونه مستقراً جوال بيان القرينة بقوله لان الذي يتلوه مقروء الاولى لان الذي يتلوه اي التسمية قراءة اذا استقرأ انما هي للفعل دون المفعول به والقول بان المراد بتلوه المقروء تلوه القراءة القراء من استقرأ ما به فذكره اللازم واريد المزموم ضعيف فان المتبادر من تلوه المقروء وتلوه ذات المقروء واردة بتلوه المقروء تلوه من حيث هو مقروء يدل عليه التسمية المشتق غير تام اذ المتبادر من مثل هذه ذات المقروء لا هو مع الصفات المتعلقة به الا ان يقال ان المراد الحاصل بالمصدر والمراد بالوجود الوجود في نفس الامر لا الوجود الخارجي والعزب بانه انما ترك ذكره في قوله قدس من شبهة بعد هذا القول وانما امكنه الرعاية لان تسمية التلويح مثلاً لا يتلوه الا بالاذن لا يتبع وجوده ذكره واما المذبح فاما يتبع ذكره بالاف في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم ان يقال بان يتلوه التسمية مذبحاً انتهى اذ الظاهر مراده بالمذبح ما يتعلق به الذبح لاسيما شانه ان يذبح فاعتبر ذات المذبح فافتح ما ذكرنا من ان المراد ذات المقروء وان اريد الحقيقة المذكون فلا فرق بينه وبين المذبح فالفرق حكم وايضا تلوه المقروء في الذكر وتلوه القراءة في الوجود لانه الذكر فلا يحسن اعتبار الحسية فان تلوه المقروء يكون في الذكر ليس من حيث تلوه القراءة لكونها في الوجود لكن قول عليه السلام كلام ذي بال يقتضي ظاهرة ان الاستعانة بها للمفعول كما ينبغي توضيحاً وعلماً لهذا قال لان الذي يتلوه مقروء فان قلت على تقدير كونها من القرآن والسورة كيف يتأتى تقدير اقروا فعل المتكلم وهي مقدمة على هذا القاري على وجوده وكيف يتسنى ان يقال القراءة قرينة لهذا المقدّر فينبغي ان يقدر اقروا من امر الله تعالى لعباده ليشتمل على الملقوظ والمقدّر ويكون على نسق ما نطق به التلويح قلت الظاهر على هذا يقدر اقروا قبل قراءة كل قارئ ويكون اخباراً من الله تعالى عما يصدر من عباده وليس المراد باقروا متكلم مخصوص بل من يصح منه التكلم على حد قول تعالى ولو تولى اذ وقفوا على النار بعد الوقوع ينوي كل واحد منهم بنفسه كذا الاستفتاح بقول تعالى اني وجهت وجهي الى الله ومن هنا يتبين لك وجه جعل القرينة المقروء دون القراءة لان ذلك المقدّر يقتضي تقديره في الازل يدل المقروء وقيل وجود القراءة فغيره المص بناء على مذهب والزمخشري ليشتمل المذهب فلا حاجة لما ذكره قدس

وجه الظهور ان الفعل في ص الذي هو قوله متلوه بالقرينة فيكون الطرف مستقراً وبيان ما في بيان كونه مستقراً من ان الابدان كان كينونة

وهذا لان هذا اللفظ يتبعه شيان احدهما من جنسه ويتلوه ذكره وذكره وهو المقروء اي من يقرأ وتلوه من غير جنسه ويتلوه وجوده وذكره وهو القراءة وتلوه كل واحد منهما يستلزم تلوه الآخر لكن اختار الاول في المصنف الثاني مع رعاية التجانس بينهما قدس سره وقد رقت ما فيه

Гус

بعض
والتعاقب في هذه الصفة المعنى كما اختار البعض
لكل المعنى اختار صيغة المستقبل للدار على الاستمرار
التجدي ٧٨٤

معنى
يعني انما كتبت في انشا السور للفصل بينها
وكتبت في اول الفاتحة لتتميز بابتداء كلام
الله تعالى وان لم يوجد فيها الفصل وبين السور

کتابخانه کمالیہ

وهي الدلائل بما يعيان اوبالاشان
اوبالدلائل اوبالاقتضاء فهذه الاقسام
الاربعة متحققة في اللفظ المحذوف
سها

ان لم يست
القران
بالات
من القران

لا كما عرفت عبارة عن النظم المنزل المنقول اليها متواتر والمقدرات ليست كذلك واما كونها مدلول القرآن فانكاره بطريق الاطلاق يخفى عليه الامر العظيم واما انكار المقدر المخصوص فاما يخاف عليه خوف المقدر المطلق ويجوز قراءة الجنب والخاص في احوال التوضيح لوقوع الجنب في الخاضع اية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم هذا ما سمع بحاضر الفقير والعلم عند الملك القدير وهذا اولى ما قيل واعلم ان مقدرات القرآن ليست منها تذكروا لفظها بالمعاني وما قيل ايضا ان مقدرات القرآن هي من المعاني القرآنية لدلالة المنطوق عليها التزاما واما لفظها فليست من القرآن انتهى فان ذلك بناء على انه من تحقيق المحقق صدر الشريعة **قول** وكذا ينبغي ان كانا رابدا في القراءة بالتسمية اقرأ بضم كاف على من المسافر والذاب والمحرر بضم التسمية مبداء فيضم الشارح في السفر اسافر والذاب الذاب والمحرر ارحل اي كل فاعلم يتصور ما هو بصدد من الافعال وبقصد جعلها ياربها بضم ويقدر الفعل الاصطلاحي الذي يجعل التسمية مبداء للفعل الحقيقي الذي هو بصدد وان وقع كثير من الافعال تاليا لها لكونها ملفوظا ومجذوا ومؤلفا فيما نحن فيه وكونه ما شيا او كذا في نحو اسافر فيم لم يفهم مراد المصنف ان الذي يتلو كما وقع القراءة وقع كثير من الافعال لكونه ملفوظا ومجذوا ومؤلفا فان هذه الافعال لم يقصد ان يجعل التسمية مبداء لها واراد المصنف ان هذا ليس بمخصص بهذا المقام بل هو قاعدة مطروقة فذكر ما تنميها للفظان وتقريرا لما ذكرهنا في كلامه تسامح في التسمية جعلت مبداء للفعل الحقيقي كالقراءة والمضمر الفعل النحوي الذي عليه فتقدير كلامه مبداء المعناه التضمني كما هو المختار او لفظ ما يجعل التسمية له وفيه خلاف الظاهر اما لا فلا اعتبار بالحذف قبل مسيل الحاجة اليه والالتزام فلا التبادر من اللفظ ما يدل على المعنى مطابقة وهنا اللفظ المقدري يدل على المعنى تضمني اول وجه ثالث وهو ان يراد باللفظ ويضم المعنى بطريق الاستخدام بلا تقدير مضاف ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف اعلم ان المتلفظ بالتسمية في افعال لا يقصد به قرآنية بل يريد به التبرك حتى يجوز تلاوة الحديث كقول المحدث رب العالمين والالفاظ الادعية التسمية بالقرآن ثم لا شك في مثل هذا من طغيان الوهم وسوء الفهم واما القول بان المراد بالاضمار الاخفاء في النفس المعنى كذا على سبيل في فعل باسم الله كان مضمر في نفسه ذلك الفعل فيناسب ان يقدر في الكلام لفظ يدل على ذلك المضمر فيخفف جدا اما اول افلاحة لا يلزم التسمية واما ثانيا فلا ان اضمار في قول المصنف ان يضم بيدا وزيادة الاضمار اضمار بمعنى التقدير فكذا يضمار عايد للالتزام واما ثالثا فلا في احتياجا الى مقدرات كثيرة كما قرره واما رابعا فلا في قوله وال على ذلك المضمر اي لانه عايد وهذا خلاف التبادر واما خامسا فلا في قوله مبداء له يحتاج الى التاويل فان قلت على تقدير كون البسمل جزء من السور يلزم احدا لا من اياها الشروع في قراتها بلا جعل التسمية مبداء لها وجعل الشئ الذي يفسر في الشئ الاول قول لان الذي يتلو مقروءة عليه ولا يجوز فيه اذ المراد اقرؤ القرآن الذي يليه لا اقر في جميع القرآن فالامر الذي هو ذوال في الخبر الشريف مستثنى منه امور البسمل منها ويكن اختيار الشئ الثاني قوله جعل الشئ آية لنفسه مدفوع بلا حيلة اعتبار

وقد عرفت ان اللفظ المحذوف مدلول اللفظ المنطوق فهو من معاني المعاني التي ليست لفظية في ذاتها بل هي لفظية في معانيها لفظية الفارسية لا يتم في ذاتها الا في مقام مقدرات القرآن لانها من معانيها ايضا

اي تقدير كلام المصنف واما احدا لا من اياها الشروع في قراتها بلا جعل التسمية مبداء لها وجعل الشئ الذي يفسر في الشئ الاول قول لان الذي يتلو مقروءة عليه ولا يجوز فيه اذ المراد اقرؤ القرآن الذي يليه لا اقر في جميع القرآن فالامر الذي هو ذوال في الخبر الشريف مستثنى منه امور البسمل منها ويكن اختيار الشئ الثاني قوله جعل الشئ آية لنفسه مدفوع بلا حيلة اعتبار

على استخدام تقضي معينين وهذا ليس كذلك ولا يجوز ان يقال في قوله لا يفسر في الشئ الاول قول لان الذي يتلو مقروءة عليه ولا يجوز فيه اذ المراد اقرؤ القرآن الذي يليه لا اقر في جميع القرآن فالامر الذي هو ذوال في الخبر الشريف مستثنى منه امور البسمل منها ويكن اختيار الشئ الثاني قوله جعل الشئ آية لنفسه مدفوع بلا حيلة اعتبار

اي من حيث انه تسمية بخصوصها الى نفسها من حيث انه مقروء جزء من القرآن فيتحقق وقوع التسمية مع الفعل المبداء في لا يكون التسمية من جملة المستثنى منه ويدفع مخدور التسلسل بان البسمل الواجب يحذف في غير هذه شان نفسه فلا يحتاج الى بسمل اخرى فيظهر تحصيل كل في المفيدة الجزئية في الحديث بهذا على تقدير كون البسمل للاستعانة واما على تقدير الملازمة لانه يترجم واعتبار الجزئية هيمن واذا لم يجعل جزء من السور كما هو مذهبنا فالامر سهل على من له اهل واداة الجزئية ليست بكل قول وذلك اولى من ان يصر ابدالك ذهب اليه بعض النحاة مستدلا بان الاصل اولى بالتقدير الا يرى انهم يقدرون متعلق الظرف المستقر عاما كالكون والحصول بانه مستقل باقصد بالتسمية من وقوعها مبداء لها فتقدير وقوع في اللفظ وكل منهما ضعيف اما الاول فلان اذا وجدت قرينة المخصوص وفهم ذلك الفعل المخصوص فتقدير الفعل المخصوص اولى وافيد كما نقلناه عن السيد سند كما اذا قيل زيد على الفرس فتقدير ركاب افيد من كائن وحاصل ولا يرب ان اقرؤا يفيد تبسمل القرآن كلها بالتسمية على وجه الاستعانة والتبرك كالنية في اول الصلوة مثلا تستوعب جميعا اعتبار الشئ عالم بوجودها فيها وكذا هنا وتقدير ابداء يفيد تبسمل بغيره بنص وشرح من الشارح ولا مجال للاعتبار الاستيعاب بالطريق المذكور من الجواب واما الثاني فلان معنى الابتداء ذكر قبل الشروع وهو حاصل في اختياره ولا حاجة الى ذكر لفظ الابتداء بل محل المقصود كما عرفت وهذا يحل ما اوردته بعض المحققين من قولنا قول في امثال الحديث فعلا فقط وفيما ذكر من تقدير ابتداء امثال قولنا فعلا ولا شك ان اولى انتهى لانه لا يحل ان يكون تقدير ابداء وان وافق لفظه لفظ الحديث لكان محلا للغرض الاصل يرجح جانب المعنى على جانب البنى الا يرى ان البسمل المبداء يقال الحمد لله ولا يقال ابداء بالحمد بناء على ان المراد في الخبر الشريف اداة المعنى لا اداة خصوص المعنى ونظيره اكثر من ان يحصى في قوله لعدم ما يطابقه الى لا يوجد في الاستعمال تعلق التسمية بالابتداء بخلاف ما اختاره فان موجود نحو قوله تعالى باسم ربك ابداء على السلام باسم ربك وضعت جيني وقوله ومسلم ولجنا باسم ربك جانا فان كان في كل موضع ما خرج بالمتعلق فعلا لمخصوصا فتقدير الفعل الخاص فيما لم يصرح المتعلق مطابق لذلك وقيل ان ليس ههنا امر من جنس الابتداء ليطابقه ويدل عليه خلاف ما اختاره لان الذي يتلو التسمية وهو المقروء مطابق المقدر ودليل عليه نعم كون الال حال الابتداء دليل على تقدير ابتداء ذلك حال عن المطابقة والاولوية بها انتهى توضيح ان ما يتلو التسمية ليس فعلا موصوفا بالابتداء بل هو امر موصوف بالقراءة اي المقروءة وكذا الماكول والمذبوخ غاية ان المقروء موصوف بالابتداء فيقال في تقديره مبداء وقراءة ولا يقال مبدؤ على اطلاق وهذا القدر لا يتحقق المطابقة وبالحال ان الذي يتلو التسمية ويجعل التسمية مبداء ليس امر موصوفا بالابتداء بل هو امر موصوف بالقراءة مثلا الى اخره وان لها حال الابتداء والانهاء والتوسط فكما لا يقدر لانهاءه والتوسط لا يحسن تقدير ابتداءه فلا يحسن تقدير ابتداءه فلا شك ان الذي يتلو التسمية كما انه مقروء مطابق تقدير اقرؤ ويدل عليه كذلك هو مبداء يطابق تقدير ابداء ويدل عليه فيتمسك اى الوجهان انتهى اذ عرفت ان ليس مبداء على اطلاق بل مبداء قراءة مثلا على انما يحسن تقدير ابداء

منه

منه اي قوله يا خبير اي والاولوية جازية بها اي بلفظه والادراك معان البسمل لا فقط او بلفظه فقط

في الزمانيات كالحركة والقراءة والاكل وما في الانبيات كالوصول وسائر ما يقع في الان فلا يحسن تقدير ابداء
وهذا الوجه اولى من الوجه الاول ان عدم وجدان الاستعمال لا يجبر بعدم المطابقة في الحوادث بل يفتح
منه وجه قوله ويدل عليه قوله وما يدل عليه الضمير المرفوع للموصول والمجرور لا بداء ونسخة ويدل عليه عطف
على مطابقه والمنسفي الدلالة الظاهرة مثل ما يدل على تقدير اقراء فكون المقام مقام الابتداء ليس في الجملة
على تقدير ابداء كما اشترنا ويحتمل ان يكون المنسفي المجموع من حيث المجموع ولا يلزم منه في كل واحد منها في ذكر
الدلالة لعدم غناها بالاشارة فلا اشكال بان التعليل يفيد في الجواز والدعوى في الاولوية اذ القرينة
موجودة اما بالجملة او بالجزء لكن لما كان خاليا عن المطابقة انتفى الاولوية قوله وابتداء عطف على ابداء
اي وذلك اولى من ان يضر ابداء في و هو اضرار المصدر مع فاعله وخبره لا يمكن ان يقال بتقدير ابتدائي
اولى لكون المخرج اسمية ولهذا اختار الامام اشار الى رده صريحا بعد انهماه ضمنا ولا يفرق من تعليم
عدم اولوية ابداء عدم اولوية ابتدائي بذلك التعليل فليس لذكره بعده كثير نفع واستفادته ان
تقدير قرأني ايضا مجموع بعد زيادة الاضمار فيه وتخصيص المخرج بابداء لا ذكرنا والقول بان
يرجع تقدير ابتدائي موافقة لقوله تعالى بسم الله مجربها ومسيرها ودلالة على الاستمرار بدفعه بان تقدير
الفعل موافق لقوله تعالى اقرأ باسم ربك فتعارضا فتسا قفا وما ذكره سالم عن المعارضة قوله ودلالة
على الاستمرار ان اراد ان الجملة الاسمية تدل على بالوضع فلا التسليم ذلك كما نقل المحقق التفتازاني في
شرح التلخيص عن عبد القاهر عدم دلالة على ذلك وان اراد انها تدل على عقلا كما ذهب اليه بعض
توفيقا بين الكلامين فلا يسلم ذلك ايضا هنا اذ الابتداء لكونه امر غير محتمل لا يحسن فيه اعتبار الدوام
والاستمرار والاولوية لا يكون بمحور المقام واعتبار بالنسبة الى جميع الامور ضعيف فان مثل
هذا ليس متعارفا قوله زيادة اختار فيه ليست في تقدير اقراء لان مجرد تقدير ذلك المصدر جعل
البناء متعلقة به لا يكفي بل لابد من تقدير حاصل او حصل فزاد الاضمار فيه والقول بان الزيادة لا اعتبار
زيادة الموقوف فاصلا من تقدير بدئي ايضا في زيادة اضرار لا ذكرنا لا ما ذكره في دفع الاعتراض
ايضا بان حذف الجملة ليس قاضيا حذف المضاف والمضاف اليه فان فيه حذف الخبر ايضا ان حاصل
او حصل فاذا اعتبر حصل يعادل اقراء وما سواه فلا تد عليه ثم ان جعل الجار متعلقة بابداء في الخبر مقدر
بعد البسطة وهذا هو المفهوم من السوق وان جعل متعلقا بالخبر يقدر قبلها وعلى التقديرين النظر
مستقر لا ذكرنا من ان الابتداء من غير محقق المقام قوله وتقديم المفعول اوقع لما ثبت كون تقدير
فعل خاص اولى حاول بيان موقع تقديره ومقتضى السوق وتأخير العامل ههنا اوقع لكون الكلام
فيه كونه راعيا ما هو المتداول فقال وتقديم المفعول الى قوله ههنا آية البسطة الواقعة في اوائل
السور لا في اول الفاتحة فقط فانه احتراز عن مثل قوله تعالى اقرأ باسم ربك على اختياره صاحب
من ان باسم ربك متعلق باقراء المقدم ورضي بالمص واما على ما اختاره صاحب المفتاح فهو متعلق بالمؤخر
فلا يكون احترازا وجهه على ما اختاره ان القراءة هناك اهم لانه اول ما نزل فكيف من شيء يكون اهم لغيره

ع
اي دلالة الجملة الاسمية عقلا على الدوام والاختار
انما هي بمعنى المقام وهذا المقام لا يلزم الدوام

فلا يفسد كونه فعلا خاصا

قال العلامة ههنا لانها اول سورة نزلت وقال السيد السند قد ثبت في الاحاديث الصحيحة ان اول
ما نزل سورة اقرأ الى قوله ما لم يعلم كما قرر في الاثنية في مسئلة تأخير المبيان فليعلم عليه قوله لانها اول سورة
نزلت ولا ينافي ذلك قول الاكثرين اول سورة نزلت هي الفاتحة ولا قول بعضهم انها سنون المذ
لان الخلاف في نزول السورة بتمامها قوله ما لم يعلم دليل واضح على ان مراده ان اول ما نزل بعض آية
من سورة اقرأ ولم ينزل قبلها آية فكان الا هم القراءة لامر عارض وان كان اسم الرب اهم في ذاته
من كل مهم واما سورة الفاتحة اول سورة نزلت بتمامها فالاولوية في الموضوعين حقيقي الاول بالنسبة
الى الايات والثانية بالنسبة الى السورة واما سورة المائدة اول سورة نزلت بتمامها بعد تأخر الوحي
بمدة متطاولة فاولوية حقيقي ايضا بالنسبة اليه فلا اشكال ايضا على ان المقام مقام خطابي لا يطلب
برهان يقيني حتى يضر احتمال دعوى او قلنى قوله اى اثبت وامكن من وقوع الحق اذا ثبت وثباتها
باعتبار وقوعها في محل يقتضيها الحال هنا وحاصله احسن وقعا وازيد وقعا في قلب السامع من تقديم
العامل قوله كافي قوله تعالى بسم الله مجربها ومسيرها استشهدا بما هو نظير لا تمثيل اذ جعل الجملة اسمية
من مبتدأ وخبر مقدم عليه فقدم هذا الظرف المستقر لكون اسمه تعالى اهم وفيما نحن فيه ظرف لغو قدم
على عامله المحدث وبهذا الاعتبار صار نظيره من حيث ان كل منهما تقديم ماحقه التاخير مع قطع النظر
من كونه معمول او لا يكون او تمثيل على تقدير انه يكون مجربا عاملا في بسم الله على جواز تقدم عامل
المصدر عليه لاسيما اذا كان جارا ومجرورا لانه مصدر ميمي والمعنى رج اجرائها وارسائها باسم فقط
لا بهسب الرياح في الاول والقائد المرساة بكسر الميم في الثاني حاصل او كان اذا تجر مخدوف كذا قرئ المص
في تفسير الآية المذكورة وجوز فيه غير هذا الوجه فلا يكون في تنظيره ولا تمثيله المحتمل يصلح مثالا وتنظيرا
وان لم يصلح دليلا ولا يضره ان لا يكون الوجه جارا على سائر وجوه اجراء فان غير هذا الوجه قدم المص
هناك وبرحه لكن لا يحل مقصوده قوله وقوله اياك نجدا استشهدا وتوضيح ما هو الاشرى وسجى بيا
وانما ورد مثلين نظيرين لان احدهما هو بسم الله مجربها وعين ما نحن فيه على تقدير خلق بسم الله مجربها
وهذا احد احتمالاته كما نقلناه عن المص ونظير ما نحن فيه على تقدير ان يكون الجملة خبرية من مبتدأ
وخبر مقدم عليه وعلى تقدير غير هذا الوجه لا يكون ما نحن فيه ولهذا اور نظير الا يحتمل غيره وهو اياك نجدا
ولم يكشف به لان المثال الاول يصلح ان يكون دليلا على وجوب تقديره مقدما كما اختاره صاحب الكشف
لكن لما كان هذا على وجه واحد من وجوه اربعة غير المتصليات الكشافية وترك قوله والدليل على قوله اسم الله
مجربها لكن قد عكس ما في الكشافية اشارة الى ان كمال مناسبه ما نحن فيه ولو على وجه واحد **قوله**
لانه اهم اى المفعول اهم صغرى وكبريا مطلوبة وهى كل ما هو اهم تقديره واجبة نظر البليغ وهذا معنى
اوقع فتقديم المفعول اوقع ابا بيان الصغرى فلانه لا شتماله على اسم الذات المقدس المعبود بحق المحمود
على المطلق كان اهم بحسب اعتبار المتكلم الموحدة فان اسم الله تعالى نصب عين الموحدة بحيث لا يخطر
بقلب شيء الا وقد خطر هو محبل الا وقد خطر قبله فلهذا بالاهمية الاحمية الناشئة من هذا الوجه

ع
في ان اشكاله وبيان انه في
وان كان اهم اى المفعول
الموجود حيث لا يخطر على
فقطا فينبغي ان يحذف
عن المعطوف فينبغي تقدير المفعول
لهذا ذهب اليه صاحب المفتاح تأمل ثم تدبر

ع
قوله فلا اشكال اصله كذا حققه
في التوفيق بين الاحاديث والآيات

ع
على ان الدليل انبثق
في الذكر ولا يقتضي خلق باسم
القرينة وباسم ربك متعلقا بالمفعول ولو اسقطنا لفظة ههنا وقال
وتقديم المفعول اوقع اختيار المسكت السكاكي كان المبلغ
واحسن كما لا يخفى

ع
لان ان جعل اسم زمان او مكان في غير هذا الوجه فلا يجر
لان ان جعل اسم زمان او مكان في غير هذا الوجه فلا يجر

ع
لوجوده ان التقديم اوقع كونه اقباس الذات ان سم
من غير ملاحظ وصفه ان عليه استرهى الاختصاص القصر
المراد هنا فلا يجاز به وما ذكره في بيان الموافقة في الوجود
وان سلم صحة نفس الالهام ههنا فان قوله اوقع في الوجود
ح ناظر الى اعتبار غير ما ذكره من الاعتبار فضيف التفسير
لا يلزم

ع
ادام استسجانه تعالى استاذ الحق في اللغات
وافضل المعاصرين من وجوه حيث جاء بعبارة تقتضين
اقتضى مطالب المجاهدين او ما من شيء الا والله سبحانه وتعالى
خالقه فعلم المؤمن ان يكون نظره دائما الى الخالق دون الخلق

لا الاهمية الذاتية وان كانت متحققة في كمال الاهمية المتحققة للتقديم الاهمية العارضة بالاسباب
 الطارئة والظهور لم يتعرض له واما صاحب الكشف فلم ينظر في هذه النكتة على الاهمية بالدلالة على
 الاختصاص لكل وجه ونظر المص اذ لا جعل الدلالة على الاختصاص وجها مستقلا للتقديم لا بيان
 الاهمية بقرينة عطف عليه وجعل عطف تفسير مع كونه نادرا قليلا بالنظر في خلافه تكلف مستغنى عنه
 بما ذكرناه قول وادى على الاختصاص الظان صيغة التفصيل في المواضع الاربعة بمعنى اسم الفاعل
 او الصفة المشبهة عبر عنه للبالغة في ذلك بالتعبير بصيغة التفصيل فيندفع المخدورات معا وقد
 يتكلف بان دلالة تلك الضم على معانيها الاصلية والمفضل عليه مخدوف لظهوره مثل اسم الكبر والمعنى
 اهم وادى من تأخير المفعول في صورة تأخير اصل التعظيم والموافقة في الوجود حاصل بجعل اسم الله تعالى
 صدر للفعل الم شروع فيه واذا قيل قرأ باسم الله يستفاد منه صدارة اسم الله تعالى لكون معناه
 افتتاح القراءة باسم الله تعالى فيتحقق اصل التعظيم والموافقة في الوجود حيث يستفاد منه ان الله تعالى
 لكونه موقفا عليه لتأمية الفعل مقدم على القراءة وبمعونة ذلك يحصل تعظيم اسم الله تعالى وكذا يفهم منه اصل
 الاهتمام في صورة التقديم تحقيق الزيادة والتفضيل على ذلك واما الاختصاص في صورة التأخير
 بمعنى المحصر في مذاق الكلام كان الشارح في امر ذي بال اذا شرع مستعينا باسمه تعالى او صاحبها
 متبركا به لا سيما القائل اذا كان موحدا يفهم منه انه لم يستغن بغيره ولم يتبرك به بسواه فيحصل القصر
 لكن التقديم ادل على ذلك نظيره قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض الآية قال المص والمعنى هو
 المستحق لعباده وفيها لا غير اشترى وكذا في الكشف وكمن موضع صرح المص والزمخشري بحصول الاختصاص
 القصرى مع عدم تحقق ادوات القصر بمعونة المقام ومساق الكلام فدلالة استعانة الموحدة بوجه
 على نفي ما عداه اظهر من ان يخفى ووجه دلالة التقديم على الاختصاص على ما بينه قدس سره هو ان
 المشركين كانوا يبدون في افعالهم باسماء التهم فيقولون عند الشروع باسم الآلات والعزى وكان
 هذا التقديم منهم لمجرد الاتهام الناشئ من قصد التبرك والتعظيم للاختصاص اذ لم يكونوا ينفون
 التبرك باسم الله تعالى فوجب على الموحدان بقصد جبرته قطع شركة الاصنام كما يقصد بفناء هذه
 الواحد للعلام فيجب ان يأتى بعبارة ادل على الاختصاص والقصر وهذا لا يحصل الا بتقديم المفعول
 فعلم منه ان القصر هنا قصر افراد لا قصر قلب كذا يفهم من كلامهم ولا يخفى ما فيه اذ قصر الافراد والقلب
 والتعيين انما يجري في القصر الاضافى بخلاف القصر الحقيقى فانه لا يجري فيه الاقسام الثلاثة وما نحن فيه
 من قبيل القصر الحقيقى والى ذلك اشار بعض المحققين في حاشية شرح التلخيص قوله وادى على الاختصاص
 والتقديم يستلزم تخصيصه غالب الاكليات لمراد بالدلالة الظنية بمعنى الامارة والمعنى تقديم
 المفعول اقوى امان على الاختصاص من كون مساق الكلام امانة عليه فيترتب هذا مع ما عطف عليه معطوف
 على قوله اوقع فيكون تقديم المفعول معللا بوجوه اربعة ولا يحسن عطفه على اهم لان ضمير لانه راجع
 الى المفعول لانه هو الاهم لا التقديم فاذا عطف عليه يكون المعنى ولانه اى المفعول ادل على الاختصاص

ان قصد الموصوف على الصفة اذا المعنى ان قصد الموصوف على الاتصاف
 ان قصد الموصوف على الاتصاف ان قصد الموصوف على الاتصاف
 ان قصد الموصوف على الاتصاف ان قصد الموصوف على الاتصاف
 ان قصد الموصوف على الاتصاف ان قصد الموصوف على الاتصاف
 ان قصد الموصوف على الاتصاف ان قصد الموصوف على الاتصاف

قد قيل ان يكون قلب الله ان ابتداءهم باسماء التهم
 لا كونه قومه منهم على الانفراد قلبه الموحدة اشترى
 ولا يخفى ما عليه

ولا يخفى سقامته الا ان يتكلف ويقال ان المراد تقديمه ادل بحذف المضاف واقامة المضاف اليه
 مقاسم في يجوز عطفه على اهم من قبيل عطفها بتبنا واما باراد فيكون الاوقية معللة بوجوه اربعة
 والاحتمال الاول هو المفعول قوله وادى الى اشد مدخلية في التعظيم وادخل في التعظيم من قولهم هو حسن
 الدخلة والمذكر الذى المذهب في اورد من دخل بمعنى جازى تجاوز كما هو المصود دخل بمعنى جاز حقيقة
 او مجاز والمعنى ان له دلالة وتسابعا في تعظيمه وحاصله اقوى في التعظيم وصيغة التفصيل قدم توحيه
 قوله وادى الى الوجود من وفق امره اى وجد موافقا لاسم وافق حتى يكون اسم التفصيل على خلاف
 القياس لكونه من المراد من وافق على يد البكوفيين كما قيل في المبلغ من المبالغة قوله فان اسم الله تعالى
 سواد براد بجمع الاسماء المحسنى واللفظة الجلال مقدم على القراءة اى في الوجود فتقدمه على عامله
 اوفى من تأخره تقدير المراد بالوجود الوجود في نفس الامر فاسم الله تعالى مقدم وجوده في نفس الامر
 على وجود القراءة في نفس الامر لكون مسماه مقدما على جميع الممكنات والقراءة من جميع الممكنات واسم
 السابق سابق وانما اعتبرنا الوجود في نفس الامر دون الوجود الخارجى لان الاسم ليس له وجود خارجى
 مالم يلفظ فتقدم لفظه وتأخره منوط باعتبار التشكك فينبغي ان يراد الوجود في نفس الامر وايضا
 وجود القراءة في الخارج بالمعنى النسبى غير ثابت والمعنى الحاصل بالمصدر لا يساعد كلام المص وكذا
 الكلام في سائر تقدير الافعال من الفرج والاكر والشرب قوله كيف لا لفظ لا سقطت من بعض النسخ
 فقد رتب بعضهم اى كيف لا يكون اسم الله تعالى مقدما على القراءة ونحوه وقد جعلوا اسم الله تعالى لها وهذا الجمل
 الحالية اشارة الى بعد ذلك لان عدم كون اسم الله تعالى مقدما على القراءة مع جعل الاله مستبعد
 جدا مستنكر قطعاً او نشان الاله التقديم لكونه موقفا عليها فترتب هذه الحالة كالتعليق لما قبلها
 ومما يراه بيان ان اسم الله تعالى حين التلفظ واجب التقديم على قراءة المقر ولهذا التعليق والافاسم تعالى
 مقدم على كل ممكن لما ذكرنا سواه وجعل الاله اولاً كما يشعر به قوله وادى الى الوجود فذكر هذا بعد ذلك
 للتبيين على ما ذكرنا من الاشارة ايضا الى ان المختار عنه كون الاله الاول والتمهيد ايضا الى رتبة الخبر
 الشريف قوله من حيث ان الفعل الى اخره قيد الحاشية هنا للتقيد والتجمل ان يكون التعليق فهو
 احتراز عن حيثية كونه الاله غير مقصود بالذات بل راجع للقراءة حتى يلزم ترك تعظيم اسم الله تعالى
 كما من لوازم الاله الحقيقية والمراد هنا كونه مشابها بالاله من حيث توقف كاللفظ عليه
 ولعل من ادعى ان قال فان للاله جهتين جهة التبعية وجهة توقف نفس الفعل وكما عليه وقد رتب
 ههنا الثانية دون الاولى اختراى ويكشف من وجه الشبهة كما لا يخفى قاله مستعان لهذا استعانة
 تبعية فتأمل وكن على بضرة والمراد بالفعل الحاصل بالمصدر لا المعنى النسبى فانه لكونه معدوما لا يوصف
 بالتمام ونحوه لم يقبل من حيث ان القراءة كما يقتضيه السوق للتقديم ولذخول القراءة في قول اولها كما قيل
 من حيث ان القراءة ونحوه من الفعل فلا اختلاف في الانتظام قوله شرعا اى ولو كان تاما حسبها او عقلا
 لكن الاعتبار بالتمام شرعا قوله مالم يصدر باسمه تعالى اى مالم يذكر في اول السجدة اذ المصدر استعبر الاول

قد قيل ان يكون قلب الله ان ابتداءهم باسماء التهم
 لا كونه قومه منهم على الانفراد قلبه الموحدة اشترى
 ولا يخفى ما عليه

استعارة مستهوية حتى صار كانه حقيقة فيه الا ان يقال ما لم يقدر بالبسلة اذا التقدير باسم تعالى
 اعم من البسلة وغيره والكلام في البسلة والحديث الشريف ناطق به واما الاعتراض بان لا يجمع جعل
 جعل اسمها تعالى انه القراءة الفاتحة عند من يجعل اسم الله خبر من الفاتحة فمدفوع بما اوضحناه سابقا
 وقد يجاب ايضا بما اخبرنا به ان المقام ان المراد باللات ليست بالحق حقيقة لا يجادها بل مشابه بها حيث
 توقف اعتداد الفعل شرعا عليه فلا منافاة بين كونها جزءا دخلا في الفعل حقيقة وكونها شبهة الت
 خارجة عنه اعتبارا شرعا ويرد عليه ان البسلة من حيث الاعتداد به شرعا يتوقف على نفسها فلا
 باق بعد ذلك ما قد مبنا سابقا قوله لقول عليه السلام تعليل لقوله لا يتم الفعل بدون ولا يعتد به
 شرعا بيان لان المراد ليس الحقيقة حتى لا يتم بدون في نفسه بل ما يشبهه الا ان ما ذكره
 لقول عليه السلام كلام ذي بال اي ذي شرف لا يلزم متعاطيه ولا يلزم من بروحه ان بال الحال والشأن
 وامر ذي بال اي شريف يعنى به والمراد كما مر ما دون التناول شرعا فيحتمل ان يكون الامر متعلقا
 شرعا بالامر المحقق الذي يباح التناول وقد يطلق البال ايضا على القلب بناء على ان الامر كان ملك
 قلب طائفة لا شغل به كما في تفسير قوله تعالى انه علم بذات الصدور وقيل شبه الامر بذات قلب
 على الاستعانة المكينة فثبت القلب التحسينية ولما كان الاستعانة المبلغ كان هذا الوجه ارجح
 قوله لم يبدأ نصفه اخرى للام عدم البدء في البسلة بالترك عند او اما التبرك نسبانا فنعفوك
 قرره في تسمية الذابح مع انها لا تحمل التبركة به فيها فخره اولى بذلك التعظيم والمحدث الشريف على
 رواه الخطيب في كتابه الجامع كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الرحمن الرحيم فهو ابرئ من نقله على القارى في
 اوائل شرح المشكوة وهذا يدل على تمام الدعوى وما نقله المص لا يدل على تمامه مع ان البعض قال لم نجد
 هذا اللفظ بعينه فكانه نقل بالمعنى انتهى النقل بالمعنى ساعده الشرح اذا لم يحفظ لفظه المنفرد الصادر
 من معدن الفصيح التعريف واما اذا حفظ فلما معنى لتبديل ما صدر من منيع البلاغة بالا قدره في جنبه
 اصلا والمص اقتضى في ذلك جارية العلامة لكنه لم يصب قوله فهو ابتداء الناقص الآخر ومقطوع
 الذنب ولذا قيل لا عقب له ابتداء في تنبيه الى ان نقصان الاول يسرى الى الآخر بل هو كناية عن نقصان
 الامر بتمامه اذ نقصان الآخر يستلزم نقصان الاخرى وانما فسرنا ناقص الاخر مرعاة للاصل وضع
 لانه في الاصل مقطوع الذنب كى الفصحى كلام الجوهري واعلم ان قصدنا الفعل باسم الله تعالى لا يكون
 الا بذكر اسمه ويقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسماء كلفظة الله مثلا والثاني
 ان يذكر لفظه وال على اسم كافي التسمية فان لفظ اسم مصفا الى الله تعالى يراد به اسم لكن مخصوص
 بل لفظه الذي عليه مطلقا فيستفاد ان التبرك والاستعانة بجميع اسماء واما الباء فهي وسيلة
 الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبتدأ لانه في تسمية ذكره على الوجه المطلوب كذا انما هو في قوله
 في دفع الاشكال بان الابتداء بالباء واللفظ اسم ليس شئ منها من اسماء الله تعالى ذلك ان تقول
 ان المراد بالابتداء العرفي لا الحقيقي لانه في ان غير متقسم فلا يمكن ان يراد منها فلا اشكال

حتى منع التعبد في البسلة في اوائل الكتب المتعارفة
 وان اجازته سعيد بن المسيب كمن مراد ما كان في الاشعار
 القبيحة واما الجوز الاشعار الحسنه فالنوع لفظي
 فيمنع يبدو البسلة في الجوزات والبهديان ومع
 كما تصان في العزيم وشرب الخمر وموضع الخبيثات
 قال على القارى في اوائل شرح المشكوة ومسائله انتهى كذا
 في اوائل الكتب وعلم النعم وغيره من العلوم المتشعبة
 تعاضيا

منه

بالنظر

بالنظر الى الابتداء العرفي ولا حاجة الى تطويل الجواب ولما اراد الجديت الشريف برحمان الالهية لانه
 على عدم التمام بدونها التزاما بخلاف المصاحبة فانها لا دلالة لها على ذلك مرصها وقال وقيل الباء
 فيكون ظرفا مستقرا عند الجوهري كما اشار اليه بقوله والمعنى متبركا باسم الله اشارة الى ان اسم الله
 حال من فاعله محذوف وهو اقرا على ما اختاره المصنوع ابتداء على ما اختاره البعض وجوز الرضى وصاحب
 كونه ظرفا لغوا ثم انه لم يرد به ان الباء صلة للتبرك والمصاحبة حال كونه المصاحبة والالزم التسلسل
 بل اراد بيان حاصل المعنى لاصل المعنى كاشنا باسم الله تعالى اقرا وخاصل ما ذكره اوله لا يقتضي كون
 الظرف مستقرا فعلا عاما بل يجوز ان يكون فعلا خاصا حين قامت قرينة عليه كما مر واعلم ان الجوهري
 على ان الطرف اذا كانت الباء للابسة والمصاحبة ظرف مستقرا كاشنا اليه فاذا كانت للاستعانة
 والالزة لقولان مدخولها يجعل اللفظ المقدر بالمعنى المذكور كالقراءة مثلا فيكون الباء متعلقة
 ومغضية معناه الى مدخول مع كون الفعل المقدر فعلا خاصا ولا يعتبر فيه معنى فعل اخر غير في
 كما في الباء بالمصاحبة وجوز الرضى وصاحب الباب اللغوية على الاول ايضا وتقرر عن القاسم اليه انه
 اذا قصد بقاء المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحبا لمجرد زمان متعلق به من غير مشاركة في معنى
 العامل فستقر في موضع الحال وان قصد مشاركة فيه فلغوي يده التمثيل اشتراكا في الفرس
 لا احتمال الكلام لمعنيين فعلى احد الوجهين يكون السرج مشتري دون الاخر فلو تمت بالعامية
 كانه لا يحتمل اللغوية وكذا ما نحن فيه اذ لم يقصد ايحاء القراءة على اسم الله تعالى انتهى اما ان يريد
 التوفيق بينهما فان من ذهب الى كونه ظرفا مستقرا نظرا الى قصد الاول ومن جوز كونه لغويا
 الى القصد الثاني او يريد ان الظرف المستقر ليس على اطلاق بل على قصد الاول وكذا اللغوية
 ليس على اطلاق بل على قصد الثاني فمهم لم يصيبوا في هذا الاطلاق وهذا الوجه الاخير هو اللائق
 بالاعتبار فان في التوجيه الاول بحثا لا يخفى وقد قيل عليه ان المصاحبة انما هي المعنى الاول واما
 الثاني فهو معنى الاتصال ورد بان لا يكون شئ اذا الاتصال لا ينافي في المصاحبة خصوصا على ما ذهب
 القائل بعدم انعكاسه عنها انتهى قال بعض الافاضل وقرقوا بين الباء للاتصال والاتصال بينهما
 للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق فان المتعلق مصاحب من غير عكس فان قولك اشتريت
 الفرس بسرجه الى ملا بسبا به ولا يستلزم ان يكون السرج حال اشتراء الفرس ملصقا به
 انتهى ولا يخفى المناقضة بينه الكلامين فان الظاهر ان الاتصال يستلزم كون السرج ملصقا
 حال اشتراء الفرس سواء كان مشتريا او لا والمتبادر من ذلك الكلام ان الاتصال يستلزم
 كون السرج مشتريا سواء ملصقا به حال اشتراءه او لا وقول بعض الافاضل هو الاخرى بالقبول بالان
 الاشارة الى القارئ في كونه مشتريا او لا وملصقا به حال اشتراءه او لا سيما على ما ذهب القائل بعدم انعكاسه
 بينهما قوله متبركا باسم الله الرحمن الرحيم اشار الى ان معنى ملا بسبا باسم الله متبركا اذا اصل الملا بسة متجمل
 منها وحمل على التبرك بمعونة المقام اذ ملا بسة الشئ العظيم يستلزم التبرك به قبل ولا يجمع رجوعه

فانما اصل الملا بسة متجمل
 الملا بسة ومنها التبرك وضعف ظاهره ان التبرك ليس
 من جنس الملا بسة بل هو غير متبرك في بعض المواضع
 فانما السراج نفس الملا بسة متجمل على التبرك

وهي ان الاسم عين التسمية بمعنى نفس
لا نقول الدلالة لا بمعنى فعل التوضع فيكون
التمزاع لفظيا
مسألة

بين اتحاد الاسم والمسمى وبين ما هو المراد من الاسم الجسمي والاضح والكلام في الاول لاني الثاني وكذا في قول
 الاشعري وان اريد به الصفه ولما كان مراد الامام ان الاتحاد الذي ادعوه انما يمكن بلفظ اسم كما
 اوضحه واما ما صدق عليه لفظ الاسم كزيد وفرس مثلا فلا يمكن الاتحاد المذكور والاتحاد الذي اثبتوه
 في بعض الاحتمالات ليس اتحاد الاسم والمسمى بل اتحاد ما هو المراد من الاسم والمسمى كما افهمناه لا يرد
 اشكال مولانا منذ اخترت وحيث قال بعد نقلنا استخرج الامام اقول يرد عليه اولان هذا انما يصلح اذا
 كان النزاع في لفظ الاسم فقط وثانيا ان هذا ايضا لا يصلح محلا للخراف لان المعقولة لا ينكر وثالثا
 انه لا يناسب التمسك بقوله تعالى سبحانه اسم ربك وقول لبيد السلام ونحو ذلك كما فعل القوم استترى
 كانه رحمه الله تعالى لم ينظر في اول كلام الامام حيث قال والناس قد طعنوا في هذه المسئلة وعندنا
 فنقول يزيد به ان اصلاح كلامهم شكل لاني صون كون الفاعل في لفظ الاسم فان توجيهه ممكن
 بهذه الوجه اللطيف الدقيق ولا يعني اصلاح كلامهم مطلقا ولو كان مراده ذلك لا وجه لقوله وعندنا
 فنقول وما خطر بالبال المحقر والعلم عند الملك الجبار ان استخراج الامام تحقيق لما حيد عنه وقد قيق
 لا محيص عنه ولذا قرره السيد السند المعتمد ولم يورد عليه بحث الانتفاء المورد واما ما سئله المولى المربوب
 مما افاده بعض المحققين وهو ان الاسم قد يخلق ويبداه اللفظ كما في كتب زيد او قد يطلق ويبداه المسمى
 كما في كتب زيد فاذا اطلق بلا قرينة ترجح اللفظ والمسمى كقولك رايت زيدا فانه يحتمل ان يشارحان كما
 قال العالم الجعري بجله على اللفظ والعينية على المسمى وبعلم من حال لفظ الاسم فان من جعل الاسم عين
 المسمى جعل ايضا عينه لان عين العين عين فيعلم ضعف ما ذكرته من انه يفيد اتحاد ما هو المراد من
 الاسم مع المسمى ولا يفيد اتحاد الاسم والمسمى مع ما في بيانه من الاضطراب والاختلاف اذا تقرر هذا
 فقوله والاسم اي ما صدق عليه الاسم الذي من جملة لفظ الاسم كما في شرح المقاصد وليس الكلام
 في لفظ الاسم المضاف الى شئ لان قوله ويختلف باختلاف الامم باي عنه قوله فغير المسمى ومن قال
 ومن قال ان الاسم غير المسمى اراد به ذلك قوله لا يتألف من اصوات مقطعة اي من حروف
 فان المختار ان الحروف عبارة عن اصوات جعلت قطعاً متباعدة بعضها من بعض بالاعتناء على الخرج ولذا
 قيل في تعريف اللفظ صوت من شأنه ان يخرج من الفم معتد على الخرج فيوافق قولهم اللفظ كسب الحروف
 الباقى واختار بعضهم ان الحرف كيفية تعرض السموت وانت تعلم ان هذا لا يلزم كلام المصنف فان قدس سره
 في شرح المواقف الحروف تطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع العارض والمعروض وهذا
 بما عرفت العربية استرعى قيل واختار المصنف كون الحروف كيفية تعرض للصوت في الطوائف فكانه يرجع عنه
 صحتها استرعى لا يخفى ان المناسب في الحكمة بيان ما هو مصطلح اهل الحكمة وهي كونها كيفية والمناسب هنا بيان
 ما هو اصطلاح اهل العربية فلا منافاة في كلامه حتى يدعى الرجوع قوله غير فارة لانها سيال لعدم اجتماع
 اجزائها في الوجود قوله باختلاف الامم كلفظ الله اسم للذات عند العربية وخداي وكراي في لغة الفرس والترك
 وغير ذلك قوله والاعصار فكلم من شئ اسمه في عصره بخلاف اسمه في عصر اخر كما سأل البلدان واستوضح

وجدنا اضطراباً في انفاظ الفقرة ما ذكره
 في كتاب زيد وان القاموس العتيق ما ذكره
 في كتاب زيد ان القاموس العتيق في جميع الاصول
 وانه القاموس العتيق في جميع الاصول
 والمسمى جعلاً في القاموس العتيق في جميع الاصول
 عين الاقضية ان القاموس العتيق في جميع الاصول
 زيد شلاً

ان العون من تعالى لا من
 لان معناه جعل الشيء ان نحصل العمد
 ثم عا وهذا يكون الا بالاسم
 مستهله

في كل كلمة ان يكتب باعتبار ما يتلفظ بها في الوقف والاشداء وهما يلفظ بامرئة في حالة الابتداء
والى هذا اشار بقوله على ما هو وضع الحظ في جانب بان الامر كذلك لكنه لم ير سم لكثرة استعماله وهي مناسبت
للتخفيف فحذف الهمزة روعا للتخفيف ولذا يكتب في اقربا باسم ريك على ما هو وضع الحظ لقلة استعماله
والالف والهمزة متحدان ولذا يختلفان باعتبار اذا حرك سميت امرئة واذا سكن سمي الف كما هو
سمي بها اذا هبت واذا سكن سمي هواد وقيل غير هذا بالالف وفيما سبق بالهمزة لانها في الحظ بصورة
الالف **قول** وطولت الباء كوضا عنها فلم يترك مقتضى وضع الحظ بالكلية فيرد عليه ظاهرا فيقول
الغرض المطلوب وهو التخفيف لكثرة الاستعمال اذ طولوا الباء وان لم يكن نائما على الف في التثنية كذا
فلا جرم في التساوي ولو علل بهذا لانه قول عمر بن عبد العزيز لكاتبه طول الباء وظهر السينات ودور
الميم كما اشار اليه في الكشف كان اسلم وان لم قال قد سمره تحسينا للحظ ومحافظة على تخفيف اللفظ الذي
اريد به الاسماء العظيمة كغيرها مسماها الشترى في كلامه اشارت الى ما ذكرنا وارجا الى ان هذا وان لم يكن على
ما هو وضع الحظ في تطويل الباء او في مجموعها لكنه دقيقة امر حرج الله لانه بذلك واختار من بعدهم
من السلف والخلف والموجود في النسخ السينات بدل السنان للباء كانه جعل كرسنة كسين
في الظهور وقول **وانه اصله** لا تحير العقول في تحقيق لفظ الجلال باعتبار اصله واشتقاقه وكونه عربيا
او غير عربى كتحير العقلاء في ذاته تعالى وصفاته حاول بيان ما هو المختار عنده فقال **وانه** اي هذا اللفظ
الجليل اصله من جهة الاعلال والاختار كونه منكرا مستعنى الاعتراض الواردة على كونه معروفا فحذف الهمزة على
خلاف القياس **لا يدل** على ان هذا حذف غير قياس وجوب الادغام والتعويض فان الحذف لو كان قياسيا
كانت المحذوف في حكم الثابت فلا يوجب الادغام فضلا عن وجوب اذ التثابت حكما كالتثابت حقيقة فكما يمنع
هذا الادغام يمنع ذلك الادغام ايضا فوجوبه وكسوم التعويض يدل على ذلك هذا انما يتم اذا جعل اصله
منكرا كما اختاره المصنف واما ابو البقاء فاختار ان على قياس تخفيف الهمزة بنقل حركتها الى لام التعريف
فحذف الهمزة لا نقاء اليه ككتيب الهمزة بعد نقل حركتها واللام قبلها ثم ادغم فلزوم الحذف والتعويض
مع وجوب الادغام من خواص هذا الاسم الاعظم حاصله انما اذا كان الحذف قياسيا فوجوب الادغام
والتعويض على خلاف القياس على ما اختاره ابو البقاء كما ان الحذف اذا لم يكن قياسيا فما قياسان لان
المحذوف لعل كالموجود فعلى هذا ينبغي ان لا يدغم فوجوب الهمزة حكما وان لا يجب التعويض لانه المعوض
عنه كالتثابت فوجوب ادغام على خلاف القياس ويختص اللفظ بالجلال ولا يخفى انه هذا انما يتم ايضا اذا جعل اصله
الا دون ال كما اختاره الشيخ الزمخشري وابو البقاء فان قيل اذا كان اصله الا لم يعرف باللام يكن حرف التعريف
غوضا عن الهمزة المحذوفة لا جمعا لما في الاصل فلا يوجب العقول بالتعويض لانا المراد بالمعوض عنها لزوم
حرف التعريف بتقدير المضاد وهذا احسن الوجوه في دفع ذلك الاشكال ولورود ذلك الاشكال عدل
المض عن واختار كونه منكرا **قول** وعوضت عنها الف واللام حتى لا يجتمعان مع الهمزة الاناد لا نحو معا
الا ان تكون كظنية ولا دمية ولا عقيلة رديب الريرب القطيع من بقر الوحش وعقيلة كرشى الكومعة الدمية

ای انبار حقیقہ

وقد استنبت السمين مع السمين باراصلها
الستينات ابدل من احد في الاستقصاء
لكنها اصله وان قال صاحب الكشف اناسي
الجد باسمه كما صانعة كانت في الجعل في سنة
الظهور سنة ١٢٠١ هو بالاعيان اخرى
كسنية في

بمنع ذلك اي اثبات حكم الادغام

بضم الدال الضم والصورة المنقوشة وفي الصواع الصورة في العاج ونحوه عدل عن عبارة الكشف
 في قوله وعوض عنها حرف التعريف لان المتبادر من حروف التعريف اللام الساكنة كما هو مذهب سيبويه
 واختاره كثيرون فلا يصح ان يراد ذلك لان العوض حينئذ هو اللام كما هو مذهب الخليل فيلزم
 قطعية الهمزة لانها جزء العوض من الحروف الاصلية فالمصريح ما هو المراد بلام ارياب وفي كلامه
 ايضا ردة على من قال العوض اللام وحده وان الهمزة الوصل لا اجتنبت للنطق باللام جرت منها
 جري الحركة فلما عوضت من حرف متحرك كان الهمزة مدخلا ما في التعويض فذلك جاز قطعها شيئا
 وجد الود هو انه مع ما في من الاشكال بعدم اطراده وجريان دليله في بعض المواد مع التخلّف
 عنه مستغنى عنه بما ذكره وهو كون العوض جميع الالف واللام قوله ولذلك اي ولكن الالف
 واللام معا عوضا عن الحرف الاصل فيلزم ان الالف تقطع اي يقطع الهمزة وانما اختص بالنداء لان
 الحرف هناك يتحذف للعوضية ولا يلاحظ معها شائبة التعريف اصلا حذرا عن اجتماع ادائي التعريف
 واما في النداء فيجوز الحرف على صله وفيه نظر اذ لفظ الجلال لما كان علما وصفا او غلبت لا يبقى
 الحرف التعريف شائبة التعريف فانه جزء من العلم كسائر الاجزاء والقول بان الحافظة على اصل
 واجبة لم يعارض موجب اقوى كالتعويض واه سحيق اذ يكون مجموع اللفظ علما موجب
 مغاير اقوى من تحذف التعويض والا قرب ما قال النحويين التفتا في قد يقال في قطع الهمزة
 ان نوى فيه الوقف على حرف النداء تخيلا للاسم الشريف ونقله جفهم عن سيبويه وقيل في توجيهه
 ان العظيم القدر الجليل بعد تداؤه باسمه من سواء الادب فلذا جعل الهمزة المنقطعة عابدة والاسم
 الكريم كانه غير منادى انتهى وان امكن المناقشة بانه انما يعد من سواء الادب اذ لم يكن الاسم مشهورا
 بالعبادة والحق انه وان النداء اذ لم يكن بطريق النضر والتدليل وكلاهما هما ممتنعان في ان كلام
 المص يحتمل ان يكون بيانا لعلته اجتماع ادائي التعريف والقطع معا وان يكون للقطع وحده الاول
 او جاز انتهى والاولى ان يكون بيانا للقطع وحده عبارة النص وكونه بيانا لعلته اجتماع ادائي التعريف شائبا
 النص ثم قطع الهمزة في النداء اكثرى كما ذكر الرضوي قوله الا انه مختص بالمعبود بالحق يعني انه بعد التغيير
 والحذف اختص بالمعبود بالحق بحيث لم يصبح استعماله في غيره اصلا استدراك لدفع توهم ناشئ سابقا
 وهو انه اذا كان اصلا لا يكون بينهما فرق فهو يطلق على كل معبود كما يطلق اصلا اذ لا عدم الفرق
 بين الكليات واصلا فذوقه بقوله الا انه اي كنه لفظه الله مختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره في الجلية
 والاسلام وصار المراد به الذات كافي سائر الاعلام واما انفرام كونه معبودا بالحق فبا عيار اصل
 معناه اذ في الاعلام قد يشعر وصف مدح او ذم لكن بالتبعية والمقصود الذات وقد شبعنا الكلام
 في الفرق بين الاسم والصفات وغيرهما في توضيح الفاتحة وسبجي الكلام من المص انه علم او وصف
 في اصل الحرف قوله والالف في الاصل اي قبل الغلبة يقع على كل معبود بالحق او بالاطر وغلب على المعبود
 بالحق اي على ذات المخصوصة فصار علما بالغلبة ينصرف اليه عند الاطلاق ثم اكرا الاختصاص بالتغيير

مثل الناس في الالف واللام في عوض
 عن الهمزة المتحركة مع انه لم يلاحظ
 معاملة القطع

ونرى يقتضي ان لا ينفك الالف في مائة
 الاحوال كونه كالف من العلام كغيره
 من الاعلام قد ينفك ويوجب

ولو قيل لفظ الله لا يخلو من اركان فاما
 قياسه في ذلك قطع الهمزة في النداء من غير
 التغيير كان اولى اذا علم المسوق له
 لا يخلو عن علم

فصار مختصا به فالله المعروف قبل حذف الهمزة وبعد علم تلك الذات الا انه قبل الحذف قد يطلق على غيره
 وبعد لا يطلق اصلا وهذا اختار السيد السند ولا يخفى ان كلام المص ومذاق يشعر ان الهمزة المنكسر
 مستعمل في المعبود مطلقا من غير غلبة والمعرف صار بالغلبة مختصا بالمعبود بالحق بدون ان يصير
 علما والله اعلم لذات المخصوصة حيث قال الا انه مخصوص بالمعبود بالحق في لفظه الله والالف في الاصل
 ثم غلب على المعبود بالحق ولم يقل ثم اختص بالمعبود بالحق ولا يريب ان الغلبة بحسب الاصطلاح
 اعلم من ان يكون علما ولا وان يستعمل في غيره او لا وادعاء العلم لا بد له من السند لا يرى كان
 قولنا لا اله الا الله توحيد او قولنا لا اله الا الله ليس بتوحيد والسيد الشريف مناقشة على الحق
 التفتا في بيانه في الهمزة مع انه ورد على ما اختار السيد السند ان استعمال الالف للمعرف قليل
 جدا لا يقع الا في فروع الشعر كما صرح به العلامة في باب النون مع الطامن الفاني فجعل علما غالبا كثيرة
 الاستعمال بعيدا واعتذر بان استعماله فيه تعالى اكثر من استعماله في غيره تعالى وان هذا الاستعمال
 قليلا في نفسه ايضا فيمكن ان يتحقق الغلبة بهذه الاكثرية واشكل عليه ايضا بان الجزء في الاعلام
 الغالبة لازم لا يحدف فاجيب بانه غير مسلم مثل صورة الفاتحة بحدف لفظ سورة ويقال فاتحة مع
 ان العلم المجوع والكلمة تكلف غير محتاج اليه وهما لا يبين ما لك كلام مخالف لما ذهب اليه الشيخان حيث قال
 انه من الاعلام التي قارن وصفها ال وليس صلة ال كانه عابدا هو علم جامع لمعاني الاسماء الحسنى
 كلها ولذا يقال لكلاما سواء اسم الله بلا عكس وتعلم يرد على من قال اصله ال الا انه ادعى ما لا دليل
 عليه لكان كافي لان الله والاله مختلفان لفظا ومعنى اما لفظا فلان احدهما معتل العين والثاني موصوف
 الفاء صحيح العين واللام من مادتين فردا الى اصل واحد حكم من سواء التعريف واما معنى فكان الله
 خاص به تعالى جاهلية واسلاما والاله ليس كذلك لانه اسم لكل معبود ويوضحه قول الانصاري حيث
 باسم الاله وبه يدينار ولو عبدنا غيره شقينا ومن قال صلة الاله لا يخلو حال من امرين لانه اما ان
 يقول الهمزة حذفت ابتداء ثم ادغمت اللام او يقول نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت على القياس
 وهو باطل لانه ادعاء حذف بلا سبب ولا مشابهة ذي سبب من ثلثي فذكر الفاء تنبيه على ان حذفها ابتداء
 اشدها سبعا دامن حذف العين واللام لان الاخر وما يتصل بها الحق بالتغيير انتهى والحذف على خلاف القياس
 روي الاختصاص او لاجل التخفيف شاع في كلام البلغاء بلفظ كلام الله تعالى والمناسبة معنى كاف في الادعاء
 المذكور والاله يوزن فعال بمعنى المعبود والاختلاف لفظا في الجملة ملتزم في بيان الاصان والفرعية
 قوله معتل العين ان اراد ان معتل العين حالا فلا يضر لانه كان هكذا بعد التغيير والحذف وان اراد به انه
 في الاصل كذلك فهو منسوخ قوله واما معنى الاله في غاية الضعف لانه لا يفيد الاختلاف معنى بل الاختلاف استعمالا
 وشتان ما بينهما علان اتحاد معانيهما من اوضح الواضحات قوله واشتقاق من ال قد عرفت ان ما مر به
 لاصل الاله لا يما يترتب عليه قدمه اذ بيان اصله الاعلى لانه يكون متعلقا بنفس اللفظ اتم ثم شرع في بيان
 اصله لاشتقاقه فان كونه مشتقا مختارا للمص وان ذهب البعض الى انه غير مشتق ثم ضمير راجع الى الله لان

بعده ينظم اليه ويحكم رجوعه الى الاله ايضا لان الاله اصله في ذاته مستلزم لبيان وقيل اشتقاق
المتكررة وارجاعه الى المعرف غلط اذ لا معنى للاشتقاق مع لام التعريف ولما قاله لقلوبه وهو مجرب حقيقة
او بغيره انتهى والظ هو الاول اذ المراد الاشتقاق هنا هو الاخذ من اصل ينوع من التعرف فلا يضره
اعتبار اللام قول ولما قاله لقلوبه وهو مجرب اليه يعارض بان مناف لقلوبه وهو محتجب عن الابصار والارتفاع
على كل شيء وعلا ليليق بل مناف لعارضة الانية كلها سوى قول وهو مجرب اليه فيا هو جواكم فهو جوا بنا
وكون الكلام في الله او فقيته لاكثر عبارات الانية مزج لكونه الضمير راجعا الى الله والى الاله قول من الله
بفتح الهمزة واللام كعبدة وزنا ومعنى ولما كان المراد بالاشتقاق الاخذ المذكور فذكر الماضي والمصدر
سواء ولا وجه للقول بان المضاف مقدر على مذهب او الكلام على ظاهره على مذهب آخر قول الاله بفتح الهمزة
مع مد والوحدة والوهمية بضم الهمزة واللام فيهما وفتح الهاء في الاول بوزن صهوبة وكسر الهمزة بفتح
الياء المصدرية في الثاني فهذه الثلاثة مصادرها بمعنى عبدة في معنى عبادة وعبودة وعبودية
وبينها فرق من وجه سيجي في انك تعب فلا يقال الوهية مصدر في حاجة الى الحاق الياء المصدرية
اليها بمعنى عبدة بفتح الهمزة في الفعال بمعنى مفعول ما لوه اي موجود بمعنى مستحق للعبادة فهو تعالى
موصوف به في الاله وكذا جميع ما سياتي سوى قول والاله غيره للكتاب بمعنى مكتوب فهو اسم
لاصفة علاما فصلنا في توضيح الفاتحة وقد اوضحنا مولانا من اواخره ونقلنا عن شرح الكشاف قول
البغوي فهو صفة مشبهة للكتاب بمعنى مكتوب واما بمعنى الموت به في غير تام ذهب صاحب الكشاف
الى ان كلامه الاله واستأثر مشتق من الاله ولما لم اشتقاق الفعل من غير المصدر استشهد
عليه بقوله لا قبل استنوق واستخرج في الاشتقاق من الجرح والتناق ثم جعل الاله مشتقا من الاله بكسر
والمصدر عدل عنه اما عن الاول فلان اشتقاق الفعل من الالهيان على خلاف القياس لا يصار اليه عالم
يقضيه داع لا سيما في الثاني الجودي في غاية الندرة كقولهم ابل بان بكسر الباء في الاول فعل ماض
وفتح الهمزة في الثاني مشتق منه الابل اذا تأنق في رعيته لا بل واحسن القيام بمصالحها واما
عدوله عن الثاني فلان الاله اذا كان بمعنى المعبود كما اعترف به صاحب الكشاف كان مشتقا
من الاله بفتح الهمزة بمعنى عبدة لا الاله بكسر اللام بمعنى تحير فانه لا مناسبة بين مطلق المعبود وبين
معنى التحير كذا فهم من تقريرهم لكن صاحب الكشاف بين مناسبة بقوله وصيغة هذا الاسم وصيغة
قولهم الاله اذا تحير ومن اخذوا قوله وعلم ينتظمها معنى التحير والدعشة وهذا القدر كاف في مطلق
الاشتقاق نعم ما اختاره المصنف اسلم من التكلف قيل ذهب الامام المزني في وصاحب المدرك
الى ان الاله مصدر كالهية وهو خلاف المشهور ولا وجه لما قيل عليه من انه لم يوجد في اللغة مع ان
الامام المزني في امام اهلها فكفى به مقتدي انتهى فلصاحب الكشاف ان يقول اردنا به المصدر
حين جعلناه مشتقا منه وادنا به اسما بمعنى المألوف اذا جعلناه مشتقا فيندفع الاشكال الاول
كما اندفع الاشكال الثاني بالتوجيه المذكور ومنه اي من الاله بمعنى عبدة اشتقاق تاله واستأثر

اي تعب واستبعد ولا يخفى ان تاله واستأثر من المزيادات والمزيد مشتق من الثاني فاشتقاق
تاله واستأثر من الاله ظاهر لكن ما ذهب صاحب الكشاف الى ان الاله وتاله واستأثر كل منهما مشتق
من الاله حاول الرد صريحا فتعرض له وايضا يه به على ان معناها تعب واستبعد لا بمعنى صار لها
كبحر وانما بمعنى صار جرحا كما اختاره صاحب الكشاف وينكشف منه ان كل من زيد ليس مشتق من
ماض الثاني اذ بعضه ليس له ثلثي كبحر فظهر حسن تعرض لبيان اشتقاقها قول وقيل من الاله
بكسر اللام اذ التحير في الجارسة العلامة وانما عرض له في اللغة انما وقع في الاله اشتقا
اشتقاقا صغيرا او لا ويشترط فيه بقاء معنى المشتق منه بتامه في المشتق ولذلك يرجع اشتقاق
الفعل من المصدر على عكس وليس معنى الاله بمعنى تحير موجودا في معنى الاله فضلا عن ان يكون بتام
ولا في معنى الله نعم يلزم ذلك المعنى المطابق للتحير وهو خارج عن المسمى والاكتفاء به في الاشتقاق
الصغير بالمعنى اللازم غير متعارف الا ان يقال الكلام في مطلق الاشتقاق صغيرا كان او كبيرا
في يصح كلام الزمخشري ولعل لهذا جونه وان مرفعه ولم يحكم بطلانه وكذا الكلام في الاشتقاق
الانية في ان العقول تحير بالتفكير كبرياء وسائر صفات العلي قاله سبجاءك ما عفتك حق
معرفتك وهذا التحير على المعرفة كاقول العجز عن درك الادراك ونسب بعضهم الى الصدوق الاكبر
فهذا التحير الثاني من المعرفة تحير الكاملين المكملين ونسب التحير الى العقول مجازا كونها مشتقا وهذا
التحير غير التحير الذي هو معنى وله كما سطلع عليه والتحير المذكور لكونه سببا للعبادة قد مره على ما بعد
لما سببه لما قبل قوله او من الهة الى فلان اي وقيل اشتقاق من الهة الى فلان اي سكنت اليه
سكن بمعنى استأنس وعدم الاضطراب واما سكن فيه فلا ياسب هنا ولهذا قال سكنت اليه احترازا
عن سكنت فيه قوله لان القلوب لا علت لكون الاله مشتقا من الهة الى فلان وقد عرفت ان الكلام
في الاشتقاق الصغير وهذا لا يفيد فلا بد من التزام اجدا لا من اجبا تعميم الاشتقاق الى الصغير والكبير
او تعميم المعنى المعبر عن الاشتقاق الصغير الى المعنى المطابق والالتزامي كلاهما خلاف الظاهر لهذا ايضا
ومعنى الاطمينان الانس به والاعتماد عليه والرجاء منه وبذكر رحمة بعد الفلق من خشية او بذكر
دلالة الدالة على وجوده ووحدايته او بكلامه اي القرآن الذي هو اقوى المعجزات كذا قال المصنف سوت
الزهد والمعنى الاول هو المناسب هنا كما يؤيده قوله في سورة الفجر النفس المطمئنة هي التي اطمانت
بذكر الله فان النفس تنرق في سلسلة الاسباب والمسببات الى الواجب لذاته وتستقر دون معرفته
وتستغنى به عن غيره انتهى فالمراد بذكر الله معرفته كما اشار اليه بقوله والارواح تسكن الى من الاضطراب
الحاصل من الترقى في سلسلة الاسباب والمسببات بمعرفة واطمينان النفس والقلب مجاز
كما في الاساس الما انه شاع حتى صار طلقا بالحقيقة في استقرارها بزر والقلق والاضطراب
فلو قال لان القلوب لا تطئن الا بذكره والارواح لا تسكن الا بمعرفة اشار الى المحرر كافي قوله الا
بذكر الله تطمئن القلوب لكان اولي والبعض المستفاد من تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي لا يفيد المحرر

المطلوب هنا ثم المراد بالقلب هنا الروح وجملة الارواح التي تفسر لا قبلها على سبيل الترتيب الارواح
 باخرة الى القلوب والسكون الى الاطمينان والمعرفة الى الذكر وهذا ترتيب اتيقن وسبك رشيقي
 قيل ثم ان جريان هذين الوجهين في المعبودات الباطلة باعتبار ان عبدتهم تحير فيها عقولهم القارة
 وسكن اليها قلوبهم القاسية انتهى وهذا لما يحتاج اليه اذا كان المقصود بيان اشتقاق الاله من
 كاختار البعض اشتقاق الاله من معرفة بلا اعتبار الغلبة فاما اذا كان المراد بيان اشتقاق لفظ الاله
 كما هو الظاهر هو مختار مولانا من غير خلاف ولا يحتاج الى هذا التكلف وهذا المقام لا يجوز كدرا في
 فانه لو قيل ان الكلام في اشتقاق الاله عليه ان لا معنى للاشتقاق مع لام التعريف فبطلان اشتقاق
 لفظ الاله وايضا لا يلزم قوله وهو بحجة حقيقة او بزرعه ولو قيل ان المقصود بيان اشتقاق الاله
 منكون الكون اصلها يرد عليه ان لا يلزم اكثر العبادات الالهية بالانكشافات الباردة وهذا الاخير هو المختار
 الاثير والكشاف اكثر كلامه مننا فاعلم ان اشتقاق الاله من الكون البعيد وقد قيل ايضا دفع كالمبعض ان
 يكون ملحوظا في وضع اللفظ في وضع الاله المعبود والاطمينان القلوب بذكر المعبود الحق كما مر من المحرر
 ثم استعمل في الاله الباطلة بعد عبادتها على زعمهم ولا اعتراف الكفر كما مر من ان الكفرة وان اشبهوا
 شركا معترفون بان تعالى الاله الالهة واعطوا انتم وفيه ما لا يخفى اذ الكلام في اطلاق الاله بهذا الاشتقاق
 على المعبودات الباطلة ولا يفيد دفع الاشكال المذكور اعترافهم بالمذنب والوجه الاول من انه لا يبعد
 ان يكون ملحوظا في وضع اللفظ هو المعقول وما قوله ولا اعتراف فينبغي ان لا يتعرض له وهذا الوجه يندفع
 الاشكال من جميع الاحتمالات قوله او من الاله كسر اللام ايضا اذا فرغ من امرى لا جمل امر من غير
 تعليل كقوله تعالى ما خطيبناهم غرقا و فرغ بمعنى التجرى والاحتشاش بقرينة اذ العائد يفرغ اليه ولو قال
 او المشتق من الاله اذا فرغ اليه من امره كان اصرح في البيان فيكون الاله بمعنى المفعول اي مفرغ
 اليه فغير حذف وايصال وهذا من جملة اسباب الضعف قوله والاله بالهزة الممدودة ماض من الالف
 اصل الاله فصار بقلب الهزة الف الاله فالهزة للسلب اذ المعنى خلاصه عما يجاوز الاله عنه قبل يرد
 المعنى بقوله والاله غيره بيان مبدا اخر للاشتقاق والالفاظ او من الاله كلمة اخوات كيف ولا يتصور
 اشتقاق الاله من الاله بل يكون مزيدا مشتقا من الاله كسر او من الاله الاله لانهم لما قبلوا الاعتبار يكن
 القول باخذ الاله من الاله كما يقال الوجه من الوجهة باعتبار انها لازمة له فالمقصود ان تحقق العلاقة
 بين الاله وبين الاله كسر مستلزم لتحقيق العلاقة بينه وبين لازمه فكان مشتق من مجموع الاله بمعنى
 فرغ والاله بمعنى جار ولذلك جمع بينهما في بيان وجه الاشتقاق ايضا فقال اذ العائد اذا الاول ناظر
 الى معنى الاله كسر وانما ناظر الى الاله فالاله مفرغ اليه ومجرب انتهى فيكون الاله على الوجهين معا
 الالفعال بمعنى المفعول لكنه لا ضمير فيه لان الغرض بيان كنهه في مادة في معنى الفرغ وما يتبعه لا بيان
 الاشتقاق كما عرفت قوله وهو بحجة حقيقة وهو المعبود بالحق او بزرعه فيفتح الزاى على الافصح ويجوز ضم
 والكسر بمعنى الاعتقاد الباطل فانه مع غلبة استعماله في ذلك مقابل الحقيقة وهو المعبود بالباطل فان العائد

اليه بزرع

اليه بزرع ان يجز في اشارة الى ان ضمير اشتقاق الاله منكون ولهذا قيل وانما قال ذلك بطرد وجه التسمية
 في الاله باطلا ايضا فان الكلام في اشتقاق الاله عرفت بخلاف الوجود الاخر فانه جارية في حقيقة فان
 الكفار عبدوه وتحير في عقولهم القاسية وسكن اليه قلوبهم ويفزعون اليه انتهى والكلمة منظورة فيه
 فانه الكفار لا يعبدون الاله الا بغير انهم الى الاله فيهم يعرفون حقيقة ما عبدوه وصفته فاعني التحير
 وان اراد به معنى الاخر لا محاسن لبيان وجه اشتقاق الاله من هذه الوجوه فزعمهم اليها يجعلهم سبيلا
 الى الفرغ الى الذات العلية والمعبود بالحق الاله وكذا الكلام في الاطمينان وكل ما ذكرنا ناطق به القرآن
 والاحسن ما قيل من ان كلام الوجهين ناظر الى الحق بناء على ارجاع ضمير اشتقاق الاله فانه تعالى لا يجز
 كما عرفت لكن كل واحد بزرع ذلك انتهى في الوجوه الاخر اذا المعنى الناظر فيها يظهر انها مخفية بالاله الحق قوله
 او من الاله كسر اللام ايضا الفعيل ضيق الاله او ولد الناقة اذا فصل عن امه فيكون حريصا
 عليها وشغافا اليها واولع بمعنى لازم فحتمها واولع على المعنى المفعول في متعدد ومعناه انه جعلها
 اليها سببا فصل عنها وتخصيص الكلام بولد الناقة مع ان كل ولد وحال كذلك عند الانفصال عن امه لان الفعيل
 مختص بلفظة قوله والعباد بكسر العين وفتح الهمزة المخففة جمع عباد العباد كلهم يولعون اي ينجون
 اليه تعالى اخيارهم واشترارهم وجوز ضم عينه وتشديد ياءه على الجمع عابد وهو ضعيف فانهم يولعون
 اليه تعالى بالتضخم في السراء والضراء والشدائد والعوائد والمعنى اذ العباد يولعون بفتح اللام اي يملكون
 والعائد الى الالف والياء عايدون والاعطاء بما يرجون فالالح بمعنى مشفق اليه بالحذف والايصال
 ولم يتعرض للعبود بالباطل لاذكرنا قوله او من الاله مشتق من ولد بفتح الواو وكسر اللام اذ التحير
 وتخييل عقله في اشارة الى ان التحير المعبر عنه وله هو النسي من تخبط العقول وقط الجواهر فان المحر ومابين
 من لغة المعرفة لوقوعهم في ظلمات وتيه الضلال وبوادي الجهالة فانهم فقدوا عقولهم كالذئبة تخبط
 الشيطان الخطب التفل من الخطب وهو الضرب بالارض ونحوه اريد به فساد العقل من الخباطة بالضم
 وهي شئ كالجنون ولا يخفى ان هذا التحير لا يليق اسناده الى العارفين فلا جرم ان المراد المحر ومابين من الجاهلين
 واما ما سبق فهو مختص بالعارفين الكاملين بقرينة قوله في معرفة ذلك ان تجعل عاما وعلى التقديرين
 فالنقابة حسن ولم يصب من قال لم يذكر وجهه اكتفاء بما سبق من قوله اذ العقول تحير في معرفة
 وفيه تصريح بان كلام الاله في لغة براسها كما ذكره النسي والسجاء وندى لان اصل الاله كذا كذا شراح
 الكشاف انتهى ولم ينظر الى قوله وتخييل عقله فانه وجه التحير لا ما سبق كما وضحاها وكان اصل ولاء
 انما قال بلفظ التشبيه لان اصله لم يثبت في الاستعمال فهو في شخص كذا قيل وفي التوضيح لا يجز
 القياس في اللغة وهذا قياس في اللغة فلا يعاب به وقال مولانا من غير خلاف ولا كان اصل ولاء
 لان مصدر ولاء بفتح اللام وولها ولم يشتر ولاء مصدر ولاء انتهى تشير الى انه مصدر لكنه
 غير مشتق ويرد عليه ان الاله اصل ولاء فعال بمعنى المفعول والوجود منبسط عليه فكيف يكون
 مصدرا غير مشتق قوله وفي وجه حيث قلبت الواو همزة للثقل فصار اجوه قوله وقيل عطف على قلبت

يحيى كنه في وجه التخصيص اذ وجوه ان المعنى
 اطلع على ان الاله بمعنى التحير سائى من امره
 وولد بمعنى التحير المسبب عن امره في الالف
 روى استعمال العرف

كون الاله مصدر الاله الفعل فيكون كنه كنه المعنوية
 ولعل المعنى خلف بفتح اللام كذا قيل وكذا الاعتقاد ما قيل
 ان الاله لم يثبت في اللغة

وليس بصفة التبريد وتكون وصار له ان بعد من الاستباه قوله كاعاد واشيا نظير ما نحن فيه
 فان اصلها وعاد وهو القرف ووشاح وهو على تشد المرأة على صدرها قلت واودا امرأة للاختلاف
 قول ويرد على الهة لا وجه الرد ان جميع التفسير كالتفسير برد الاشياء الى اصلها فلو كان اصل ذلك
 سمع فيه اوله كاو عليه فلا يكون اصله فلا يحسن ان يقال انه مشتق من ول الا ان يعتذر
 كما قيل ان توهم كون الهمزة اصلا لعدم استعمال ولاء وفيه بالاحتجاج قوله وقيل اصله هذا
 عطف على واء اصله لما بين ان اصله الاء واهمزة اصلية وذكر في اشتقاق احتمالات ثلثة
 ثم اشار الى ان اهمزة مقلوبة من الواو كما ذهب اليه بعض مع تنزيهه حاول بيان قول اخر اصل
 لفظة الاء فقال وقيل اصله لاء فالضمير راجع الى الاء لا الى الاء وان جاز لا يستلزم ذلك كذا خلاف
 السوق فهو في الاصل مصدر بمعنى الفاعل لا بمعنى المفعول كما فهم عبارة المص الى المحتجب والمرجع
 وادخل عليه اللام وصار علما تعالى بالغلبة فصارت اللام جزء من الكلمة كما في النجم وانما مراده
 اذا لا يطلع وجه قطع الهمزة فانه لا يكون عوضا عن الحرف الاصل وقد يعتذر بامر من وجه
 قطع الهمزة في حالة السداد ان ينوي به الوقف على حرف النداء فتجوز اللام ولا يخفى ما فيه لان تخفيف
 الاسم يقتضي كذا في غير النداء ايضا وقيل لا يستغنى عن التعريف اللام في صورة النداء فتختص اللام
 للجزئية فلو حذفت الالف كان حذف جزء الكلمة وفي غير النداء فيه شائبة التعريف ولذا يقال هو الاء
 باسقاط الهمزة في الدرج انتهى قد عرفت ما فيه فتذكر قوله اذا احتجب وارتفع وما ثبت في اللغة
 لاه بليها اذا احتجب ولاء يلو اذا ارتفع والمص رج جعلها اي الارتفاع الاحتجاب معنيين
 من مادة واحدة وبينهما على طريق اللف والنشر وهو ظاهر وليس المراد ان مستعمل فيهما معانيه
 مذمومة في المشترك بل لصحة النظم من كل منهما وهذا المذهب منقول عن سيبويه بناء على ما حقق في كتب
 اللغة وقال ابن حروف انه من لفظة متوهم كتاب او هو مقلوب من ول لان باب لوة وكية ليس
 في العرب كما قال السيوطي وقيل لاه بليها بمعنى ارتفع ليس بلغته كذا قيل في الصحاح جوز سيبويه
 ان يكون لاه اصل الاء دخل عليه الالف فجري مجرى اسم العلم كالتقياس والحسن الا انه لم يخالف الاعلام
 حيث كان صفة قوله لانه محجوب فيه مسامحة والاولى محتجب كما قال اولاد اذا احتجب بالان المحجوب مقهور
 لا يليق بذاته ولا يقال انه يرده قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون لانه في شان المحجوب في
 الخالق وتصدى بعضهم لتصحى بان احتجابه تعالى عن ادراك الابصار انما ينشأ عن ذاته فكأن جعل
 ذاته مستورا ومحجوبا انتهى ان اراد به انه مقتضى الذات لزم ان لا يدركه بالابصار في النشأة
 الاخرى للاختيار والا فلا يلزم منه دوام الحجاب خصوصا للاجواب بل الاولى ان يقال انه هفوة من
 قلم النسخ الاول واول كلامه قرينة على هذا الاحتمال المعقول قوله ويشهد له قول الشاعر من تمة
 مقول قيل فلا يضر تضعيف المص كخلفه من ابى رباح بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجلا وكبار
 بضم الكاف وتخفيف الباء بمعنى العظيم وروى يشهد منها مكان يسمونها اي يحضروا ويطلع عليها وبالها

كان اول من استعمل ولاء في ابن يعلى ان اصله
 الجمع ان اشتقاقه من جنس مائة
 شايخ ذابح

قوله لاه بليها اصله فقلت اياه
 قوله لاه بليها اصله فقلت اياه
 قوله لاه بليها اصله فقلت اياه

واحد قيل ابورباح اسم رجل من بني ضبيعة وكان قتل رجلا من بني سعد بن تلبية فسأله ان يحلف
 او بدية فحلف ثم قتل رجلا حلف فضربت العرب مثلا لا يعنى من الحلف كما قال ابن دريد في شرح ديوان
 الاطشي واسم الشاعر الاطشي والمراد بل اسم الكبار ضمنه وجه الشهادة ان الضرورة ترد الاشياء الى
 اصلها وهذا امر القائل المذكور ويرد عليه ان لا يها للضرورة اصله الا ان تخفف الضرورة ولا يقال في
 سبعة الكلام قام الشهادة ليس بنام وعن هذا زيف المص قيل والاستشهاد بالقراءة الشاذة اولى
 انتهى والقراءة الشاذة لا تعد قرنا فكثرة دوران الاء واستعمال الاء في المعبود اطلاقا على تعالى
 يرجح الحكم بان اصله قوله وقيل علم لذاته المخصوصة هذا عطف على قوله واء اصله اي انه اسم
 علم لذاته تعالى ابتداء ليس له اصل واشتقاق والفرق بين المعطوف والمعطوف عليه ان كونه علميا
 في المعطوف عليه والمعطوف علم ابتداء اي علم من اجل غير منقول ولا يعني احدهما عن الاخر فلا اختلاف
 في العطف قال مثلا خسر وهذا بيان لمذهب ثان ذهب اليه التحليل والرجوع واختار الامام ونسبه الى
 والاصوليين والفقههاء انتهى ولعل هذا رواية اخرى من سيبويه اذ قدم النظم انه ذهب الى ان مشتق
 من لاه استعمال الذات فيه بمعنى الحقيقة لانه ورد عليه اطلاقا في الحديث الصحيح ولا تستفكر في ذاته فلا وجه لانك
 اطلاقا عليه تعالى بل ذلك الاطلاق راجع الى الاحتجاج فيه لان كلام السلف والخلف ناطق باطلاقه والانكار
 مكاسر صريحة ثم لانه يوصف الى وهما من امان كونه من الاعلام المرجحة وفيه بالاحتجاج يظهر من كلام المص
 عليه فانه لو سلم دلالة على العلمية لدل على العلمية مطلقا لا على العلمية المرجحة من غير غلبة قوله ولانه
 لا بد من اسم فان قيام الصفات في الخارج كما يحتاج الى وجود الوصف كذلك يحتاج في احوال الصفات
 عليه في الالفاظ الى وجود الاسم الدال على ذات الموصوف سواء كان مختصا به او لا اذ الوجود اللفظي
 بمنزلة الوجود العيني فعلم من هذا التقرير ان هذا الدليل لا يفيد الاسمية لا العلمية مع انها هو الذي
 ولو سلم دلالة على العلمية فلا تلم دلالة على العلمية المرجحة والقول بان كونه علما منقول من الوصفية
 لا يكفي لبلده من بيان ولو قيل في بيان اذ لا بد من اسم في اصل الوضع يجري عليه كان كالمصادرة على
 المطلق هذا اول المسئلة وكذا قولهم العرب ما اهلوا شيئا الا وضعوا له اسما يجري عليه صفاته فكيف
 اهلوا خالق الاشياء ولم يوضعوا له اسما كلام اقناعي اذا استقر ان تمام شكله والنقص غير مفيد
 على انه لم يهلوا راسا بل اهلوا وضع علم من اجل ما سبأ في في كفي العلم المنقول كما اختار معظم القول
 قوله ولانه لو كان وصفا لهذا اقوى الوجوه واشهرها توضيح الدليل انه لو كان وصفا لكان مثل الرحمن
 من الصفات الغالبة فلم يكن قوله لاه الاء توحيد اي مفيدا للتوحيد مثل لاه الاء الرحمن وهذا
 خلاف الاجماع والسبب في ذلك انه لو كان صفة كان مدلول المعنى دون الذات المعينة وهو لا يمنع
 الشركة حاصل لو لم يكن علما للفرد الموجود لا يمنع الشركة فتفي وجود المعبود بالحق اول ثم الاشياء
 المفهوم الكلي لا يمنع الشركة فلا يفيد التوحيد وان اختصت في الاستعمال بذاته تعالى باعتبار الغلبة
 بخلاف ما اذا كان علما من اجل فانه يكون مدلول الذات المعينة فيفيد التوحيد ولا يضره تعقله بوجه

استعمل الذات كما قاله في ذكر الذات
 علم بغيره وقيل علم تعالى حتى ان حلف
 علم بغيره وقيل علم تعالى حتى ان حلف
 علم بغيره وقيل علم تعالى حتى ان حلف

فان تعقل الجزئ بوجه كل لا يستلزم كية المعلوم واستوضح عموم الوضع وخصوص الموضوع وجوزته
 فان دفع ما قيل ان لو كفي في التوحيد اختصاص المستثنى بذاته في الواقع فقولنا لا اله الا الرحمن ايضا توحيد
 وان لم يكف واقضى ما يغيبه بحيث لا يجوز العقل الشك في كماله الا انه توحيد لان الله تعالى لا يحضر
 ذاته على وجه التشخيص وجه الاندفاع هو ان عدم الاحضار على وجه التشخيص يقتضي ان يكون الاحضار
 ام اكليا لان يكون المحض ام اكليا وتجويز الشك انما يترتب على الثاني واستوضح بزيادة ان ادراكه
 قبل الرؤية على وجه كلي مع ان جزئي حقيقي والخط من اشتباه العارض بالمعروض فيكون المستثنى
 ح اي ح كونه علما للفرد الموجود واحد معين في نفسه وجزئيا حقيقيا بحيث لا يقبل الشك في صلا
 وان لم يحصل في عقولنا الاعلى وجه كلي كادراك زيد قبل رؤيته والفرق بين كون المفهوم الكلي محض
 في فرد معين بالوضع واضح فلا حاجة الى ما نقل عن المصنف في الهمش حيث قال وفيه نظر لجواز ان يكون
 التوحيد مستقفا من الشئ او من القرائن انتهى لان المراد كون اللفظ مفيدا للتوحيد بحسب
 دلالة اللفظ وقد بان تحققة ولهذا اعتبر الشارع جعل لا اله الا الله توييدا دون لا اله الا الرحمن فلا قيل
 كون لا اله الا الله توييدا لجعل الشارع اياه توييدا كان فيه شائبة الذر على ان قول لا اله الا الله وعده تصرفا
 اليه لا يلزم هذا المنقول وقيل الحق ان ايجاب احضار تعالى شانه على الوجه المذكور تكليف بالابطال
 المطلوب احضاره على وجه كلي بخلافه فرد وعدم حصول التوحيد بالرحمن لاطلاقة مضافا الى غيبه
 كرحمن اليمامة انتهى ان اريد وجه اكليا بخلافه فرد معين بالوضع فهو راجع الى ما ذكرنا لوجه مقابلة
 وان اراد وجه اكليا بخلافه فرد في الخارج بدون الوضع فلا يغيب التوحيد لأم توضيح وتقدير الخبر
 موجودا وممكن فلا يليق بحسب هذا المقام قوله لا يظهر انه وصف وفي نسخة والحق بدل ولا يظهر
 قيل انه ذهب ثالث وقيل بل هو ذهب الاول هو اللفظ ويؤيده قوله ولان معنى الاشتقاق بالاول
 هذا مذهبنا ثالثا مغاير لما سبق لا تعرض للاشتقاق المذكور سابقا فتعرض قرينة على انه المراد
 هنا ولذا قيل هذا اثبات لكونه وصفا اشتقاقا لحد الوجه السابقة مع الجواب عن ادلة كونه علما
 لذاته اي علام تجل غير منقول لكن ما نقلناه منه قدس سره في حاشية الكتاب يقتضي ان يقال انه
 اسم لا وصف لانه لا يقع صفة فلا يقال شئ الله بل يقع موصوفا ويقال انه واحد مع كثرة دور
 على الالسنه نظيره كتاب وام الا ان يقال ان المص لا يسلم ما ذكره قدس سره كافيلا لكان الاسما
 مشابها بالصفة غير المص بالوصف مبالغة كان قال والاظهر ان اسم مشابها بالوصف في الاصل
 وبالحكمة مراد المص تزييف للقول بعدم الاشتقاق سواء كان اسما مشابها بالصفة او صفة
 فلذا لم يتعرض فيما سبق كونه اسما او صفة وهنا اشار الى كلا الاحتمالين بقوله والاظهر ان كالمع
 في ظهور كونه اسما مشتقا عنده وجه الاظهرية انما كان المعنى الوصف متبادرا في اصله فلهذا على الوصف
 اولى من الحمل على كونه اسما مشابها بالوصف كيف وقد انكسر بعض العلماء رأيا هذا اذا جعل المفضل
 كونه علام تجل كما هو اللفظ من سوق الكلام فلا إشارة في كلامه الى كونه اسما مذكورا بل يقال ان من انكر

او استغنى عن توقف على توحيد فلو توقف على توحيد
 لزم الدوران ان التوحيد على افعال ان الختام
 ان التوحيد معلوم من الشئ عند انشائي

يعني يختلف في غير لا اله الا الله والصفات اختار كونه موجودا
 والحر كونه مكنيا ولا تحقيق لا يليق بهذا المقام
 وسيجي بيان ان شاء الله تعالى في اية اخرى

مثلا فقد الخيرة كلمة التوحيد

رأينا ثم حاول بيان رد المحذورات الثلاثة على اعتبار كونه وصفا بحيث يتضمن الجواب عن ادلة
 العلمية فقال لكنه لما غلب على الغلبة على قسمين تحقيقا وهي عبارة عن ان يستعمل اللفظ أولا
 في معنى ثم غلب على شخص معين وتقديرية وهي عبارة عن ان لا يستعمل اللفظ من ابتداء وضع
 في غير ذلك المعنى لكن مقتضى القياس ان يستعمل في غيره فلما كان الغلبة محتلة للمعنيين اراد بيان
 ان المراد هنا الغلبة التقديرية فقال وصار علما اي وصار اداة التعيين كالعلم المرجح فلو قال
 لم يستعمل في غيره اصلا لكان اظهر في الاشارة الى الغلبة التقديرية قوله مثل التبركا فانها في الاصل
 وصف لانها تصغر ثروى بوزن سكوى تانيث ثروان بمعنى كثير العدد من الثروة بمعنى كثرة العلم
 ثم صار علما للكوكب لكثرة كواكبه وكواكبه ستة او سبعة المخصوص بالغلبة التقديرية اذ لم يستعمل
 من ابتداء وضعه في غير ذلك الكوكب كما ان لفظه لم يستعمل من ابتداء وضعه في غير المعبود بالحق
 قوله والصحيح في الاصل صفة مشبهة لمن اصابته الصاعقة ثم صار علما بالغلبة لرجله وهو يلدن بغير
 بعد الاستعمال فمن اصابته الصاعقة فالغلبة في حقيقة التشبيه في العلية بالغلبة وان فرق بينهما
 بامر فلو اكتفى بالثبوت لكان اشد طبعا بين المشبه والمشبه لكن اراد به التأييد بتكثير النظم ولما كان
 لفظه لم يستعمل في غير تعالى من ابتداء وضعه فلا اشكال بان العرب لم يملوا شيئا حتى وضعوا
 لفظا يجري عليه صفات فكيف يتأتى منهم ايهام اسمه تعالى اذا الغلبة التقديرية من عداد الوضع
 فانزع الاشكال ايضا بان جواز الاختصاص بالغلبة لا يجري فعلا للزوم المحذور الى ان حصول
 الغلبة فالفرق بين العلم المرجح والعلم المنقول من وجهين احدهما ان الاول لا يعتبر فيه معنى الوصف
 والاشتقاق والثاني معتبر فيه ذلك والاخران الثاني يقتضي القياس ان يستعمل في غيره بخلاف الأول
 فلا وجوب ان يقال في النزاع لفظي اي في كون المراد العلم المنقول العلم من ابتداء وضعه النزاع لفظي
 لا طائل تحته فورا جري جواب لما اي لا غلب وصار كالعلم الشخصي المرجح اذ في ذلك العلم المنقول مجراه
 اي جري المرجحة الامور الثلاثة لا دليل المذكور لا يدل على كونه علما مرجحا بل يدل على كونه علما مطلقا فيجوز
 ان يكون علما بالغلبة التقديرية ويرجح بان معنى الاشتقاق المذكور لما تحقق في حسن اعتبار
 فيه ولما كان العلم بالغلبة التقديرية اقرب الى العلم المرجح فامعنى انه جري مجراه مع انه معدود بآلية
 من الاعلام قوله وامتناع الوصف به جواز عن قوله لانه يوصف ولا يوصف به ودفع له اثر في الرفع
 مع انه مقدم في الاستدلال لان الفصل الواحد اولى من الفصول وعدم تفرق احتمال الشك
 دفع الوجه الثالث لما ذكرنا من ان الوجوه لا يدل على كونه علام تجل قوله لان ذاته لا يرفع ادلة العلمية
 بطريق الوضع القصدي ولم يلزم من ابطال الدليل ابطال المدعى حاول ابطاله فقال لان ذاته قوله
 حقيقي كالعلم والقدرة او غير حقيقي وهو اضافي فالمراد بالحقيقي ما يقابل الاضافي مثال الاضافي
 التخليق والترزيق غير معقول بشرافا سواء كان مكنيا غير واقع او مستغنا فظاهر ان هذا
 مبني على ان الواضع هو ابو البشر واما القول بان الواضع هو الله تعالى فلا يتم بظاهره لانه يعلم كنه

ويجوز ان يختار المصداك الجهور متخذي قال
 وقاداة التوحيد لا ايضا يمنع خلق الشك كالحج
 في المص حيث قال لا جري مجرى العلم المرجح في عدم طرف
 الشك وانما في ما ذكره في الاصل ان
 قوله وصار كالعلم الخاضع الى الفرق بين الله والرحمن
 فانه وان اختص الله تعالى بحسب الاستعمال غيره
 تعالى لا يلزم من كونه القصدي في الدلالة على
 خال يلدن وقوله صفة به موصوفا كذا صح بالاكدي
 ولعله قوله لا موصوفا كان اولى

ذاته ولو كان العلم بالكنه شرطاً في وضع الاعلام لثم بالنسبة اليه تعالى والقول بان الوضع في صورة
كون الواضع هو الله تعالى لا يعلم الا من تتبع مواد الاستعمال وهو يتوقف على فهمهم ما اراد
ولانه لا معنى للاجمال في البسيط الا ما ذكره ضعيف لانه يفيد عدم العلم بالوضع وهو ليس مطلوب
ولا يفيد انتفاء الوضع مع انه هو المطلوب قيل وخلاصته انه لو كان اللفظ موضوعاً لذاته المخصوصة
لا يمكن الدلالة عليه لكن التالي باطل والمقدم مثلاً ما لا لزوم فلان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى بحيث
منه اطلق فهم منه وهذه الحقيقة هو امكان الدلالة به عليه واما بطلان اللزوم فلان امكان الدلالة عليه
يتوقف على تعقله لان الالفاظ انما تدل على ما في الالفاظ واذ من حيث هو غير معقول انتهى ان اراد
بالكنه في علمه انه يقتضي عدم امكان العلمية بالغلبة ايضا فان من قبل الوضع كما عرفت فانه قد دل
عليه فامكان الدلالة عليه ان توقف على التعقل بالكنه فلا يكون الدلالة عليه به ايضا كذلك فاهو جوازم فهو
جوازي وان لم يتوقف عليه بل يكفي التعقل بوجه فافهم ان يدل عليه تعالى في صورة كونه علما قصد
ان يكون في صورة كونه علما بالغلبة ومقتضى قولهم الالفاظ انما تدل على ما في الالفاظ ان لا يمكن الدلالة عليه
بلفظ ان اراد ما في الالفاظ ان التعقل بالكنه سواء كان جين الوضع او لا وسواء كان ذلك اللفظ موضوعاً
بالوضع القصدى او لا فتخصيص ذلك بالوضع لا يطرأ له وجه لاكتفاء بالتعقل مطلقاً ولو بالوجه
هو الالبق بالاعتبار كما يقتضيه صحيح النظر في شرح المواقف من ذهب الى جواز تعقل ذاته جواران
يكون له اسم بازا حقيقة المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوز له ان وضع الاسم
لمعنى في تعقله وسبيله الى تفهمه فاذا لم يكن ان يعقل ويفهم لم يتصور وضع الاسم بازا لا يتوقف عليه
اذ يجوز تعقل ذاته بوجه من وجوهها ويوضع الاسم بخصوصها ويقصد تفهمها باعتبارها لا بكنهها ويكون
ذلك معنى للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم على عرفان لفظه اسم علمي موضوع لذاته من غير
اعتبار في انتهى ويؤيد ان الوضع لو توقف على تعقل الكنه لمامكن الوضع في غيره تعالى ايضا اذ هو
الاشياء بكنهها لا بكنهها كالحق كالحق واما ذكره تعريفها انه كنه حقيقة بناء على الظاهر لا على حقيقة
في الحال وان ارادوا بالكنه الاحضار بحيث يقع ما فيه من الخفاء لا يتخلو عن اشكال لانه يستلزم ان لا
من يولد له ولد فالبان يسمى وهذا خلاف الواقع وقد نقلنا عن المصنف حاشية قال فيها ما
في نظر اذ يكفي في وضع العلم تعقل بوجه بمقتضى من غير من غير ان يعتبر ما بالامتناع المسمى فيمكن
وضع العلم مجرد الذات المعقولة في ضمن بعض الصفات وقد تقرر ان الكلام ان يمكن ان يخلق العلم
بكنه ذاته في البشر ولانه انما يمتشي اذ لم يكن الواضع هو الله تعالى والتحقيق ان تصور الموضوع له بوجه
ما كاف في وضع العلم وكذا في فهم السامع عند استعمال انتهى والقول بان التحقيق ان العلم بالشيء
بالوجه عين العلم بالوجه لا تغاير بينهما الا باعتبار في الحقيقة اذ تعقل ذاته تعالى بوجه ما يكون
اللفظ موضوعاً لذلك الوجه لكن من حيث حصوله في ذاته تعالى واتحاده به ولا يكون موضوعاً لذاته
من حيث هو انتهى في غاية بعد من السبب اذ اذ فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء وبالوضع مثل

وانما يتشبه بالوجه ما يحضر بالبال تحقيقه وكنتنا
اول قول الوقوف على ما في القول فافهم
على هذا التوارد المعقول المقبول

تصور الكاتب وتصور الانسان بالكتابة فالاول تصور الوجه والثاني تصور الانسان كانه عليه
فاضل الخيال قد عوى العينية في غاية السقوط كيف والعلم بالوجه علم بكنه الوجه والعلم بالشيء بالوجه علم
به بوجه غير الكنه فانه الوضع العلم بالباري بوصفاته المخصوصة به والموضوع هو الذات المخصوصة وهذا هو
التحقيق الذي لا محذور عنه في هذا المرام ودع عنك حرافات الاوهام قوله ولا يمكن ان يدل عليه البناء المبني
للفعل وفي بعض النسخ فلا يمكن ان يدل بالمبنى للفا على لا يمكن للبشر ان يدل عليه غيره سواء كان الواضع
هو الله تعالى او البشر وقيل وهذا على تقدير كون الواضع البشر وفيه نظر قوله ولانه لو دل اي لولم يكن
وصفاً في الاصل فصار علماً بالغلبة لكان علماً مرتجلاً لا على مجرد ذاته المعينة ولو كان اسماً لكان كذلك لما افاد
لان ظاهره ان يكون في السموات متعلقاً باعتبار معناه الاصل كما ذهب اليه الاكثر وهو المعبود ونحو
وانما قال لما افادها لانه لا يمكن تعلقه بلفظة اسم مع كونه علماً قصد بالاشتغال في ضمن هذا الاسم بالصفاء
والعز في الظرف كغيره رايحة الفعل كقول الله تعالى وهذا الوجه اولى من القول بان متعلقه بغيره يعلم
سرم الاية فانه يحتاج الى التاويل كما ذكره المصنف في سورة الانعام قوله ولانه معنى الاشتقاق انما لما كان
الاشتقاق يقتضي ان لا يكون جامداً فان جزمه فيه كان نادراً ثبت القدر المشترك بين الصفة والاسم
المشابهة بالصفة فلا يكون علماً لذاته وهو المطلوب اذ المطلوب ان يكون في هذا القدر فلا يرد عليه انه
لا يستلزم الوصفية اذ لا يسمى الزمان والمكان اشتقاقاً بهذا المعنى من غير وصفية وايضا الكتاب
والامام من المشتقات ولا وصفية فيها وانما اشتقاق لا يعلم التوافق في المعنى لكن يرد عليه انه اراد
الاشتقاق بالعلم في عدم اعتراضا المنكر لا يفيد اذ الاشتقاق بالعلم فرع وجوده وان سمي بكون
المشاركة المذكورة بالاشتقاق فان اراد به المشاركة اللازمة للاشتقاق بحسب الجوز في مسلم والا فلا
يفيد وان اراد الاشتقاق بحسب العرف فصادرة على المطلوب وتعريف المص يميز الى الاول قيل يعني ثبت
معنى الاشتقاق بين هذه اللفظة الجليلة وبين الاصول المذكورة سابقا يدل دلالة ظنية كافية في البناء
اللفظية على انها مشتقة من احدها فلا يكون علماً لذاته المخصوصة ابتداء بل من الاعلام الغالبة ضرورة
اختصاصه ببناء فهو في الاصل ما اسم او وصف والظاهر هو الثاني لما مر انتهى في جزمه عليه ان هذا
من قبيل انشآت اللغة بالقياس ونسبية وهذا وان ذهب اليه البعض كنه باطل كما في التوضيح قوله
وهو حاصل حقيقة الوجود وهذا غير كاف مالم يتفر من الواضع ودون انشاء خرافة القول وقيل لا بأس
وقال بعضهم بالجبرانية وهو المسموع من اصحاب تلك اللغة والثابت في كتبهم ويجوز ان يكون من قبيل
ما اتفق اللغتان كذا في غير هذا مذهب رايح العلم ان العلماء اختلفوا في لفظه الجلالة فمنهم من توسع عن طلب
ما خذله وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق كنه لا تعلم المشتق منه ولم يتعرض لها المص بل تعرض
لذا في اصولها اربعة الاول انه اسم عربي مشتق صار علماً بالغلبة لان اسماء الله تعالى كلها مشتقة لغير
المكلف معنا فليتوسل بها اليه الثاني انه اسم عربي غير مشتق الثالث ان صفة صارت علماً بالعلية واختار
المص كاستغرفه الرابع انه سرياني محب والكلمة مذكورة في كلام المص مشروحة قوله فاذا خال اللام اشار الى

تصور الكاتب وتصور الانسان بالكتابة فالاول تصور الوجه والثاني تصور الانسان كانه عليه
فاضل الخيال قد عوى العينية في غاية السقوط كيف والعلم بالوجه علم بكنه الوجه والعلم بالشيء بالوجه علم
به بوجه غير الكنه فانه الوضع العلم بالباري بوصفاته المخصوصة به والموضوع هو الذات المخصوصة وهذا هو
التحقيق الذي لا محذور عنه في هذا المرام ودع عنك حرافات الاوهام قوله ولا يمكن ان يدل عليه البناء المبني
للفعل وفي بعض النسخ فلا يمكن ان يدل بالمبنى للفا على لا يمكن للبشر ان يدل عليه غيره سواء كان الواضع
هو الله تعالى او البشر وقيل وهذا على تقدير كون الواضع البشر وفيه نظر قوله ولانه لو دل اي لولم يكن
وصفاً في الاصل فصار علماً بالغلبة لكان علماً مرتجلاً لا على مجرد ذاته المعينة ولو كان اسماً لكان كذلك لما افاد
لان ظاهره ان يكون في السموات متعلقاً باعتبار معناه الاصل كما ذهب اليه الاكثر وهو المعبود ونحو
وانما قال لما افادها لانه لا يمكن تعلقه بلفظة اسم مع كونه علماً قصد بالاشتغال في ضمن هذا الاسم بالصفاء
والعز في الظرف كغيره رايحة الفعل كقول الله تعالى وهذا الوجه اولى من القول بان متعلقه بغيره يعلم
سرم الاية فانه يحتاج الى التاويل كما ذكره المصنف في سورة الانعام قوله ولانه معنى الاشتقاق انما لما كان
الاشتقاق يقتضي ان لا يكون جامداً فان جزمه فيه كان نادراً ثبت القدر المشترك بين الصفة والاسم
المشابهة بالصفة فلا يكون علماً لذاته وهو المطلوب اذ المطلوب ان يكون في هذا القدر فلا يرد عليه انه
لا يستلزم الوصفية اذ لا يسمى الزمان والمكان اشتقاقاً بهذا المعنى من غير وصفية وايضا الكتاب
والامام من المشتقات ولا وصفية فيها وانما اشتقاق لا يعلم التوافق في المعنى لكن يرد عليه انه اراد
الاشتقاق بالعلم في عدم اعتراضا المنكر لا يفيد اذ الاشتقاق بالعلم فرع وجوده وان سمي بكون
المشاركة المذكورة بالاشتقاق فان اراد به المشاركة اللازمة للاشتقاق بحسب الجوز في مسلم والا فلا
يفيد وان اراد الاشتقاق بحسب العرف فصادرة على المطلوب وتعريف المص يميز الى الاول قيل يعني ثبت
معنى الاشتقاق بين هذه اللفظة الجليلة وبين الاصول المذكورة سابقا يدل دلالة ظنية كافية في البناء
اللفظية على انها مشتقة من احدها فلا يكون علماً لذاته المخصوصة ابتداء بل من الاعلام الغالبة ضرورة
اختصاصه ببناء فهو في الاصل ما اسم او وصف والظاهر هو الثاني لما مر انتهى في جزمه عليه ان هذا
من قبيل انشآت اللغة بالقياس ونسبية وهذا وان ذهب اليه البعض كنه باطل كما في التوضيح قوله
وهو حاصل حقيقة الوجود وهذا غير كاف مالم يتفر من الواضع ودون انشاء خرافة القول وقيل لا بأس
وقال بعضهم بالجبرانية وهو المسموع من اصحاب تلك اللغة والثابت في كتبهم ويجوز ان يكون من قبيل
ما اتفق اللغتان كذا في غير هذا مذهب رايح العلم ان العلماء اختلفوا في لفظه الجلالة فمنهم من توسع عن طلب
ما خذله وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق كنه لا تعلم المشتق منه ولم يتعرض لها المص بل تعرض
لذا في اصولها اربعة الاول انه اسم عربي مشتق صار علماً بالغلبة لان اسماء الله تعالى كلها مشتقة لغير
المكلف معنا فليتوسل بها اليه الثاني انه اسم عربي غير مشتق الثالث ان صفة صارت علماً بالعلية واختار
المص كاستغرفه الرابع انه سرياني محب والكلمة مذكورة في كلام المص مشروحة قوله فاذا خال اللام اشار الى

تصور الكاتب وتصور الانسان بالكتابة فالاول تصور الوجه والثاني تصور الانسان كانه عليه
فاضل الخيال قد عوى العينية في غاية السقوط كيف والعلم بالوجه علم بكنه الوجه والعلم بالشيء بالوجه علم
به بوجه غير الكنه فانه الوضع العلم بالباري بوصفاته المخصوصة به والموضوع هو الذات المخصوصة وهذا هو
التحقيق الذي لا محذور عنه في هذا المرام ودع عنك حرافات الاوهام قوله ولا يمكن ان يدل عليه البناء المبني
للفعل وفي بعض النسخ فلا يمكن ان يدل بالمبنى للفا على لا يمكن للبشر ان يدل عليه غيره سواء كان الواضع
هو الله تعالى او البشر وقيل وهذا على تقدير كون الواضع البشر وفيه نظر قوله ولانه لو دل اي لولم يكن
وصفاً في الاصل فصار علماً بالغلبة لكان علماً مرتجلاً لا على مجرد ذاته المعينة ولو كان اسماً لكان كذلك لما افاد
لان ظاهره ان يكون في السموات متعلقاً باعتبار معناه الاصل كما ذهب اليه الاكثر وهو المعبود ونحو
وانما قال لما افادها لانه لا يمكن تعلقه بلفظة اسم مع كونه علماً قصد بالاشتغال في ضمن هذا الاسم بالصفاء
والعز في الظرف كغيره رايحة الفعل كقول الله تعالى وهذا الوجه اولى من القول بان متعلقه بغيره يعلم
سرم الاية فانه يحتاج الى التاويل كما ذكره المصنف في سورة الانعام قوله ولانه معنى الاشتقاق انما لما كان
الاشتقاق يقتضي ان لا يكون جامداً فان جزمه فيه كان نادراً ثبت القدر المشترك بين الصفة والاسم
المشابهة بالصفة فلا يكون علماً لذاته وهو المطلوب اذ المطلوب ان يكون في هذا القدر فلا يرد عليه انه
لا يستلزم الوصفية اذ لا يسمى الزمان والمكان اشتقاقاً بهذا المعنى من غير وصفية وايضا الكتاب
والامام من المشتقات ولا وصفية فيها وانما اشتقاق لا يعلم التوافق في المعنى لكن يرد عليه انه اراد
الاشتقاق بالعلم في عدم اعتراضا المنكر لا يفيد اذ الاشتقاق بالعلم فرع وجوده وان سمي بكون
المشاركة المذكورة بالاشتقاق فان اراد به المشاركة اللازمة للاشتقاق بحسب الجوز في مسلم والا فلا
يفيد وان اراد الاشتقاق بحسب العرف فصادرة على المطلوب وتعريف المص يميز الى الاول قيل يعني ثبت
معنى الاشتقاق بين هذه اللفظة الجليلة وبين الاصول المذكورة سابقا يدل دلالة ظنية كافية في البناء
اللفظية على انها مشتقة من احدها فلا يكون علماً لذاته المخصوصة ابتداء بل من الاعلام الغالبة ضرورة
اختصاصه ببناء فهو في الاصل ما اسم او وصف والظاهر هو الثاني لما مر انتهى في جزمه عليه ان هذا
من قبيل انشآت اللغة بالقياس ونسبية وهذا وان ذهب اليه البعض كنه باطل كما في التوضيح قوله
وهو حاصل حقيقة الوجود وهذا غير كاف مالم يتفر من الواضع ودون انشاء خرافة القول وقيل لا بأس
وقال بعضهم بالجبرانية وهو المسموع من اصحاب تلك اللغة والثابت في كتبهم ويجوز ان يكون من قبيل
ما اتفق اللغتان كذا في غير هذا مذهب رايح العلم ان العلماء اختلفوا في لفظه الجلالة فمنهم من توسع عن طلب
ما خذله وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق كنه لا تعلم المشتق منه ولم يتعرض لها المص بل تعرض
لذا في اصولها اربعة الاول انه اسم عربي مشتق صار علماً بالغلبة لان اسماء الله تعالى كلها مشتقة لغير
المكلف معنا فليتوسل بها اليه الثاني انه اسم عربي غير مشتق الثالث ان صفة صارت علماً بالعلية واختار
المص كاستغرفه الرابع انه سرياني محب والكلمة مذكورة في كلام المص مشروحة قوله فاذا خال اللام اشار الى

ان الهمزة ليس جزء من العلم وانما هي ليكن الابداء واما ما سبق من قول وعوضت عنها الالف واللام
 فالتعويض فيه الالف كونهما من جملة العوض وقدم توضيحنا واخر هذا القول لان ما وقع في القرآن كونه عربيا
 هو الالف والمبتدأ والمعرّب قليل فلا يصار اليه بلا دليل ولا داعي يقتضيه ومجرد المشابهة اللفظية غير كاف
 فيه وهم يلحقون الفاعل على اخر الكلمة فيقولون لا يارحنا كما في الفارسية ومعناه ذوالقدر فيلحقون
 فيه يدل على انه لم يكن هناك غير العربية الا ترى انهم اشتدّ صلوا منع صرف العجمة كونه الالف على العجمة
 اشترى لوقا المص وادخل اللام عليه فصار علما كان اولى قوله وتخيّم لاسمى لاسم الله للام الالف التعيين
 كسر ما قبله في قوله اذا انفتح ما قبله والمراد بالتخيّم التغليب عند الترتيب وقد يطلق التخيّم على ترك
 الالحاق وليس بمراد هنا وعلى حالة الالف نحو خرج الواو وعدم ارادة اولى وليس في كلامه ما يوجب ضمها
 التخيّم بهذا الاسم اذ بيان احوال السمي الالف في وجود تلك الاحوال في غيره ما لم تذكر اياه القصر
قوله اذا انفتح ما قبله للتعظيم ويكون ذكره بكل اللسان كما كان حضوره في جميع الجنان فان اللام في
 انما يذكر بغير اللسان كما يعرف بالحسن والذوق ذوى العرفان وهذا يقتضي تخيّم في عموم الاحوال
 لكن نقله الانتقال من الكسرة الى اللام المخرجة دلت تركه في حال الكسرة في قوله وقيل مطلقا اي سواء كان
 ما قبله مفتوحا ومضموما او مكسورا من ذلك انما من الشك المتروكة عند عرب العجم حتى قيل يجوز
 ان يكون التخيّم في حالة الكسرة من مستحقات المتأخرين كما يشير اليه قوله سنة لان معناه بطريقه مسلوكة
 نوارته خلف عن السلف من القراء وغيره لانه مصطلح في شار الى ان خلافا غير متواتر ولا يخالف
 ما ذكرنا انما اذ تعبير سنة او لانه التزييف ثمانية قرينة قوية على ما ذكرنا في قوله وحذف الف اي الساكنة
 التي بعد اللام كمن اي خطا في اللغة قال في القاموس اللحن الخطا في القراءة وهو لازم للخطا في اللغة
 سواء كان في الاعراب وغيره قوله يفسد به الصلوة وهذا ظاهر على مذهب الشافعي اذ تنفي السورة
 لان استغناء الجزء يستلزم استغناء الكسرة فينتفي به لفظه استغنى في السورة كونه جزء منها والصلوة
 الاله عندهم واما عندنا فوجه فساد ما يحذفه ما لا يتغير المعنى او لكونه لغوا من الكلام قال في حاشية لو كان
 الكلمة فلما نية حذف حرف من اولها او وسطها كالوقر في قرنا طريا ربيا يحذف العين او الواو بحذف الياء
 تفسد صلوة اما التغير المعنى او لانه يصير لغوا من الكلام وكذا لو حذف الحرف الاخير نحو ان يقرأ في طرأه
 مثلا بحذف الباء فان كان الحذف على وجه الترخيم لا تفسد صلوة بشرط ان يكون بعد النداء في الاعلام
 الغالبة وان لا يكون ثلثيا بل يكون رابعا او خامسا فيحذف الحرف الاخير كالوقر في ما لا مال لان الترخيم
 نوع من الفصاحة انتهى وما نحن فيه ليس من هذا القبيل قوله ولا يتعقد به صريح اليمين لوجوب وجود الالف
 فيه ولم يوجد قال الغزالي في الوجيز ولو قال بل على هذا التلبيس وهو الرطوبة فيمن يمين وتؤى به
 اليمين انعقد وحذف الالف على اللحن انتهى وهذا غير ظ لانهم عللوا فساد الصلوة بان استغناء الجزء
 يستلزم استغناء الكسرة فلم يبق لفظه الجلال حتى يتعقد به اليمين ولعل هذا نقل عن الامام النووي
 من الشافعية انه قال انه ينبغي ان لا يكون يمين اصل لانه بلغه بفتح الهمزة يكون فعلة من البطل وهو الرطوبة

ولذا فسدت به الصلوة لتغير المعنى انتهى في فهم منه ان غلة الفساد تغير المعنى عند الشافعي كما
 كان كذلك عندنا وما سبق من ان السورة لا يتحقق بشماها يخرج اخر عندهم ايضا ونقل عن الشيخ
 المقدسي انه اذا قال بل لا يكون يمين عند الحنفية الا اذا اوجب الاله بالكسر وتؤى اليمين انتهى
 قال اشكال الذي ورد على الشافعية ورد على ائمتنا ايضا واللفظ الذي خرج بالحسن كونه اسما
 له تعالى او صفة لا يظهر وجه كونه يميننا بالاعراب او بالنية قوله يفسد به الصلوة اي اذا وقع في
 القرآن كما في الحديث وفي البسلة اذا قلنا انها من السورة كما هو مذهب المصنف في تفسيره الكبير انه في
 الكبيرة كذا قيل وهذا مسامحة اذ في التسمية بحذف الالف لا يتعقد الصلوة وكذا اذا ذكر عند الذبيحة
 بحذف الالف ولو قال والذبيحة والذبيحة وتاء القسم هل يكون يميننا بكسر الهمزة او بتؤى اليمين
 فلم يتعرض ارباب الحواشي له ومقتضى كلامهم كونه يميننا بل هو اولى به لا تنفاه الله ليس به الذي
 في بله لكن اشكالنا وارد عليه ايضا قوله الا لا بارك الله في سبيلنا اي جاء في هذا المصراع الاول بحذف
 الفاء وان كان كذا لضرورة الشعر ومعنى البيت الدعاء على رجل يسمى بسبيل يعدم البركة فيه واما
 البناء اذا ما الله بارك في الرجال وفي هذا المصراع لم يحذف الفاء قوله اسمان بنيا الى اخره المراد
 بالاسم مقابل الفعل والحرف فلا ينافي في الصفة وانما عبر بالمعنى العام لا بالشيء عن ايهام انهما من صيغ
 المباعدة فان الاسم بالمعنى العام لا يدل بصيغته على امر واء مدلول مواده فضلا عن الدلالة على المباعدة
 ولو قال صفتان الى لا وهم لذلك وانت خبير بان التعبير بالصفة لا يدل على المباعدة ولا على عدمه ولذا
 قسم النحاة الصفة الى ما دل على ذات مبرمة باعتبار معنى معين ثم به الى صيغة المباعدة والى غيرهما
 فلو قال صفتان كما قال صاحب الارشاد كان اولى والوهم المذكور مندفع بان يقول جنبا للمباعدة
 دون ان يقول وضعها للمباعدة اذ اللام في الاول للغاية وليس صلة للوضع بخلاف الثاني فان الشا
 منه كون اللام صلة للوضع وان امكن حمل على الغاية لكن الابهام حاصل بسبب التبادر وعدم كون
 الرحمن والرحيم من نوع واحد لا يوجب عدم التعبير بصفتان فانه لو سلم عدم كون رحيم صفة مشبهة
 كالرحمن فلا ريب في انها لا تخلو تحت جنس صفة وهذا كاف في التعبير بصفتان قوله بنيا للمباعدة
 ليس حقا انها من صيغة المباعدة لانها عند الجمهور محصورة في ثلاث فعال ومفعال وفعل وما
 نقل عن سيبويه ان فعلا من صيغة المباعدة فتحول على حالة العمل للنصب بحيث لا عمل لا يحل على
 كونه من صيغها كذا قيل ولا يخفى ان اكثر البصريين خالف سيبويه في افعال فاعل وفعل والفرق بين العمل وبين غيره
 من اسماء العربية لا يظهر له وجه بل على تقدير الفرق عكسه اولى لان بالمباعدة ينبغي في المناسبة شيعة وبين
 الفعل فلا يعلم قوله من رحم بكسر العين فيكون من رحم المتعدي في الاصل وها جعلنا لانا لا شعرا بان
 كالتابع اللازمة والصفات الغيرية او من رحم بضم الحاء فيكون المعنى من رحم اللازم بنقل المتعدي
 اليه والمأل واحد قوله من رحم دون من رحمه قرينة على ان المراد اللازم دون المتعدي ولا يساغ في اللفظ
 الحرف على المتعدي لان الشجيرة اذا اراد بيان اشتقاق اللفظ من اللازم يقولان في اكثر المواضع من

فان لو سلموا ان الشا الى المنع قال مندفع
 اي بنيا صفتين مشبهتين كانه مباعدة

ومن المتعدي من فعله كما يظهر من تتبع كلامهما وايضا الظاهر ان المعنى على اللازم حيث لم يقتضيه
الى المفعول كذا قول تعالى قد ارادتم ان اهلكني الله ومن معي اورحنا الالية وبناء الصفة المشبهة
من الفعل المتعدي بعد نقله الى الحذف وجعل معناه كالطبايع اللازمة اي يجعل مدلول ذلك المتعدي
من الظواهر ما هو جوابه كما نقله المحقق عصام الدين والانكار خارج عن الانصاف باليقين وهذا
في رخص ظاهر لان صفة مشبهة وكذا في الرحيم فانه صفة مشبهة على ما اختاره البعض واختار المصنف
ما ذكرنا من ان رحم لازم واما اذا جعل من مسجع المبالغة فبناؤه من رحم المتعدي وان امكن كذا لا يسلط
اللفظ وارادة اللازم والمتعدي من لفظ واحد في اطلاق واحد مما لا نظير له والتحليل اختيار التكلف
مستغنى عنه بما ذكرنا فهو ايضا من رحم اللازم وصيغة الالية ليست مختصة بالمتعدي **قول**
كالعقبات فانه صفة مشبهة من غضب اللازم في اصله ولا يغير فيه الا المقصود بالتنظير كونه صفة مشبهة
وهذا لا يتوقف على كون ما هو الاشتقاق فيها متحدا فيكون لازما ومتعديا ولقد اصاب في هذا التشبيه
حيث جمع بين التقابلين وهو من شعب البلاغة واحسن الطريقين وورود في الحديث الشريف يستف
رحمى غضبي فمن قال ان هذا التشبيه عن سوء الادب فقد اساء الادب وجازا لحد قوله العليم من
علم اي من علم المتعدي بعد جعله لازما ولهذا تعرض لبيان مع انه مستغن عن ذكره الا انه لم ينقل الى
علم بضم اللام لعدم ارادة بكنة معتبرة في نقل رحم الى فعل بضم العين كانه وبعض المحشين تشنيع
على القول بتعجب العقول **قول** رقة القلب اي الروح فان القلب كثير ما يراى الروح لما بينهما
من التعلق الخاص ورقته عبارة عن تأثره وافعاله والظواهر مجاز اذا الرقة المقابلة للفظت بسبب
التأثر الحسي واستوي التأثر المعنوي الروحاني قوله وانعطاف كعطف بغيرها اذ المراد الميل النفساني
قوله يقتضي التفضل في الاشارة الى علاقة المحار اذا الاحسان معني مجازي لها اذ الاشتراك خلاف
الاصول والتفضل والاحسان بمعنى واحد هنا **قول** ومنه اي اخذ منه الرحيم وهو وعاء الولد ومبني
في بطن امه قوله لانعطافا بيان مناسبتة اشتقاق من معنوي كما ان بينهما مناسبتة لفظية والاشارة
بان الانعطاف مقتضى الاحسان روحاني وانعطاف الرحيم على ما فيه جنساني وبينهما مناسبتة فلا
لقول ومنه الرحيم مدفوع ودفع ايضا بان الانعطاف من سبب ان الحفظ في سعيرة الرحمة لانعطاف
الرحم واشتقاق منها اسم لها كذا قيل وفيه اذ الاسم للرحم لانعطافه ولما كان التعريف السابغ
للاشتقاق شيئا ملالا صح الحكم بان مشتق منه فلا وجه للقول بان المص انما فضلها بقوله ومنه
اشارة الى ان مشتق مع الرحمة للمادة لان مشتق منها **قوله** واسماء الله تعالى جواب سبغ الى
مقدرة الكلمة استيناف بياني والمراد بالاسماء ما يؤخذ من بوصفها او من افعالها الصادرة عنه
ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعلم او اضافيا كالاجد بمعنى العالي او سلبيا كالقدوس وهي
وان كانت عامة لكن المراد بها الاسماء الدالة على الصفات يستحيل شؤنها له تعالى وعن هذا قال انما
في القرية على ذلك قوله انما يؤخذ لان من اسماؤه تعالى يطلو عليه تعالى من غير تأويل كالحج والاعمال

والقادر وغير ذلك واما التخصيص بالرحمن والرحيم فليس يتام الا يرى ان المصنف في سياقه
في تفسير الغضب وايراد التثنية والغاية على ما حاله الى هنا فكيف يسوغ التخصيص بل اراد بيان
ضابطة كلية في اطلاق الالفاظ الدالة على صفات يستحيل اتصافها بالاكستناء والمكر والغضب
والرحمة والحياء فان المراد بها غاية ومتهناه لاحقيقة قوله انما تؤخذ باعتبار الغايات اما بطريق المجاز
المرسل بذكر لفظ السبب وارادة المسبب او بطريق الاستعانة التمثيلية والى كلا الوجهين اشار
في تفسيره بما دون الله الالية وفي تفسير الغضب اكتفى بالاول وهذا المتبادر من كلامه حيث قال باعتبار الغايات
الافعال على الاول لكن قد خذنا من كثير الوجهين وتوضيح التمثيل ان شبه الهيئة المنتزعة من معاملة الله
المؤمنين وايصال الخبر اليهم وايصالهم الى مستغاثهم وتخليصهم عن الذي يسوءهم بالهيئة المنتزعة من
حال الملك اذا عطف على رعاياه ولطف بهم في صوابهم بانواع الاحسان اليهم وتخليصهم عما يضرهم ويسوءهم
فاستعمل الكلام الموضوع للمشبه في المشبه وهذا وان لم يساعد ظاهر كلامه لكن الكلام في حسنه
وجراسته في البلاغة والغراية **قوله** التي هي افعال ولو تركت قوله الافعال لكان اشمل اذ الرحمة كما يؤول
بالانعام الذي هو من الافعال يؤول بارادة الخبر التي هي صفة ذاتية لا فعلية كما فسر في شرح الاسماء
الحسنى وايضا الرقة سبب لارادة اولاد الانعام ثانيا فالجوز في الاول والحمل عليه اولى وكذا ترك
قوله التي تكون انفعالات اما اولاد الانعام الرقة ونحوها من الكيفيات النفسانية لا من قبيل الانفعالات
وقيل المراد بالافعال ما ليس بفعل في الكيفيات وهو ضخم في اذ دخل احد المتقابلين في الآخر
بحسب حاج الى غاياته واما ثانيا فلان الاوصاف التي يستحيل اتصاف تعالى بها يراى منها ما سوا كان انفعالا
كالرحمة والحياء والغضب ان سلم كونه ذلك انفعالا او لا كالكستناء والمكر والخزع فلا ولي دون
المبادى التي يستحيل اتصاف تعالى بها **قوله** الرحمن ابلغ ما من المبالغة كما هو مذهب الاخفش ومن
البلاغة والقول بان ليس من البلاغة لان البلاغة لا يوصف بها المفرد انتهى مدفع بان
المراد الكلام لا جعل صفاته تعالى فهو في قوة الجبر كانه قيل الله رحيم ورحيم قوله من حيث انه لا يوصف
غيره تعالى فربينة قوية على ما قلنا وكذا قوله يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما ابلغ لتأخره ويؤيده
قول ابن المبارك الرحمن اذا سئل اعطى والرحيم اذا سئل غضب وقيل نظر وقيل بها سواء وقيل
كل المبلغ من وجه عند المصنف لم يلتفت الى هذه الاقوال بل اشار الى ترتيبها في اشارة اشياء ما
اختاره قوله لان زيادة البناء على هذا بناء على الاكثر والا فلب كقاعدة ان الشيء النكرة اذا عرفت
معرفة كانت عين الاول فلا وجه للاشكال بان منقوض بخاذل وحذر فان حذر ليس بالمبلغ
من حذر بل الامر بالعكس واما الجواب بان الشرط بعد بل في الكلمتين في الاشتقاق اتحادهما في
النوع فانما يتم على تقدير كون الرحيم ايضا صفة مشبهة واما على تقدير كونه صفة مبالغة فلا
على ان الشرط لا يلزم قول المصنف نحو قطع وقطع الاول ثانيا والثاني من التفسير فغنى الثاني
الكثير بخلاف الاول وكبار بعضهم الكاف وتخفيف الباء والثاني بتشديد الباء في الصالح كبر بالضم كبير

الى عظم فهو كبير وكبار فاذا اضطررنا قبل كبر بالتشديد قوله وذلك اى للذكور من الزيادة في الرحيم
او كونه ابلغ من الرحيم قوله انما تؤخذ حجة تارة باعتبار الكمية اى باعتبار العدد والكمية العدد
نسب الى كم بعد شدته ميمه جاي على القاعدة المعروفة في باب النسب وجد النسبة ان العدد
يقع في جواب السؤال بكم وكذا الكيفية اى فحاشا مدلوله التقنى منسوب الى الكيف التى يسئل
عن الحال والاشان وكيفيتها فونها وفيها متزايدة ونفاستها وما كان ذلك جوابا لسؤال كيف سميت
كيفية وقدم الكمية لان للزيادة فيها اظهر بطلان الزيادة على الكيفية باعتبار اشتغال الزيادة
لا قوله وعلى الاول فيلزم الدعاء بالاثور يارحم الدنيا والكثرة باعتبار كثرة المرحومين فان افراد
المرحومين في الدنيا كثيرة جدا فان الكافرين مع كثرتهم من افرادهم اما المرحومين في الآخرة
المؤمنين فقط فهم بالنسبة الى الكافرين شدة قليلون ولذلك قيل على هذا الاعتبار يارحم
الآخرة لكن يرد عليه ان في الرحمن مبالغة بالنظر الى الافراد ما ليس في الرحيم وفي الرحيم مبالغة باعتبار
الكيفية ما ليس في الرحمن وهذا بخلافه ولا يلزم من ان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى
قوله لا يخص بالمؤمن لان الكافرين لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينقصون قوله في سورة الزلزلة
ولعل حسنات الكافر وسيئة المجتنب عن الكبار توتران في نقض الثواب والعقاب قوله بطريق
الترجي لا بطريق الرضا ذلك بطريق الاحتمال كيف لا قد نص في سورة النور والفراق على ان اعمالهم
التي يحسبونها صالحة تافهة لا قيمة لها ولا غلبة مخيبة في العاقبة كالشباب في زوالها وبطلانها ولم
لها اثر فلا وجه لا قبله بالتخفيف ينزل من مرتبة من مراتب التخفيف يرد قول المص ولم يبق لها اثر والما
شفاعة عليه السلام لعامة الناس من هو الموقف وليس برحمة لهم فانهم جند بلا قون الشفا الموعود
والعذاب الشديد المخلد قوله وعلى الثاني اى على اعتبار المبالغة في الكيف فيلزم الباطل ايضا يارحم الدنيا
والآخرة من قبل ما لك يوم الدين اى يارحم في الدنيا والآخرة ويأرحم الدنيا لان النعم الاخرى وكلها
قوى فقام جليل لا ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الاسما فاقاله ابن عباس رضي وبالحجة نعم الآخرة مغا
لنعم الدنيا ذاتا متحدا واما في مرتبة ما يرد عليه ما يرد على الاعتبار الاول ولعل الذي هذا الجنب صاحب
الكشاف ولم يتعرض الاول لما فيه من الاعتساف ولا يجنب عليك ان هذا الاعتبار يتحقق الاعتبار الاول
ايضا اذ المرحومين في الدنيا والآخرة اكثر من المرحومين في الدنيا اذ المراد من الرحمن كما عرفت النعم الجلية
والرحيم النعم الخفية في الدنيا لكن لا يضر ما في نحن بصدده من انه واد باعتبار الثاني فان قيل من اين
ظهر وروده بالاعتبار الثاني قلنا انه لو اخذنا الاعتبار الاول وح لا مبالغ في تقليد المرحومين بالنعم
الجليلة فيعم جميع المرحومين فيكون ذكر رحيم بعده حشوا لا طائفة تحت قوله واما النعم الدنيوية فجليلة
فاذا اضيف الرحمن الى الدنيا يارحم النعم الجلية قوله وحقيقه فاذا اضيف الرحيم الى الدنيا يارحم النعم
الخفية كما اشارنا اليه ولو اريد بالرحمن والرحيم حين اضافتهما الى الدنيا مطلقا لكان المعنى ولم
يحسن المقابلة في المبني واما ما روي يارحم الدنيا والآخرة ورحيمها وللرواية الاثورة مختصة فيه

اى كثر في قوله متعلق مدلوله التقنى

ع
قوله نعم ما قاله القاشاني حيث قال المبالغة فيه
باعتبار الكمية لان كثرة المرحومين تدل على كثرة
المعنى وتشمولها على شدة وقوة اشراقها
لعموم جيران ذلك مشكوك في كراهية زيادة كونه

والقول بان لم ينظر في الرحيم الا الافراد دون جلاله
النعم بدالات اضافته الرحمن الى الدنيا وفي ذكر الرحيم
في مقابلته وفي حنب يدفع الاشكال فظاهر ان بطلان

ط
ان يقال ان المرحومين بالنعم الجلية في الدنيا
المؤمنون فقط وبالنعم الخفية الكافرون
فلا يوجد في الاعتبار الاول

كما اوضحنا في غيرها من فحواشى في الاول جلال النعم دقيقة او جليلة وفي الثاني دقايق حجة
او جليلة في غيرها من فحواشى من وجه فيصح المقابلة وان دفع المناقشة قوله واما قدم اى
الرحمن في الذكر والقياس اى مع ان القياس والقاعدة في نظائره باجمع وصفين في احدهما
المبلغ بالقياس في مثله بمعنى القاعدة الشائعة في المحاورات او الايق المستحسن فاجاب العبد
عن ذلك القياس بتقديم رحمة الدنيا وحاصل ان يكون نظم الكلام على وفق الترتيب في الوجود
اذا وجود رحمة الدنيا كما او كيف مقدم على رحمة الآخرة فالرحمن الذي يدل على وجود الرحمة في الدنيا
فقط كما في الاعتبار الاول اوجع وجوده بالآخرة كما في الاعتبار الثاني يليق ان يقدم لفظا
لكن قد عرفت ان الرحيم في الاعتبار الثاني يدل على الرحمة في الدنيا وهذا الوجه لا يلزم بل يقتضى
تقديم الرحيم ثم ان هذا الوجه يقاوم لزوم حط بعد رفع لتقديم الرحمن وهو غير معقول فلا
يبث المطلوب به وعن هذا قال ولا يصاربه اعلم ان المبلغ لا يخلو اما ان يكون مستملا على معنى الاول
او لا وعلى التقديمين الكلام اما مثبت او منفي فالاحتمالات اربعة فان كان مستملا عليه فان كان
في الاثبات تعين الترقى وفي المنفي عكسه نحو فان بسبب المات والالوف ولو عكس لقيح وفي المنفي
فان لا يذهب الالوف ولا المات ولو عكس بعد قبلي ولو وجد نكتة يدفع بها القبح كان عكسه
حسنا كقول تعالى لا تأخذ سنة ولا نوم قال المص هناك وتقديم السنة عليه وقيام المبالغة
عكسه على ترتيب الوجود انتهى هذا مثال النفي ومثاله في الاثبات الرحمن الرحيم ان اخذ رحمت
بشملي معنى الرحيم وترك قياس المبالغة مراعات ترتيب الوجود كما بينه المص فيجلى البحث المورد
وان لم يكن المبلغ مستملا على معنى الاول لان ذلك ليس بشروط بل يكفي ان يكون جنسا اخر اعلى
منه كما بينه المص يسوع في الامران الترقى والتتميم نظر المقتضى كمال قوله تعالى لمن يستكشف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فيه ترقى من حيث ان الملائكة المقربين اقوى
من المسيح عليه السلام من حيث انهم اخضعوا للملاب وبلا ام ايضا بخلاف المسيح ومن حيث انهم
ساكنون فوق العرش ولذا قيده بالمقربين واما المسيح فساكن في السماء الرابعة على ما قيل فهم
من هذه الجحشة اى الرفع والسكنى في السماء والمخلوقية بلا باب اقوى واعلى من المسيح عليه السلام
لان حيث كونهم افضل منه هم كما ذهب اليه الزمخشري فانه لكونه معتزليا علم النظر الجليل على
منه به وكلامنا يتشبع بما فيه ولما عتبرنا لافضلية كان النظم الكريم من باب التتميم فيكون هذا النظم
مثالا لا للاحتمالين بالاعتبارين هذا في الشق واما التتميم في الاثبات فنظر الرحمن الرحيم بحيث لا يشتمل
الرحيم كما اشار اليه المص في الوجه الرابع قوله ولا يصار كالحلم اى مثل العلم له تعالى اختصاص به
تعالى استعالا لاختصاصه معنى كما اشار اليه بقوله من حيث لا يعلم واما قوله لم يستعمل في الدنيا
فمن باب التعصية في الكفر فهو من الصفات الغالبة غلبة تقديرية اذ لم يستعمل قط منذ وصفه
في غيره تعالى حتى يكون الغلبة الحقيقية ولم يدع ان علم عدم كونه علما بدليل وقوة صفة لا

وهو وجود فعله لكن الراجح عند المعنى وهو مختار انكشف شرط عدم انصراف فعله ان انتفاء فعله وهذا
الشرط متحقق جهتها هذا هو الظاهر قد بين في شروح الكافية بهذا لكن لما كان قوله وان حظرك لا يلزم
هذا التاويل قيل في تاويله وبينا ان على ما حققه قدس سره ان ان نظر الى انتفاء فعله وجب ان لا يمنع
صرفه لان وجود فعله هو الشرط ومناط الحكم في الظاهر ان نظر الى انتفاء فعله وجب ان يمنع صرفه لان
انتفاءها هو مناط الحكم في الحقيقة اذ انتفاءها يتحقق مضارعتها لا في التانيث بل في عدم قبول التاء الا
ان تخفها جعل وجود فعله امانة عليه ومناط الحكم باعتبار الاختصاص بوجوب ان يكون ممنوعا من الصرف
وغير ممنوع منه وهو محال فوجب ان لا يعتبر امتناع التانيث اى انتفاء فعله في سبب الاختصاص
العارض وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الاختصاص ويتعرف حالها وذلك بالقياس الى نظائرها من
بابه والى هذا اشار المصنف بقوله الحاقا له بما هو الغالب في باب ما هو الغالب في باب لان رخصنا في اصل
فعل كسر العين في الغالب في فعل كسر العين ان يكون فعله من غير منصرف كسكان وغنسان وجاء نادرا
كخشيان لان مؤنثه خشيانة على ما ذكره المرفوعي ورضي به المصنف وعن هذا قال به والغالب انتهى ولا يخفى
عليك ان قوله قدس سره في اعتبار الاختصاص بوجوب ان يكون ممنوعا من الصرف غير ممنوع منه وهو محال
فيه اشكال لان انتفاء فعله بالاختصاص ان نظرا اليه كان منصرفا لانتفاء شرطه وهذا مذهب بعض النحاة
فعل في هذا النظر لا يلتفت الى انتفاء فعله حتى يكون غير منصرف ايضا فان هذا مذهب بعض آخر من النحاة
وكذا الكلام في عكسه اى اذا نظرنا انتفاء فعله فيكون غير منصرف لتحقق شرطه على هذا المذهب ولم يلتفت
الى انتفاء فعله حتى يلزم ان يكون منصرفا ايضا فيلزم المحال ولو اعتبر من ههنا او مذهب فيما اختلف في
لزم اجتماع النقيضين وارتفعوا مثلا لو اعتبر من ههنا البصريين والكوفيين معاني الصفات التي
لا يعتمد على الاشياء لزم كونها عاملة او غير عاملة وايضا لفظ رب المكفوف بالجب ان يكون قد خوله
حاضيا عند بعض آخر فاذا اعتبر مع لزم اجتماع الوجوب وعدمه وله نظائر كثيرة لا يفيضها الا فهم
ولا الاسئلة فيلزم تحقيق المقام ان مدار سؤال الكشاف على المذهب الثاني وكذا اجوابه ومما السيد
في تحرير الجواب هو ان للمذهب الثاني ظاهرا هو اشتراط وجود فعله وباطنا هو رجوعه الى انتفاء
فعلانه في النظر يقتضي الصرف لعدم فعله ودرقيق النظر يقتضي المنع ولما استحال اجتماعهما وجب المصير
الى الاصل فيكون العلامة منصرفا بين اصحاب هذا المذهب واما المصنف فبين على النظر وقد ذهب
اليه كثير من النحاة لفهمهم عن دقيقه فلا يرد على التوجيه السري في ان لا ينبغي حينئذ ما ذكره فكتب من ان
اختلف القوم في الرحمن فمن اشتراط وجود فعله صرف على الاطلاق ومن اشتراط انتفاء فعله منع
عن الصرف انتهى مال هذا التحقيق ان كون الرحمن ممنوعا من الصرف وغير ممنوع عنه يلزم على مذهب
واحد لا على اعتبار المذهبين فهو محال فوجب ان لا يعتبر امتناع التانيث اى انتفاء فعله في فعله
بسبب الاختصاص العارض وان يرجع الى اصل هذه الكلمة قبل الاختصاص فيكون غير منصرف
الحاقا له بما هو الغالب في باب فيندفع البحث الذي اوردناه وانت خبير بان قوله وباطنا هو رجوعه الى انتفاء

الى انتفاء فعلانه ضعيف لان وجود فعله لا يقتضي انتفاء فعلانه اما عقلا فظاهرا واما رواية فان عند
بعض بني اسيد يحيى في كل فعله فعله ايضا نحو غضبان وسكران كما نقل عن بعض العلماء فمن
اين الاقتضاء على ان تانيث كلمة بالهاء والالف ايضا كغير شائع ولو سلم فلزوم اجتماع الصرف وعدمه
مرجهتين كما اعترف به اى جلي النظر واجتماع المتقابلين بالجهتين مما لا نزاع في وقوعه فضلا عن صحة
الاسما اجتماعهما بحسب النظر الجليل والدقيق على ان تدقيق فلسفي لا يعجب به عند رباب العربية وصحة
الادبية ولو فتح باب هذا التدقيق لاختل كثير من القواعد المقررة في لفظه فافاده ابر الى الجواب في الكافية
وانا عدلوا الى الاستدلال لانه لم يسمع الا مضافا او معرفا باللام او منادى وقد شذ قوله وانت
غيت الوري لا زلت رحمانا مع انه لا يصلح شأ هذا للصرف ولا لعدمه لاحتمال ان يكون ممنوعا واللف
للاطلاق ومصرفه واللف بدل من تنوين المنصوب كقول تبارك رحمانا رحيم ومثلا قوله وان
حفظ الجاء المهملة والظا المحذية اى منع قوله او فعلانه ذكره بالبيان الواقع لان انتفاءه يضر للمق
فما كان الحكم بظاهرة منع صرفه متضمنا لاعتبار كل من الصرف وعدمه جاز كل ان الوصلية المتضمنة
لكون خلاف الشرط اولى بالجزاء لانه على تقدير عدم منع الاختصاص يكون لمؤنث فعله او فعلانه
فالحكم عليه باعتبار احد الامرين اولى لانه على تقدير وجود فعله عدم الصرف يكون اولى وعلى تقدير
وجود فعلانه يكون الصرف اولى وهذا الوجه احسن وجوه ذكرت هنا لكن ان الوصلية كونها بالنظر
الى المنطوق في الاول ان قوله او فعلانه ليس من تنمة الجزاء كقوله تعالى اذا جاء اجلهم الاية فان قوله
ولا يستقدمون ليس من تنمة الجزاء بل ذكر بطريق الاستيناف فكذلك الحال هنا غاية ان النظم
ورد بلفظ الواو وهنا ورد بلفظ او بمعنى الواو وكون او بمعنى الواو ما شاع استعماله وفصل
في معنى البسيط صحة قوله واما تخص التسمية اى التسمية لانها تطلق عليها والباء في هذا الاسماء
داخلة على المقصور عليه ولو تركت اما الدالة على القصر كان اولى لان انا ولا يدان على قصر القلب
دون الافراد كما في المطول عن الشيخ عبد القاهر ولا يحسن اعتبار قصر القلب هنا في يعلم العلم العارف
الاولى ليعلم العارف اذ العلة تخصيلا لا حصولا والمراد بالاسماء الثثة لفظه اسم والرحمن الرحيم
والتعبير بالاسماء مع ان الاخيرين وصفان لاسم من قوله اسمان ببيان للبيان لغة وقد سبق حله
وما فيه وما عليه قوله ان المستحى لان يستعان به اشار الى ان الباء للاستعانة كما هو المختار عند
لكن الملايم لما سبق لان يستعان بذكر اسمه والفرق بين الاستعانة به تعالى وبين الاستعانة
بذكر اسمه واضح وقد سبق بيانه وهو المعبود الحقيقي اشارة الى ذكر لفظه الجلالة وانه في الاصل
وصف ثم صار بالعلية التقديرية علما ولذا عبر بالوصف والمراد بجميع الامور المهمة المعروفة بظهورها
وهو اللفظ واستفادة العموم مشكلا لان المتعلق على ما اختاره فطر خاص وهو ما يجعل التسمية مسبلة
الا ان يقال ان المراد العموم على سبيل الافراد على سبيل الاجتماع قوله صلى الله عليه وسلم
الفا علم من الافعال اشارة الى الرحمن والرحيم قوله عاجلها واجلها الاول اشارة الى الرحمن والثاني

وهي نسخة يعلم دون علم العارف
قد غلبت فيه

الى الرحيم نظر الى الكمية نور جليلها معنى الرحمن وحقيقها معنى الرحيم بحسب الكيفية ولوقا وجليلها
 لكان او صرح في الاشارة الى الاحتمالين ووجه افادة التخصيص المذكور هذا العلم هو تعليق الاستعانة
 بالوصف الصالح للعلية فيشعر بعلية وكون لفظة ايد وصفا باعتبار اصله كما هو الاخير ان ظاهرا
 وهذا ما لا يقف عليه الا العارف بخواص التركيب والمراد بالعارف من امعن النظر في الامور التوحيد
 وبما يبين التفريد فلا يرى شيئا الا رأى الله تعالى معا وقبله اذ التوحيد المذكور انما يناسبه واما
 العارف بزمان التركيب فقط فعزول عن ذلك وكما من رئيس العارف المذكور لا يتخطى خطا
 النكات ولم يستد الى روضات المعارف بالآيات **قوله** فيتوجه عطف على يعلم فيكون منصوبا و
 بالغا تنبيها على السببية **قوله** بشرائه اي بكمية والا انفصال عن نفسه بملاحظة حاله تعالى
 وجلاله وقهر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة تحت قدرته في جنب قدرته الكاملة فكل علم مستوف
 في علمه الشامل وهذا نهاية مراتب القوة العلمية نيسأل الله تعالى الهداية الى وصول تلك المرتبة العلمية
 والى هذا التفصيل اشار المص بقوله فيتوجه بشرائه في الشرح فخرج شرشرة بالغنى ويستعمل معنى
 النفس والجسد يقال القى عليه شرشرة اي نفسه جرسا ومجبة وتحقيقه انه في الاصل اطراف الاجتهاد والذ
 فكفى به من الجمل كما يقال اخذه باطرافه ومثل به لمن يتوجه الى الشيء بكمية فيقال القى عليه شرشرة كما قاله
 الاصمعي كان لها كدح على نفسه بكمية **قوله** الى جناب القدس اي الى جناب الله المقدس والمنزه
 عن شوائب النقصان فوصف بالمصدر مبالغة الجناب في الاصل التفاء وما قرب من محله القوم ومن
 هذا قيل كناية عن الذات تعظيما انتهى ولكنه ان يقول مجاز عنه عند من يقول بشرطه ان كان المعنى الحقيقي
 في الكناية كحضرة الباري فان كناية او مجاز عنه التعظيم واظهار علوه بحيث لا يوصل الا بقرب المعنوي وفي
 غيره تعالى بقرب المكاني ولعل هذا من قال انه معتمد للتعظيم والا فكون الزائد تعظيما للتعظيم ليس
 بواضح **قوله** ويتمسك بجمل التوفيق اي التوفيق كالجمل كجمل الماء واستعارة كنية وتخلييلية وتكميل
 التمثيل شبه توجيهه الى اعالى قربه بملاحظة ملكه وحلوته والنظر الى جبروته في خلواته وجلواته بالتوجه
 الى ترقى من تمسك بالجمل المتين الى العلو المبين كاستعماله المشبه ما هو موضوع للمشبه به وكذا
 يكون هذا في الاول ايضا شبه الهيئة المأخوذة من العارف وتوجهه بالرفع القربات والميراث والاشارة
 بالتفخ والمناجات الى الله تعالى العزيز الجليل بالهيئة المستخرجة من شخص يطلب الوصول والقرب
 الى جناب ملكه عضو من انواع التحف والهدايا لاجل امتياز من بين البهائم فاستعمل ما هو موضوع
 للهيئة المشبهة بها في الهيئة المشبهة فلا حاجة الى ما ذكره من التكلف والتعسف وقد يكفي
 في الاستعارة التمثيلية من الفاظ المشبهة ما هو العدة فيها كقول تعالى اولئك على هدى من
 ربهم الا انهم لا يدرى في اكثر مواضع التمثيلية فاحفظ هذه القادة البشرية فانها تنجيك
 عن الاضطراب في مواقع عديدة **قوله** ويشغل المبني للفا علم من الافعال منصوب عطف على ما قبل
 اي يعلم العارف ويجعل سره مشغولا بذكره بحيث لا يعطش قلبه الا بذكره وفكره وجلاله ثم انظر

في جبروته او بذكر رحمة بعد الفلق من خشية او بذكره لانه الدالة على وحدانيته وكمال قدرته حتى
 ينسلك في سلك من له حسن مائب في جنات مفتحة لهم الابواب المراد بالسر الباطن سمي به لكونه
 خفيا واصل السر الخفي فيلزم كتاب البداية لابن القيم نقل عن ابن العقيل ان من قال بين اية
 وبين فلا سر فقد كفر وكذلك قولهم سلك بالسر الذي بينك وبين انبيائك واوليائك حقا
 واني سر بين الله تعالى وعبد ورواه ابن الجوزي بانهم يعنون العبادة المستورة عن الخلق ونحو
 انتهى قال المص في تفسير الم وقيل انه سر استأخره تعالى بعبده وقدره عن الخلق والسر
 وغيرهم ما يقرب منه ولعلمهم اردوا انها سر ارباب الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام
 غيره اذ بعد الخطاب بالايدي انتهى فمن كفر من قال ذلك يخشى عليه امر عظيم الا ان يوجد ان
 بوجه مستقيم وقيل والذي يظهر لي من السر انه اسماء الله تعالى وصفات ونحوها وما وقف الله عليها بعض
 خلص عباده واعلمهم متى سئل بها اجاب كما ورد في الآثار الصحيحة اسمك بغير اسم هو لك استأثرت
 او علمته احدا من خلقك وقد استمر ان الاسم الا عظم الذي به يجاب الدعاء لا يعلم كل احد انتهى وما
 نقل من الآثار الصحيحة يكون عليه لا قول من غيره متعلق بشيخنا باعتبار القنيتين اي يجعل سره شغولا
 بذكره مع رضاه عن غيره حتى عن نفسه وذاته فضلا عن احبائه وقره عينه في كلام المص اشارة الى
 العارف من هذين الوصفين وهو ان يتوجه بكمية الى جناب قدرته الى اخر ما ذكر فيصرف الظاهر
 عن ظلم الطريق الحسن وينبه الغافل بالاسلوب الاولين وينظر الى العاصي بعين الرحمة والرا
 دون الاراء ويجتهد في ازالة المنكر على حسن ما يستطيع ويسعى في سد خلل المحتاجين بقدر
 وسعه وملاقاة والاحسان في مقابلة الاساءة والعفو عن ظلمك بعد الاستطاعة وسر العيوب
 وعدم افشاء الذنوب فالم يؤدي الى عدم رضاه علام الغيوب **قوله** الحمد هو الشناء اي قال الجوزي
 الشئ عليه خيرا والاسم الشناء يعني ذكر الشناء وارتد به الشئ عليه خيرا اعلى انه اسم مصدر ولا يستعمل
 الشئ منه بمعنى الوصف بالجمل وفهم من كلامه انه مختص بالخير واستعماله في الشراء كلمة
 ونحوها من التكميل كاصح به شرح الحديث في شرح قوله عليه السلام من اثنيت عليه خيرا وجبت له الجنة
 ومن اثنيت عليه شرا وجبت له النار وقال ابن القطاع انه يستعمل في الخير والشر لكن الاصح هو الاول
 كما قال له ابن السيد وفهم ايضا من شرح الحديث وان العام هو الشناء بتقديم النون فوق منه الغلط
 لكن في القاموس الشناء والتشيت وصف بدم او ذم او خاص وهو الذكر الجليل الا انه قد يستعمل بمعنى
 اظهار صفات الكمال كوردة الحديث لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك لكن ترك المص هذا
 محالفا لكتشاف يشعره اختار العموم ولم يشترط الذكر باللسان وهو لا يرجع اذ حقيقة الحمد كاصح
 غير واحد من المحققين اظهار صفات الكمال سواء كان باللسان او غيره قوله ويقول حدث زيد الخ
 لا يفيد التخصيص فانه توضيح لا بالاعرف الا شهره عند من كان يخدمه ان يورد الحمد للغوى هو اللسان
 كاصح به القوم فاطبة فهذا يقتضي اختصاصه بالذكر اللساني واطلاق الحمد بمعنى اللغوي على اظهار

وفي كشف وهو الشناء والثناء على جمل
 تعقيب الشراء بالثناء وبورج صورت
 مشبه

صفة الكمال كونه مجازا هو الاول فاما لاظهار الرومي في حاشية المصنف ان اختصاص الشئ باللسان
غير مجزوم بضعف في ذكر الشئ كما في الكشف في غاية الحسن والبرهان وترك المصنف لان الفاظ التعريف
غير متناول للمجاز فلا يتناول الشئ ذلك لاظهار حتى يجتزب عنه ولكل وجهه وكلام المصنف في بيان النسب
كالهيج في ذلك كما ستعرف هناك في لا يتناول حمده تعالى ولا ضربه اذا التعريف لمجد الخلق او اطلاقا لمجد
بهذا المعنى على حمده تعالى مجازا كرامة وكذا احد الجادات مجازا فلا يضر عدم تناول التعريف له وذهب المحقق
صدر السريعة الى ان تبيينها حقيقة في يكون التعريف شاملا ليجوز ان يكون الحمد والشئ مصدر
مبنيا للفاعل والمفعول والى اصل المصدر كما هو المشهور في حسن التأمل فيه فلام الملك على ان لا يخصص
المستعلق بحسب اللام بالمستعلق بفتح اللام وعلى التام من اختصاص الصفة بالموصوف وهذا في المحمودية
ظاهرا وفي الحال بالصدر فلان بالمعنى المعطية ثم التعريف تعريفاً اسمي وقيل هذا تعريف لفظي للمجد
بيان المعنى الغوي وفاهمه بخلاف ما استشهد من كونه بالمفرد الا ان بول بالتحمل قوله على التحليل بوصف
مشبهة من جعل الرجل بالضم او الكسر جازا فهو جميل اي حسن فالتحليل هذا المعنى بوصف به الذات ولا
والافعال فلذا ترك الفعل كقيد الاختيار في خروج الذوات والغير الاختيار في العلم ان كان الفعل متصرفا
بالمحال والحسن لازم قيام العرض بالعرض وهذا خلاف المذهب ولا يمكن الجواب هنا بمنزلة الجواب عن هذا
الاشكال في باب صفة الصفة وهو ان الاحكام الشرعية حكم الجواهر على الجواب بان القيام المذكور جائز
بمواقع مثل الحركة السريعة والبعلية كما اختار المحقق في التوضيح لكن الجمهور على خلافه قوله على التحليل
الاختيار في كونه على كونه في صلوا عليه وهذا الكلام اشارة الى المحمودية والكلام ساكت عن المحمودية فلا
يعلم ان الاختيار في شرطية ام لا واعتذر بعضهم بان الشئ يدل عليه وعلى قيد على جهة التعظيم انتهى
ولو سلم دلالة على المحمودية فانما يدل عليه التزاما وهو مجزوم في التعريف كذا وبعضنا والقول بالتضمن
خلافاً للمتبادر الا ان يقال ان معناه على الاصح الذكر بالخير والخير جزء مفهومه لكن الظاهر التقيد بغير
والقيد خارج كالبصر في تعريف العمى واماد دلالة على جهة التعظيم للخير الاستشهاد اذا المتبادر من الشئ ما وافق
فيه كجنان والاركان والفاظ التعريف يجب حملها على المتبادر فخطا بقاء الاعتقاد والجواب في شرط كون فعل
اللسان حمدا لا جزوا ولا جزايات كما في حاشية المطالع والبحث المذكور وارد عليه ايضا ولا يندفع هنا
بما يندفع به هناك فالاول اعتبار قيد الحثية والمعنى على التحليل الاختيار من حيث انه جميل اختياري
فيخرج السخرية لان الشئ بالجميل ليس من حيث انه جميل بل من حيث انه ذريعة الى الاستشهاد والسخرية
واعلم ان المحمودية والمحمودية قد تحذفان بالذات وتبعا لبيان بالاعتبار فانه اذا وصف الشجاع
بشجاعة فهي من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودةا ومن حيث قيامها بجميلها كانت محمودةا
عليها وينكشف من ذلك ان اخرى لم تكن ذكر المحمودية صريحا فان المحمودية عليه والمحمودية هنا متحذفان فانما
ومتغايير ان اعتبارا كما هو الظاهر فان قيل يفهم من حيث اشتراط كون المحمودية اختياري او هو خلاف المشهور
قلنا لعل اختاره وان خالف المشهور اذا الحق احق ان يتبع ومنها سؤال مشهور وهو انه اذا خلق

بالافعال الاختيارية لزم ان لا يكون وصفه بصفة الذاتية حمدا له تعالى سواء جعلت عينه ذاتا او لا
عليها بل على انعاماته الصادرة عنه بالاختيار واجيب بان الذات لما كانت كافية فيها جعلت بمنزلة
الافعال الاختيارية او الاختيار كما يحكي بمعنى ما صدر من المختار او كونها مبادي افعال اختياري
اعطى لها حكم غايتها او انها صادرة بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل
والترك فيشمل ما صدر به الاختيار والواجب بالاختيار بالمعنى الاول اعم والثاني اخص ولا نسلم
كون الصفات الذاتية غير صادرة بالاختيار كجواز ان يكون سبق الاختيار ذاتيا كسبق الوجود
على الوجوب لازما نيا حتى يلزم حدودها وقيل بالنظر الى حمد البشر فالمراد ما جسد اختياره كما قيل
في قيد اللسان في الشئ وان لم يشترط فيه الاختيارية فالمراد كذا قالوا او الحكم ضعيفا اما الاول
فلان تلك الصفات انما يحسن جعلها بمنزلة الافعال الاختيارية اذا كانت صادرة مثل صدور
الافعال الاختيارية وليس كذلك فان كل فعل اختياري انما يستند بعلم فاعله وقدرته وادائه والصفات
ليست كذلك على ان يستلزم اعتبار المجاز الغير المتعارف في التعريف وهو مجزوم واما الثاني فلان
الاختيار في هذا المعنى غير مشهور والنسبة تكون مجازا في صدرها بالواجب اذا الحقيقة ما يكون
صادرا بالاختيار بخصوصه فيلزم ايضا استعمال المجاز الغير المتعارف واما الثالث فلا يذهب الفلاس
وقد انطلق في محله بالبراهين الساطعة فكيف يحسن اعتباره في العلوم الشرعية خصوصا
في توجيه كلام الله تعالى المختار في افعال العلية على ان اعتباره بصفة ذاتية خصوصا في الارادة المشية
غير ظاهرة الرابع فلان قول اختيار محمد ابا مدي والكلام على مذهب الجمهور فانه المؤيد المشهور فلا تقع
في توجيه غير فني عند هم واما الخامس فهو ملحق الى الجواب الثاني في الحقيقة على ان يرد ايضا استعمال
المجاز الغير المتعارف فالاولى في الجواب ان وصف تعالى بتلك الصفات مدح لاحد بالنظر الى اللغة وان
كان حمدا نظرا الى العرف والكلام في اللغة فلا اشكال بانه ضعيف لانه يطلق عليه الحمد فاذ ثناء كثير
يطلق عليه الحمد فانه لانه قول من سمع او غير اى من انعام بغيره ان الحمد على الفعل الجميل الاختياري
والنوع ليست منه وايضا الحمد على الانعام بالذات وعلى النوع بالواسطة لكن النوع كما سيجي في الحال
المستقلة وما يتلذذ به فهي مجاز في الانعام وقد مر ان المجاز الغير المتعارف لا يحسن في التعريف
وعن هذا قال بعضهم اشارة الى ان ليس المراد بالجميل الفعل بالمعنى المصدرى وفيه ما فيه فالاحسن
انه مجاز متعارف مستعمل في الشعر في هذا المعنى ويؤيده قول الكشف في تفسير سورة المزمل النوع بالفتح
التعظيم وبالكسر الانعام والضم المسرة كما نقله بعضهم واثارنا هنا ايضا حيث قال اولاد الجليل
من نعمة وغيره ثم قال تقول حدث زيدا على انعامه انتهى فعلم ان استعمالها فيه شائع واشتراك
خلافاً لاصل فيكون مجازا متعارفا واما قوله تعالى عيسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا فقيل انه حال
من يبعثك فلا اشكال ان نوعا مقاما فيرد عليه انه ليس باختياري كما جيب بانه على حذف
والا يقال ان الحمد في الله تعالى تفضل عليه بالشفاعة او محمودا انت فيه شفاعتك فاستدلوا

اصفاة الذاتيه وهما من قول قدس سره وهو
ان الاستحقاق الثاني هو الاستحقاق بجميع الاوصاف
لكنه يرد عليه استغناء ما ذكره من الاستحقاق
بصفة الانعام ويحتاج الى جواب بانها تصح
بما علم منها لا بغيرها

مجازا مثل زهراء صائم واما القول بان تعالى يستحق الحمد لذاته وقيد الاختيارى بنا فيه فخطاه انه
يستحق لصفاته الذاتية فانها تكونها ليست غير الذات وان لم يكن عنده ايضا اعطيت حكم الذات
وقد رقت معنى الحمد على الصفات الذاتية قوله والمدح كما لفسر الحمد حاول تفسير المدح لاحتدادها
في دون الاصول وقربا منه في المعنى والتمهيد لبيان وجه اختيار الحمد من بين الفاظ الشارة ولهذا
تعرض لتفسير الشكر ايضا والنسبة بينهما توضيحا لذلك فقال والمدح هو الشارة على الجمل مطلقا
اختياريا كان او غير اختيارى ثم استشهد على ذلك بقوله حدث زيدا على علم وكرمه لكونه فعلا اختياريا
لكنه لو كان العلم اختياريا بنظر وان كان بالمعنى المصدري لانه من الكيفيات النفسانية الغير الاختيارية
لم يحقق في محله وعده من الاختيارية باعتبار مباديه لا يفيد هنا اذ التعريف للاختيارى الحقيقي
فالاستفاء بكمه اى الكرامة واحسانه اولى ولا تقول حدثه على حسنه بل حدثه لكون الحسن غير اختيارى
فهو اعم من الحمد بحسب التحقيق والظهور لم يتعرض له وقيل بها اخوان اى مترادفان قال صاحب الكشاف
والتمثال المذكور مصنوع غير حسن عنده فلا يتم الاستشهاد به ما لم ينقل عن البلغاء ولما كان هذا مختلا
للوحيين بين ما هو المراد في الحقيقة وكل اى مترادفان لاختصاصها بالافعال الاختيارية وهو اختيار
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ولكن الله يحب المبكيمان حيث قال لا يمدح شي بفعله غيره والمدح
بالحسن والجمال ماؤل وهو قول المعتزلة ومذهب علماءهم في الاصول انتهى نقل بعض المحققين
وحمل البعض بناء على ظاهر كلامه على ان المراد انهما مترادفان بان لا يعتبر الاختيارى فيها انتهى بهذا
تفسير لا يرضى قاله لان كلام الزمخشري في تفسير قوله تعالى ولكن الله يحب المبكيمان يكثر به وكذا ينفية القول
بانه اراد بالاخوة التلاد في الاشتقاق لا الترادف لانه الشايع في كتب ولان الحمد مخصوص بالجمل الاختيارى
والمدح يعم وغيره انتهى فكانه لم يطلع على حقيقة في تفسير الآية المذكورة فان من قال لا يمدح شي
بفعله غيره اى كيف يقال ان المدح عنده اعم من الاختيارى وغيره وكلامه هنا ايضا ناصق به حيث
قال اولوا الامر والمدح اخوان ثم قال وهو الشارة والنداء الى غاية انه ترك الاختيارى اما لبادر من
الجمل والجمل صفة للفعل والفعل الجمل يكون اختياريا او لا اعتمادا على الامثلة والامر ان المجتمعان في
تعريف واحد لا يكونان الامترادفين وكلامه في سورة الحجرات كالتصريح بذلك فلا مسوغ للاحتمال
الاخر وان امكن الحمل على غير ذلك بالعناية لكن يأتى عنه الرواية في لاجابه في بيان ذلك الى التمسك بقوله
في الفائق الحمد هو المدح وان جعله هنا نقيض المدح اعنى الذم نقيضا للحمد كما خرج اليه قدس سره فان فيه
اشكالا وجوبا اما الاشكال فهو ان ما نقله من الفائق لا يدل على الترادف لجواز ان يكون المدح اعم
ويكون حمله عليه من حمل العام على الخاص كما في قوله الانسان هو الحيوان وجوابه ان اياه مقام التعريف
لاستطراد المساءات فيه انتهى والتعريف اللفظي قد جوز في كون الاعم والاخص بالتعويل على ما ذكرناه
من ان كلامه في سورة الحجرات يباه واعتض ايضا على ما ذكره قدس سره من جعل الذم نقيضا للحمد
انه يجوز ان يكون النقيض بالمعنى اللغوى فيصح ان يكون امر واحد نقيضا لغوى للامر من واجيب

عنه بان النقيض بالمعنى اللغوى بمعنى المقابل وكون امر مقابل للامر من غير خلاف قيل نقيض المدح هو
المجودون الذم قلنا المدح يطلق على الشارة الخاص وهو الوصف بالجمل ويقابل الذم فلا جعل المدح
هنا الوصف المذكور كان نقيض الذم فلا اشكال وقد يخص بعد الماثر والمناقب ويقابل المجود وهو
المثالب والاعلام فيه هنا وانما مراده لان المدح على غير الاختيارى شايع في كلام الموثوق به وحمل على
والتمهيد خلاف الفلاحى قال الآدمى وناحيك به ما نصب جمال الوجه وحسنه ما يتحدج به لانه يتم به
ويدل على الحاصل الحميدة فالترادف كاختاره العلامة ضعيف ثم قوله اخوان استعانة لطيفة فكيف
على بصيرة قوله والتشكر مقابل النعمة الواقع في النسخ عطف العمل والاعتقاد بالواو وهو المروي عن المصنف
في الحواشي كما هو الظاهر ان المراد بالشكر اللغوى كما ان المراد بالحمد المعروف بهذا اللغوى وبيان النسبة بينهما
يقضي كما ستعرفه في شكر اللغوى وهو فعل يبنى عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعا عبارة عن كل واحد
منها بشرط موافقة الاخر لئلا يكون سخرية ولذا اختير الواو الواصلة تبليها على ذلك وما وقع في بعض
النسخ بلفظة او الفاصلة للاشارة الى ما ذكرنا من ان عبارة عن كل واحد منها لكن لا يغيرهم اشتراط
كل منهما بالآخر من العبارة على ان عبارة او الفاصلة ينافى ما نقله عنه فعبارة الواو الواصلة افصح
واحسن فعلم من هذا التقرير ان حمل الواو على او الفاصلة بناء على الفعول من سبب ايراده وهو
الاشارة الى اجتماع الاقسام بطريق الاشتراط لا بطريق الجزئية والحاصل ان الشكر هنا كى صادق على
كل واحد منها بشرط كل منهما بالآخر وكل واحد جزئى له فبالنظر الى الاعتبارين يصح الايراد بالآخرين
قوله قول لا يمدح شي بفعله غيره اى المدح من ضمير النظم الرجوع الشكر كذا قيل ولا يخفى فيه فهو منصوب بنزع الخافض اى بالقول
او على التمييز او بكون المقدور مضافة المصدر الى المفعول والنوع بمعنى الانعام او بمعناها والمقابلة
بمعنى المكافاة اى المكافاة الانعام او النعمة الواصلة الى الشكر من جهة المنعم فلا مضاف اما الجنس
او الاستحقاق وان اضافة المصدر يفيد المحصر اى كل مقابلة النعمة بالقول والشكر فلا بد من اجتماعها
بطريق اشتراط كل منهما بالآخر والا يلزم انهما سبب الاجمال فيرد عليه سخرية بطريق الجدال
واما القول بان التعريف للامية وبالماهية فلا يحسن الاستغراق فدر فوج يادفع به في قول التوابع
كل ثان معرب اى ثم معنى مقابلة النعمة به ان يورد المنعم احدا لا مور الثلثة للمكافاة فيرجع الى القول
بانه فخر يبنى اى فلا تسامح في العبارة وانما عدل عنه اما اولاً فللتبني على ان الفعل في التعريف المشهور
عام لا مخصوص بالجوارح كما هو المتبادر والواجب حمل الفاظ التعريف على التبادر فحمل التعريف
ففيه به على ان المراد العموم واما ثانياً فللتبني على اشتراط كل منهما بالآخر والتعريف المشهور ساكت
عنه واما ثالثاً فللمعتمد على بيان ان الشكر بالقول رأسه ويتكشف منه وجه تقديم قول لا والقول
واخوة يجوز ان يكون مصداق بالمعنى النسبى او الحاصل بالمصدر لكن الحاصل بالمصدر لكونه موجودا
في الخارج اولى بالاعتبار اذ المراد بالقول الشارة باللسان لانعام والعمل ان يخدمه بالجوارح والتعظيم
بها والا اعتقاد التصديق بصفات الكمال والحب لانعام والاعتقاد باستحقاق التعظيم والتصديق

وانما عدل عن لا وعلل من الفعل الى العمل اذ الفعل هو الذى
يكون زعمه لا يمدح شي بفعله غيره اى المدح من ضمير النظم
الاشارة الى ان المدح من ضمير النظم الرجوع الشكر كذا قيل ولا يخفى فيه فهو منصوب بنزع الخافض اى بالقول
او على التمييز او بكون المقدور مضافة المصدر الى المفعول والنوع بمعنى الانعام او بمعناها والمقابلة
بمعنى المكافاة اى المكافاة الانعام او النعمة الواصلة الى الشكر من جهة المنعم فلا مضاف اما الجنس
او الاستحقاق وان اضافة المصدر يفيد المحصر اى كل مقابلة النعمة بالقول والشكر فلا بد من اجتماعها
بطريق اشتراط كل منهما بالآخر والا يلزم انهما سبب الاجمال فيرد عليه سخرية بطريق الجدال
واما القول بان التعريف للامية وبالماهية فلا يحسن الاستغراق فدر فوج يادفع به في قول التوابع
كل ثان معرب اى ثم معنى مقابلة النعمة به ان يورد المنعم احدا لا مور الثلثة للمكافاة فيرجع الى القول
بانه فخر يبنى اى فلا تسامح في العبارة وانما عدل عنه اما اولاً فللتبني على ان الفعل في التعريف المشهور
عام لا مخصوص بالجوارح كما هو المتبادر والواجب حمل الفاظ التعريف على التبادر فحمل التعريف
ففيه به على ان المراد العموم واما ثانياً فللتبني على اشتراط كل منهما بالآخر والتعريف المشهور ساكت
عنه واما ثالثاً فللمعتمد على بيان ان الشكر بالقول رأسه ويتكشف منه وجه تقديم قول لا والقول
واخوة يجوز ان يكون مصداق بالمعنى النسبى او الحاصل بالمصدر لكن الحاصل بالمصدر لكونه موجودا
في الخارج اولى بالاعتبار اذ المراد بالقول الشارة باللسان لانعام والعمل ان يخدمه بالجوارح والتعظيم
بها والا اعتقاد التصديق بصفات الكمال والحب لانعام والاعتقاد باستحقاق التعظيم والتصديق

وان كان من الكيفيات النفسانية يطلق عليه الفعل فانه فعل القلب مراد به مقابلة الفعل فيلزم المراد
 بالقول واخوة الحاصل بالمصدر فيوافق ما قيل من ان فعل يبنى عن تعظيم المنعم سواء كان علما او لا
 فان المراد بالقول والعمل في المعنى المصدرى واما الاعتقاد فجعله شكرا على التسامح والمراة تحصيله
 ويصدق على المعنى المصدرى ان مقابلة النعمة بالحاصل بالمصدر والواو بمعنى او وام انتهى وانت
 تعلم ان الواو محمول على معناه لا ذكره واما الاشكال بان الاعتقاد امر خفي فلا يرد على المصداق المقابلة
 في نفس الامر متحققة وهذا كاف فيكون شكرا فليكن هذا وجه اخر للعدول عن تعريف المشهور والجواب
 عن الاشكال الوارد على التعريف المشهور بان الاعتقاد يشترط حداثة بحيث كلما اطلع عليه علم تعظيمه
 ولا يضر في الجمل بالمبنى على ان يجوز ان يطلق على اعتقاد الشكر اخبارا غير اباللهام او باخبار
 المعتقد بنفسه او بفعله او يكون المبني بلا واسطة عن تعظيم المنعم بالنظر الى الغير على كل من التقدير
 هو الاعتقاد لا غير مكلف بل تعسف لا يفتت اليه سيما في التعريف فما اختاره المصداق اولى واخرى
 قوله قال اي الشكر في هذا البيت لم يذكر اوصافا للشكر بل هو قائل ولا ما قبله ولا ما بعده وفي بعض الاوصاف
 ان لا عاقل الا على رضى سائلها عطاء درهما فلا استغنى ولم يكن عنده غير درهم له ولها اياه فامتدحه
 هذا من جهة ولست على ثقة من استرعى المعنى اظهر لكم انما كنتم على ثلاثة واخر انكم لكانتم في انفسكم الى ان
 التثنية مجاز عقلي والنظ ان اراد انشاء المدح والشكر بهذا الاخبار عما تحقق فيما مضى والواو يفتح النون
 والمد النعمة بمعنى الانعام قال المصنف في سورة الانعام الباسا والضارم هما صفات ثابتة لا ذكر لها
 انتهى والنظ ان النعماء كذلك وذكر المحقق التفات الى المراد التمثيل بجميع شعب الشكر لا الاستشهاد والاشهاد
 على ان لفظ الشكر يطلق عليها وقال الشريف قدس سره هذا استشهاد بمعنى ان الشكر يطلق على
 افعال الموارد الثلاثة فانه جعلها بآراء النعم جزاءها متفرعا عليها وكلها هو جزاء النعمة عرفا يطلق عليه
 لغة ومن لم يتبين لذلك زعم ان المقصود مجرد التمثيل بجميع شعب الشكر لا الاستشهاد وعلى ان لفظ الشكر
 يطلق عليها فانه غير مدكور ههنا توضيحه ان المصداق اعني ان افعال الموارد الثلاثة يطلق عليها الشكر لغة
 اذ جعل مقابلة النعمة ثم استشهاد عليه بمرورده هكذا في كلام من يوثق به ويستشهد بكلامه على شئ
 القواعد كما استشهاد فيما سبق على ان اصله لا مصدر لانه يلقب بقرائن كلفته من اى رباح
 يشهد له لانه الكبر غاية الفرق ان الشكر غير مدكور ههنا ولذا قال قدس سره هذا استشهاد بمعنى
 وقبله توضيحه ان البيت يدل على مقدمة نجحها صغرى لمقدمة كلية معلومة لنا من الخارج فيستظم
 قياس منتهى لا هو المطلوب من اطلاق لفظ الشكر على تلك الافعال فكانه قيل كل من هذه الافعال يقع
 في مقابلة النعمة جزاء لها وكلها يقع في مقابلة النعمة جزاء لها يطلق عليها الشكر لكون هذه الافعال يطلق
 عليها الشكر اما الصغرى فلما ذكر البيت واما الكبرى فلما بين في اللغة اذ المحققون من ان اللغة متفقون
 على ان الشكر ما في مقابلة النعمة فمجموعة ذلك كان الشكر مدكورا في البيت فان دفع قول المحقق فانه غير مدكور
 هنا ولا يخفى ان المدعى اطلاق الشكر على افعال الثلاثة وما جعله جزءا الذي لفظ اطلاق الشكر على كل ما هو جزء النعمة

في خطاب الجمع للتعظيم او لخطاب الولا مثاله
 واستعمال الافادة هنا للشككة التقديرية كما هو
 الظاهر ويؤيد قول البعض افاد من الفاتحة والى
 الزيادة تحصل بلاسان معناه شئنا ان احدثه
 ما لا اعطينه وافرت منه ما لا اخذته وكرهوا ان يقال
 افاد الرجاء افادة استفادة وبعض العرب
 يقولون كلمة المصالح مع مع مع مع

ولو كان عدم ذكر الشكر اعنا على عدم الاستشهاد
 لكان سببا لعدم كونه تشبيها بجميع شعب الشكر

والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل اظهر من ان يخفى ومثل هذا لا يعد من الدور والافضل الشكل
 الاول الذي هو العدة في اثبات المطالب فان كبراه يستغنى المدعى كقر في محل القول والعجب ان
 هذا القائل يعني قدس سره قال بعد هذا الكلام يؤيد كثير من الناس ان الشكر في اللغة باللسان وحده
 فما صدر عن غير قلبه كيف يندفع مجرد الدعوى لادليل مدفع بانقلناه عن المحققين من انما
 اللغويين والكلام معناه فلا يضره من خالفهم وان كثروا في انفسهم لكن الاتباع بالجزم هو المعتمد
 عند ارباب العقول الا يري ارباب التصنيف يصرحون بعلوم مبرورة في بيان النسبة في المعقول
 والمنقول وقيل في بيان البيت استشهاد على علوم الشكر من حيث المورد في التفسير الكبير من ان
 اشكر اللغوي مروده اللسان فقط والعرق بين العود والشكر ان الشكر يختص بالانعام الواسل
 الى الشكر كخلاف الحمد وتقر به ان الشاعر صاحب اللسان جعل مقابلة النعمة الواصلة اليه كلمة
 من الامور ثلثة بقرينة مقام التمدح اذ افادة المجموع لا يقتضي افادة كل واحد منها بخلاف العكس
 ومعلوم انه ليس الحمد ولا مدح اذ هما مختصان باللسان فلو شكر اذ لا راع استرعى قوله ومعلوم انه
 فيرسل قوله اذ هما مختصان باللسان لا يفيد لان اختصاص الحمد باللسان لا ينافي في جموع الامور
 بطريق الاستدلال خارج بل يجب جموع على ما بيناه سابقا واما المنافي جموعها بطريق اجزائية ولا يلزم
 ذلك من الجمعية فالقول على ما ذكره قدس سره مع ان فيه نظر بعد فليتأمل قوله فهو اى الشكر للغوى اعم
 من الحمد والمدح بحسب الصدق لان مروده يعم التثنية على ما اختاره المصنف وهو مشهور عند الجمهور بخلاف
 ما اذا خص اللسان ايضا كما ذهب اليه البعض اختاره الامام الفخر واما الحمد والمدح فورد بهما اللسان فقط
 اتفاقا وخص منهما من وجد لان متعلق يختص بالانعام اتفاقا بخلافها وهذا مفتني بقرينة لفظ ترتيب
 عليها بالافاء اى اذا كان معنى الحمد والمدح ذلك ومفهوم الشكر بهذا فهو اعم لا على تعريف الشكر فقط
 ولهذا تحقق تصادقهما في الحمد باللسان في مقابلة الاحسان وتعارف الحمد في الوصف الشجاعة وتعارف
 الشكر في الاعتقاد بالاحسان في مقابلة الانعام واما النسبة على اختاره البعض فهو اخص مطلقا من الحمد
 لتصادقهما في انشاء اللسان في مقابلة الاكرام وتعارف الحمد في الوصف بالحجيم على علم زيد وشي عنه وهذا
 اى بيان النسبة على الوجه المذكور صريح في الاطلاق على كل واحد من الثلاثة لا على مجموع فلاحظ الى العنة
 الذي اتركبه قدس سره من ان الشكر يطلق على اللسان اتفاقا واما الاشتباه في اطلاق على فعل تقليد الحمد
 حتى يؤيد كثير من الناس ان الشكر في لغة باللسان وحده ولا حجة الشاعر مع الاخيرين وجعلنا ثلثة علم
 ان كل واحد منها يشكر على حدة فان الواو فيه كالواو في قولهم انجوا انسانا وفرس لا قولهم السكجيين
 خل وعمل استرعى فانه مع ما فيه من النظر كما عرفت انما مستغنى عنه ببيان النسبة بالوجه المذكور قوله
 ولما كان الحمد الاشارة الى وجه اختيار الحمد على الشكر مع انما عموما موردا واحسن موقعين اختياره
 فقال ولما كان الحمد في السؤال المقدر يكون استغنى راي ما ذكرنا اشيرة الكشف كما يظهر من له
 فكر صاحب ونظرنا قب و اكثر المحققين فذهبوا الى انه جواب سؤال على جعل النسبة بينه وبينها بالعلوم

وجوبه قول البعض الدعوى بتوقفا اثباتا
 على الاستشهاد وجعلها جزءا من ان لا يستلزم
 الدور في جعلها جزءا من ان لا يستلزم
 فيه اى في ثبات يستلزم الدور والعرق واضح على انه
 لم يجعل الدعوى جزءا من ثبات يستلزم ادائها
 ادائها بان البيت ذكرنا ذكرنا ذكرنا
 على ان الفعل المذكور واما الصغرى فانه من التثنية
 اما الكبرى فانه جزءا من التثنية وهو متعلق بالدعوة
 جزءا من التثنية وكلها هو جزءا من التثنية
 مقدمة لدليل صحة ما بيناه في مقابلة النعمة
 فنذكر كيف يكون الشكر في اللغة مع ما بيناه في اللغة
 اظهر من ان يدور على طبيعته مع ورود هذا المعنى
 ايزا البقرة وقول الطيبي مع ورود هذا المعنى
 في اللغة وشيوعه في مسجع وقوله ونوهم
 كثير كيف يصير هذا الشكر مع تعريبه
 مرود عنه بل علم من علم من استشهاد
 قول الطيبي ايضا

ولو كان عدم ذكر الشكر اعنا على عدم الاستشهاد
 لكان سببا لعدم كونه تشبيها بجميع شعب الشكر

صحة العبارة اولى من اللسان بالاحسان
 كما وقع في المصنف بقرينة قوله والعرق ان

كما اختاره المصنف في اشكاله لا نقض للمرجح ونقض العام انما يكون نقض الخاص اذا اريد الصدق
 بين نقض احد ما ظاهرياً ما يصدق عليه نقض الآخر وهذا ليس بمطلوب والمطلوب كون احد
 عيني نقض المفهوم الآخر وهو ليس بمحقق هنا اذا لا حيوان الذي هو نقض الام ليس عيني الانسان
 الذي هو نقض الاخس كيف وبها مفهومان متغايران يمكن تصور كل منهما بدون الآخر نعم يصدق
 مفهوم الانسان على كل ما يصدق عليه الحيوان لان نقض الاخس اعلم مطلقاً من نقض الام كيف
 ولو استلزم احد المفهومين على كل ما يصدق عليه الاخر اتحادهما لا اتحاد الحيوان مع الانسان لان كل
 انسان حيوان ثم التوضيح لبيان النقض اذا الاشياء تنكشف باضدادها فهو في الحقيقة توضيح
 للحدود وروى بالابتداء الى تعرض لذلك مع ظهوره وشهرته امره لدفع ما يتوهم من ان المجرور
 معمول المصدر واللام للتقوية فيكون ظرفاً لغيره فحذوا الخبر فحذوا او التمهيد لبيان اصله وجنس
 اذ لو تعلق بالحمد منقولاً وجب الحمد له كان الخبر محذوفاً واختل المراد اذ انما ان الحمد مستحق
 او مخصوص له تعالى لان حمد الله ثابت اذ الغرض انشاء الحمد باخبار بثبوت جنس الحمد او كل
 حمد له تعالى ولا يحصل بان حمد الله ثابت في قوله وخبره لا تنبيه على ان المسند مجموع الجار والمجرور
 مسامحة وان القصر من قبيل قصر الموصوف على الصفة والمعنى ان جنس الحمد او كل حمد مقصور
 على الاتصاف بكونه له تعالى لا يتجاوز الى الاتصاف بكونه لغيره تعالى قصر حقيقة اذ قصر الموصوف
 على الصفة لا يكاد ان يوجد قصر حقيقياً فان من صفاته كونه عرضاً ومصدراً ولفظاً الى غير
 ذلك ومن قال ان القصر حقيقي اراد به قصر الصفة على الموصوف كاذب اليه البعض اى قصر الحمد
 عليه تعالى فانه حقيقي مع ان فيه مناقشة لبعض المحققين وكلامنا في قصر الموصوف على الصفة
 كما هو الصواب وتام البحث في شرح التحصيل في اخر بحث المسند قوله واصلة النصب لان الشرح
 في نسبة المصدر الى الفاعل والمفعول هو الجملة الفعلية سيما وقد شاع استعمال منصوبها
 باضمار الفاعل كسبويه من العرب من نصب المصادر بالالف واللام ومن ذلك الحمد لله ينصبها
 عامة بنى تميم وكثير من العرب وفي شرح السيراني اذ دخل الالف واللام المصدر حسن الابتداء
 كما في الحمد لله والويل لك فاذا انكر ضعف الابتداء به الا ان يكون في معنى المنصوب نحو سلام عليكم
 والمراد بمعنى المنصوب هو اخبار فاذا نصب فعناه احمد الله حمداً فاذا رفع فكانه قال اجري وشان
 فيما افعله الحمد استرعى لخصاً قال قدس سره انما كان اصله النصب لان المصادر احداث متعلقة
 بحالها فتقتضي ان تدل على نسبتها اليه والاصل في بيان النسب والتعلقات هو الافعال فهذه
 مناسبة تقتضي ان يلاحظ مع المصادر افعالها وتايد ذلك بكثرة النصب في بعضها والتزام
 وقد يميزونها منزلة افعالها لفظاً فتدبر مسدداً وتستوفى حقها لفظاً ومعنى فلا يستعملونها
 معاً ويجعلون ذكر افعالها كالشريعة المنسوخة في انه خروج عن طريقة معهودة الى طريقة مجتوعة
 يستنكرها المتدين بعقائد اللغة استرعى وبذلك بناء على ظاهر الحال ومقتضى قاعدة اللغة

مع
 اعتراض على تقدير عدم الترادف بين الحج
 واحد يكون كغيره نقضاً وضداً لا نقضاً
 من الطرفين وقد تقدم عن سبب ان ضد الواحد
 لا يكون الا واحداً والى ان المراد من النقض
 المناقاة ومنافاة العام منافاة خاصة او يقال
 ان قول المصنف كلاماً كالمشافي وهو مبني على الترادف
 قيل وكيف لا يكون ما ذكره من ان جبراً في السداد
 فلا يرد عليه في ما ذكره من ان جبراً في العكس
 الكشاف في تباين كلام المصنف والخصم والعكس
 ضد البياض والحمرة والخصم والعكس لا يكون
 فلا يرد وجب ما قاله من ان ضد الواحد لا يكون
 الا واحداً
 ص
 انشأت الى ان قول القائل الحمد لله ليس جديراً
 ان الحمد ثابت له تعالى ليس جديراً في شمول
 الحمد وهذا من قال ان الحمد خبر لفظاً وانشاء
 معنى
 مسامحة
 مسامحة قد مر الكلام فيه في بحث باد البسطة

واما مقتضى الحال فقد يستدعي خلاف ذلك والنظر عند ارباب البلاغة الى مقتضى الحال وعن هذا
 قال وانما عدل عنه الى قولنا اصله في حد ذاته وبالنظر الى كونه صفة قائمة بالغير النصب
 واما بالنظر الى مقتضى المقام فقد يكون الجملة الفعلية راجحة وقد يكون الجملة الاسمية مختارة بل
 واجبة ولما تراه ان بعضهم اختار النصب والجملة الفعلية لاقتضائها اعتباراً بكونها لا تخلو
 حسناتها عنده والبعض الاخر رجع الجملة الاسمية لارادة لطيفة مرحة او موجبة ذلك واختلاف
 العبارات باعتبار الاختلافات شايخ ذابح في مقام الخطابات لكن النكتة التي اقتضت كون
 الجملة الاسمية اقوى النكات ولذلك اختيرت في النظم الجليل كما قرره المصنف بقوله ليدل على
 وتحيته سيدنا ابراهيم ام حيث قال سلام بالجملة الاسمية عدت مبالغاً من تحية الملايكة
 عليهم السلام بقولهم سلاماً وبه ظهر علو مقامه ورفعة شأنه من مقامهم عليهم السلام نفعتنا الله
 بشفا عظم قوله وقد قرئ به اى قرئ شاذة منسوبة لهارون بن موسى العنكي ومراة التأييد
 بكونه النصب اصلاً ولا يخفى ضعفه اذ لا يوافق القراءة المتواترة فضلاً عن دلالة على اصالة قوله
 وانما عدل عنه لان اصله بناء على مقتضى اللفظة حذرت او احده حمد حذف الفعل لانه المصدر
 عليه وادخل اللام عليه وعدل عن النصب الى الرفع وقدم الحمد وجاء العدول ما ذكره واما بالنظر
 الى العلة المقتضية فلا عدول قوله ليدل على عموم الحمد اى بواسطة اللام جنساً كان او اشخاصاً
 ودلالة المجموع بالوضع النوعي وفيه اشارة الى ان النصب لادل على الفعل المقدور والمقدور كالمفروق
 امتنع قصد العموم لدلالة على النسبة الى الفاعل المعين وينكشف منه ان النسبة اذا اعتبرت
 الى فاعله لا يمنع قصد العموم كيف وقد ذهب ائمة الشافعي الى ان اضرب مختصراً اطلب
 منك ضرباً فلا عموم لكنه يحتل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ومقام
 الحمد قرينة واضحة على العموم وما نقل عن المصنف هنا لا يكتب في متنها منظور فيه اذ قوله
 اذ يمنع انشاء الحمد الذي يقوم بغيره فكذلك في حالة الرفع ضعيف اذ الحامد انشاء الحمد
 باخبار بان كل حمد من كل حامد او جنسه مختص ثابت له تعالى فالحمد لله الذي انشاء والحمد لله يقوم
 بنفسه ولا عموم فيه بل العموم في اخبار ان كل حمد قائم بكل احد مستحق له وهذا الخبر ليس بحد بل هو
 محمود به ويحصل بذلك الاخبار بالحمد والثناء وهذا ظاهراً ولعل هذا المنقول افتراء عليه واعتراض
 بان اللام اذا قرئت النصب ايضا يحل على العموم فاجيب بان ذلك عموم حمد المتكلم وليس
 بمقصود والمقصود العموم على الاطلاق وليس بلازم ولو قدر نحمده فلا عموم ايضا لانه
 ان سلم عمومه بالنسبة الى العباد لا يتناول حمده تعالى واما الاعتراض بان لا يتناول
 محامد العباد الواقعة في الماضي ضعيف لان المراد انشاء الاخبار بالجملة الاسمية فكما انها
 محمود بها لا حمد كذلك الجملة الفعلية محمود بها يحصل بها الحمد من الحامد بالثناء بان الحمد معاشرة
 الخلوقات باسرها فيراد به الاستمرار فيتناول الماضي ايضا وبه يظهر ضعف ما قيل ان المنقول

مع
 الاول وانما عدل عنه وادخل اللام لان يقال
 الكلام في الحمد مع اللام
 ط
 قبل ان يدعى تقديراً ان يكون اللام في المبتدأ
 وفيه نظر لانه اريد به معناه الذي يفيد النصب
 من انشاء الحمد من نفس الحامد واللام في النصب
 متعين بالقرينة اذ يمنع انشاء الحمد الذي يقوم
 بغيره فكذلك في حالة الرفع كما نقل عن المصنف
 وفيه نظر يعرف بان كل من

المطلق يدل على الحدوث ولا يصدر عن الفاعل الحقيقة ذلك الحدوث في ضمن فرد دون الافراد
فيكون لانه لام الحقيقة دون الاستغراق انتهى لانا بيننا ان هذا اللفظ ليس محمدا بل محمود
فيفيد الحد بالنسبة الى حقيقة الحد من حيث تحققة في ضمن كل فرد فرد فيحصل بهذا التناحد
قائم بالحامد ونشأ الغلط عزم التفرقة بين الحد وبين ما يحصل به الحد بالادالة لام الجنس على
العموم في مثل هذا اقوى من لام الاستغراق قوله وثباته دون تجرده وحدوده دون
تجده حال من ثباته اي تجاوزا عن التجرد والحدوث قيد بذلك لان الفعل يدل على الثبات
المقارن بالتجرد والحدوث لاني مفهومه من الزمان كذا قيل فلو قال يدل على الدوام والثبوت
احترازا عنه لكان اخضر على ان الثبات اسم مصدر من ثبت الشيء يثبت اذا دام واستقر
كما في المصباح وشموله للدوام التجرد في غير ذلك وصاحب الكشاف اكتفى بنبات المعنى وخطف
عليه استقرار عطف تفسير لا وقت ما تقدم من المصباح قوله وحدوده عطف تفسير لا لشارة الى ان
التجرد بمعنى الحدوث لا يقتضي شيئا فثبات الفعل لا يفيد الامم قرينة خارجية واستعماله
في الامور الثابتة كعلم انه قدام مجازي ولا يخفى ضعفه قال المص في تفسير قوله تعالى كنتم خير امة
الاية دل على خيرتهم فيما مضى ولم يدل على انقطاع طري كقوله تعالى وكان الله غفورا رحيما الاية
انتهى وما يعلم ان اريد به التعلق بالحدث الذي يترتب عليه الجزاء وهو العلم بالشيء موجودا فلا
اشكال وان اريد به اثبات المعلوم كناية فلا اشكال في تجرده ايضا والجملة الاسمية لا تدل على الدوام
والثبات وصف هو الذي اراد الشيخ عبد القاهر بنغيرها وتدل على ذلك عقلا في مقام التدرج
ونحوه على ما ذكره الرضي في الصفة المشبهة انها لا تدل على التجرد ثبت الدوام بمقتضى العقل
اذا اصل في كثر ثابت دوامه اي لم يظهر ما يقطع به هذا هو مراد المص بقوله يدل على ثباته انما
فلا منافاة بين ثبوت الشيء والثبات غيره لكن لم يجتمع الدلالة العقلية والوضعية في لفظ واحد
بإطلاق واحد والمص من يجوز عموم المشترك لكن كون ما نحن فيه من هذا القبيل محل نظر واما الاشكال
بان الجملة الاسمية التي خبرها فعلية يفيد التجرد كالجملة الفعلية وكذا اذا كان خبرها ظرفية اذ عند ذلك
ما ولي بجملة فعلية فدفع بان هذا اذا لم يوجد داع الى قصد الدوام والثبات واما اذا وجد ذلك
فلا يرتقد باسم الفاعل نظر الى الداعي قال المص في سورة هود في تفسير قوله تعالى ولا يلتفت
منكم احدا الا امرائكم والاولى جعل الاستثناء في القراءتين عن قوله ولا يلتفت مثله في قوله تعالى
ما فعلوه الا قليل ولا بعد ان يكون اكثر القراء على غير الافصح انتهى فغير الافصح اذا مال
اليه اكثر القراء بالقرادة المتواترة ميلا الى المعنى وتصحيحا له فاختياره من بعض البعض لقصد
الدوام والثبات جوازه وحسنه ليس مستنكر لدى الثقات وقيل دلالة تلك الجملة الاسمية
على الدوام بقرينة الادلة بدلة العدول من نكتة والنكتة هنا الدلالة على الدوام والثبوت
قوله وهو من المصادر كذا قيل لان هذا المصدران لم يبين بعد ما تعلقت بها فاعلموا

اما بحرف جوازا وادناه المصدر اليه فليست ما يجب حذف فجل بل يجوز نحو سفاك سقيا وان
بين فاعلا او مفعولا كذلك فيجب نحو شكراك وليبك وسجك وهذا قول البعض من النحاة
والبعض الآخر حمل الكلام على اطلاقه وقالوا مثل حذرت الله حذرا وعجبت عجباً ليس من كلام الفصحى
صرح به العارف الجامي وكلام المص يميل الى هذا القول حيث قطع الكلام على اطلاقه وكذا كلام
الزمخشري على اطلاقه حيث قال ان المصدر التي تنصبها العرب بافعال مضمرة في معنى الاخبار
كقولهم شكر وكفروا وعجبوا وما اشبه ذلك ومنها سجي بك ومعاداة ينزلونها منزلة افعلها
ويسدون بها مسددا ولا لذلك لا يستعملونها معها ويجعلون استعمالها كالشريعة المنسوخة
قول الكشاف في معنى الاخبار اي لا الانشاء اولها فصل عنه سبحانه الله ونحوه لانه في معنى الانشاء
كذا في الكشف ولم يبين وجه تقييده في معنى الاخبار فان الانشاء كما اعترف صاحب الكشاف ما
يجب حذف فعله ولا يظهر لطف قوله اي لا الانشاء قبل وذهب ابن مالك والشلوبين الى انه يجب
في الانشاء دون الخبر وفي كلام الكشاف ميل له ولذا قال المدقق اي صاحب الكشاف في قوله في معنى
الاخبار لا الانشاء الى اخره انتهى وهذا غريب لان المنفهم من كلام الكشاف عكس ذلك والمخلص
ما ذكرناه وان كلام المص مطلق سواء كان انشاء او اخبارا وسواء كان مع اللام او الاضافة او لا وشرط
بعضهم ان لا يكون ذلك المصدر لبيان النوع احتراز من قوله وكفروا مكرهم وسعيها سعيها انتهى
وكلام المص ساكت عنه ايضا وكلام الرضي وهو والضابط هنا ما ذكرناه من ذكر الفاعل او المفعول
بعد المصدر مضافا اليه او بحرف الجر لبيان النوع ناطق بذلك الشرط قوله والتعريف اخره لانه
مؤخر معنى وان كان مقدما لفظا ذهب المحققون الى ان التعريف يقصد به معين عند السامع من
حيث هو معين فهو اشارة الى تعيين معنى اللفظ وحضوره في الذهن وهذا القدر متحقق
في جميع معنى اللام وقولهم من حيث هو معين اختار فان النكرة يقصد بها الثقات النفس
الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعيينه وان كان متعينا في نفسه ومعلوم للمعنى طلب لان
الكلام في العالم بالوضع وبين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق واضح فاذا دخلت اللام على
اسم الجنس كما ان يشار بها الى حصة معينة فردا كان او افرادا كونه تحقيقا وتقديرا يسمى
لام العهد الخارجي ونظيره العلم الشخصي واما ان يشار بها الى الجنس نفسه كما ان يقصد بالجنس من
حيث هو كما في التعريفات فاللام تسمى لام الحقيقة والطبيعة ومنه قول الرسل خير من المرأة
ونظيره علم الجنس واما ان يقصد بالجنس من حيث هو موجود في ضمن جميع الافراد وتسمى لام
الاستغراق ونظيره كرمضاف الى نكرة او في ضمن بعض الافراد الغير المعينة وتسمى بالعهد الذاتي
ونظيره النكرة في الاثبات فان قلت اذا كان التعريف يقصد به معين عند السامع واثارة
الى تعيين معنى اللفظ في جميع اقسام التعريف فلم يجعل العهد الخارجي واجعا الى الجنس كاخوة
قلنا ان فيه مانعا عن ذلك الجمل وهو كون موصوف حصة معينة من المسمى شرطافه ولا يكفي فيه كون المسمى

معلومة مثل الاستغراق والعهد الذي يبنى فان المراد فيها المسمى ومعرفة كافية فيها لا يحتاج الى معرفة اخرى فالفرق ظاهري ومثل هذا جعل حكما من سوء الفهم او من استيلاء الوهم نعم يحتاج في الاستغراق والعهد الذي يبنى الى قرينة معرفة كون الجنس المعلوم متحققا في ضمن جميع الافراد او في بعض الافراد والفرق بين الاحتياج الى معرفة اخرى غير معرفة الجنس والمسمى كما في العهد الخارجي وبين الاحتياج الى قرينة معرفة تحقق المسمى المعلوم في ضمن جميع الافراد وبعضها جلي على كل غبي فضلا عن زكي ومن لم يفهم ذلك الفرق فليعلم وجدانه الا يرى انهم قالوا ان في العهد الخارجي وضع اخر فيكون المعرف بلام العهد الخارجي موضوعا بازا كلفرد معروف بوضع عام بخلاف الاستغراق والعهد الذي يبنى فان المراد كما مر فيها المسمى المعلوم الا الافراد كلا وبعضها لكن يقع في الخارج على الافراد كلا وبعضها بقرينة خارجية والفرق بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح لا ستر فيه وصرح بالخبر في المطول في بحث الاستعانة بل جميع ما ذكرنا مسطور فيه كما يظهر على من تصفح كلامه ونحن نظره واما اذا اريد باللام الماهية بشرط لا شيء كما في مثل الانسان نوع او اذا قصد بها الماهية في ضمن الفرد كلف القضية المهمة سواء كان في ضمن جميع الافراد والبعض بلا قرينة على احدها فالاول من فروع تعريف الجنس لكنهم لم يحدوا ما مرنا ولم يلتفتوا اليها لغلط استعمالها لا سيما بالنظر الى الاحكام وكذا الثاني من فروع تعريفهم لم يتعرفوا لانه في الحقيقة اما متحقق في ضمن الجميع فيكون الاستغراق او في ضمن البعض فيكون العهد الذي يبنى او هو اخر في العهد الذي اي تحقق في ضمن بعض الافراد متيقن على التقديرين لانه متيقن نظيره رفع الایجاب الكلي فانه للسلب الجزئي ليقين فلا يكون قسما اخران ومن فروع لام الجنس او عام العينية نحو البطل المجامع وادعاء الاشتراك عند حلول المعرف وهو العهد الذي يبنى قوله ومعناه الاشارة الى اي معنى تعريف جنس الاشارة الى اي الاشارة الى الماهية من حيث هي اي لا بشرط شيء اعم من المخلوطة والمجردة مع وصف المعلومات والحضور في الذهن وتمييزها من سائر الماهيات هناك بخلاف المنكر لانه من انه وان دل على ماهية حاضرة في الذهن بالنسبة الى العالم بالوضع لكن الاشارة فيه الى حضوره ومنشأه الوضع شخصيا كان او نوعيا فلا تغفل ان الواضع وضع النكرة بازا الماهية والمعنى مع قطع النظر عن معلومية واما المعرف بلام التعريف فوضع بازا الماهية والمفهوم من حيث معلومية ومعهوديته فيكون الاشارة على وفق الوضع في الذهن لا يلتفت من سماع النكرة الا الى ذاته لا الى تعيينه واما المحلى باللام فالذهن لا يلتفت للتعين وعنه هذا الفرق بين النكرة والضمير الزاجع اليها وبين ما الموصولة والموصوفة فراد بكلاهما في عالم بالوضع اذ لا ترجيح للبعض فيحسن ارادة الجميع على سبيل المناوأة كخطا العام باعلم مثلا والمراد بالموصول جنس الجرد والاشارة بتعريفه ويؤيده كون ان الجرد ماهويا

ما في قوله ما يعرف والمعنى الاشارة الى ما يعرف من حيث انه كذلك فيرجع الى الاشارة الى معلومية مفهوم الجرد فلا تسامح ولا حذف مضاف ورجحه بناء على ان المتبادر الشائع في الاستعمال لاسيما في المصادر الجنس وبناء على ان اللام لا يفيد الا التعريف في مدخوله عند عدم القرينة على العهد الخارجي والاسم لا يدل الا على مسماه فلا مقتضى للحمل على الاستغراق فاذا ترجح الحمل على الاشارة الى الماهية المذكورة وتعيينها ولذا اكتفى صاحب الكشاف بهذا لان مؤدى الاستغراق حاصل في الجنس لان اختصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع المحامد بطريق برهاني فان فردا من افراد الجرد اذ لم يخص به تعالى فالجنس متحقق في ذلك الفرد فيلزم عدم اختصاص الجنس بالخصص بعد الاشارة الى رجحانه لما ذكرنا جواز الاستغراق فقال او الاستغراق وفي نسخة وقيل للاستغراق تبنيها على ضعف قوله او الاستغراق اي اللام تعريف الجنس لكن لانه من حيث هي جلي بل من حيث تحققها في ضمن جميع الافراد بقرينة خارجية وهي ان ملاحظة شمول الافراد واستغراقها صريحا في مقام تخصيص الجرد به تعالى ادخل في التعظيم واقتوى في التخصيم فلم يكن اللفظ مستعملا في المطلق بل في المخلوطة فيكون مجازا كما نقل عن صاحب كشف الكشاف وغيره من المحققين ولذا قال صاحب الكشاف والاستغراق الذي توهمه كثير من الناس وهم اذ مدلول لام التعريف ومعناه الحقيقي هو المسمى والمفهوم ولا قرينة صارفة عنه الى الاستغراق الذي هو المعنى المجازي لان الاستغراق يبنى في مذهبه لانهم وان كانوا قائلين بان العبد خالق لا فعالة لكنهم يعتقدون بان الاقرار والتكليم منه تعالى فيصح حصر جميع المحامد واختصاصه به تعالى عندهم وقد صرح به صاحب الكشاف في سورة التغابن وتام البحث في اوائل المطول وحواشيه قدس وكون الاستغراق مجازا متعارفا في المقامات الخطابية جواز المصحح لالكشاف مع الاشارة الى ضعف ما ذكرنا والضعف وجه اخر وهو ان اللام الموضوع لتعريف الحقيقة يلزم ان يكون موضوعا لغير التعريف وذلك لان الاستغراق معنى مغاير للتعريف لوجوده حيث لا يتوهم هناك تعريف نحو كل رجل وكل رجل ولا رجل ولا رجل وايضا يلزم من الجمع بين لام الحقيقة ولفظ المفرد الجمع بين المتناهيين لدلالة اللام على الكثرة ولفظ المفرد على الوحدة عند من يقول ان اسم الجنس المفرد موضوع للماهية مع الوحدة لا بعينها وان لم يلزم ذلك عند من اختار كونه موضوعا للماهية من حيث هي وجب عن الانحراف باللام انما يدخل عليه مجردا عن معنى الوحدة او يراجه كل فرد فرد لا لجمع الافراد كما في شرح المفتاح قدس سره وجواب الاول ان الاسم موضوع للماهية بلا شرط شيء وهو يتحقق في ضمن الماهية المخلوطة فالمستعمل فيه ليس للماهية لا بشرط شيء واستغراق الافراد انما فهم من القرينة ومن معونة المقام لاسيما في المقام الخطابي والماهية المأخوذة بلا شرط شيء معهودة اشير الى حضورها وتعيينها في الذهن باللام ولا يفرض وجود استغراق في مثل كل رجل اذ الماهية المأخوذة فيه لا يعتبر عهديتها وحضورها في الذهن وان كانت معهودة في نفس الامر

عنه
فيلزم من المص في حواشي ان اللام لا يفيد
حدوي التعريف والاشارة الى حضوره
والاسم لا يدل الا على مسماه انتهى

وهذا ينكشف الجواب عن كون مجازا كما اختاره صاحب الكشف ورضى به من لا يفسر وجه
 الانكشاف ان اللفظ مستعمل في معناه الموضوع له وهو الماهية بلا شرط شيء والافراد
 مستفاد من القرينة وقد سبق ان الفرق بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين
 ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح قولنا في الحقيقة كذا ومعنى الحقيقة هنا وفي امثاله
 نفس الامر لا مقابله الجازم اذ الحركه وان كان بحسب الظاهر منسوبا الى غيره تعالى كسبها لكنه في الحقيقة
 له تعالى لا خالق الاشياء كلها في الحركه على الكاسب راجع الى خالقه اذ الخلق غالب على الكسب
 اذ لايجاد واعطاء الوجود يقع انفراد القادر به دون الكاسب فانه لا يصح انفراد القادر
 فلا يعيبه بالنسبة الى الخلق فلا اشكال بان من صلي وصام وقام يحركه عليه بالفعل الجليل الاله
 فيكون حركا فلا يصح اختصاص الحركه تعالى سواء كان بلام الجنس كما هو المختار وبلام الاخر
 كما هو المتفق اليه من وجوه الادعاء فلهذا قررناه واستفادته اختصاص جميع الماهية
 تعالى من لام الاستغراق فلهذا من لام الجنس فلان المبدأ اذا كان محلي باللام فيفيد قصره على الخير
 فيفيد ان جنس الحركه مقصور على الانصاف بكونه له تعالى فيكون القصر اضافيا لما بيته سابقا
 لكن لما كان هذا الاختصاص مستلزما لاختصاص الحركه تعالى ذهبوا الى ان اختصاص الحركه
 به تعالى حقيق وان من قبيل قصر الصفة على الموصوف والقول بان من قبيل قصر المتعلق
 على المتعلق اما راجع الى قصر الصفة على الموصوف او الى عكسه اذ القصر لا يخلو عن هذين
 القسمين كما بين في فن المعاني فالمراد بالحركه اما بمعنى المفعول او بمعنى المفعول او الى اصل الحركه
 اي الماهية والمجودية فالخير اي المجودية هو المناسب للقيام اذ العهد الخارج مع عدم عرض
 الشخصين لا يجيد عن المرام اذ قد مر ان هذا اللفظ ليس بحركه بل هو محمول به ولا يحصل الا باخبار
 ان كل حركه او جنس من كل شخص مخصوص به تعالى واخبار ان حركه معهود مقصور عليه وان حصل
 الحركه لغيره ليس بمرتبة الاخبار المذكور في قوله تعالى قال المص ان حركه العبد بصفة الجحيلة على
 الجحيل الاختياري القائم به ليس حركه تعالى لا متناه وصف بصفات العباد وان خلقها المتناهي
 من كون الحركه تعالى انه المستحق لوان محمول لا انتهى قدرته وجدانه فانه المراد المجودية
 وهو وصف له تعالى ومعنى كونه مستحقا له تعالى مستحق كونه محمولا او متعلقا للحركه لانه مستحق
 بالقيام به وان مثل هذا الكلام في غاية السقوط ولا يصدر مثله عن مثل المص فلا يليق عزوه
 اليه اذ اركان الحركه حامد ومحمود ومحمود عليه فالحركه القائم بالعباد متعلق برب العباد
 وكون المراد بالحركه الحركه بناء على ان كل حركه له تعالى اما كونه صفة له او صادرة منه تعالى
 لا يصح من قوله وهو من المصادر والالتفات للجنس معناه كذا فانه ظاهر ان المراد الماهية
 الشئ والوصف بالجحيل وقوله انما من خير الخبيات ان سبب الحركه هو العطاء والكرم والتواضع
 ليس الامنه تعالى في الحركه جنسه او جميع افراده مختص به تعالى ايضا فلا دلالة فيه على ان المراد

ان الحركه الحقيقية او الحقيقية
 فان مسمى الجنس مسمى الاستغراق وكونه
 اصلا لا ياتي في ذلك اذ التعليل بيان صحة
 مقوله لا البيان صحة حركه على الجنس
 في اصل مستفاد عن البيان

الحكمة قولنا من خير الخبيات نفع فيه للعباد الا وهو تعالى مولى معطيه قولنا بوسطه هو المختار
 العبد مدخل في كماله وسائر المعارف من مكسوبات العبد او غير وسطه وهو لا مدخل فيه لا اختيار
 العبد اصلا كالحسن والشجاعة والقوى المدركة والحكمة وتناسب الاعضاء وغير ذلك من النعم
 الموهبة كما فصل في تفسير نعمت عليه والى هذا اشار بقوله كما قال الله تعالى وما لكم من نعمه فمن الله
 الاية وكون النعم الموهبة مما يجد عليه قدم بيانه فان قيل اذا كان بوسطه يستحق ايضا الحمد
 فلا يكون كماله تعالى قلنا قد سبق جوابه من ان الكسب بالنسبة الى الخلق لا يعيبه وان كان
 في ذاته مدار الثواب والعقاب وهذا مراد من قال ان ذلك راجع اليه تعالى باعتبار كون الاقدار
 والتمكين منه تعالى واليه اشار المص بقوله في الحقيقة ولما كان الشر مقتضيا بالعرض فانه متضمن
 للخير لم يقل ما من خير وشعر مع ان مقام الحمد يقتضي تخصيصه بالخير فلا مفهوم وان كان القائل
 من يقول به قول تعالى وما لكم من نعمه فمن الله فانه يدل على ان المؤثر في النعم كلها هو الله تعالى
 فان معنى كونها من الله صدورها منه تعالى وهذه الاية برهان ساطع على ان الحمد لغيره تعالى
 ليس بحركه بل بحسب اللفظ في فهم من اثبات الحمد لغيره تعالى مثل قوله ذالك كفرين ويجبون ان
 يحمدوا بما لم يفعلوا الاية فانه يدل بمفهومه على انهم ان اجابوا ان يحمدوا بما لم يفعلوا من الافعال
 الحسنة لا استحقوا هذا الذم فهو محمول على ظاهري الحال قوله اشعارا في اثبات الحمد تعالى
 لان الحمد يقتضي ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف المدح والفعل الاختياري لا يصدر الا من الموصوف
 بتلك الصفات وعن هذا قال اذا الحمد لا يستحقه وفيه اشارة الى ان الحمد بمعنى الوصف بالجحيل
 لا بمعنى الحركه فمن حمل الحمد عليه هنا فقد غفل عن اشارة في مواضع عديدة من كتابه ولا اشعار
 في المدح ولذا اختير الحمد ولعل الاولي تركه هذا البيان والله المستعان والحيوة حقيقة في القوم
 الحساسة او ما يقتضيها واذا وصف به الباري تعالى اريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة
 واللازمة والقدرة صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها وقال المص هي التمكن
 من ايجاد الشئ وقيل قدرة الله عبارة عن شئ العجز عنه والقادر هو الذي اشاء ففعل وان لم
 لم يفعل والقدرة الفعل لما شاء على ما يشاء ولذلك فلا يوصف به غير الباري تعالى كذا قال
 في سورة البقرة فالاولى هنا هي قدره والارادة والمشيئة عندنا عبادتان من صفة في الحي
 توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات والعلم صفة ازلية تنكشف المعلومات
 عند تعلقها بها ولو قال حي عالم قد يرمد لكان احسن سبكا وايضا فلهذا قوله وقرنا الحركه
 بحسب الدال بسبب اتباع الدال اللام فيكون اعاب تقديره كما صرح به الدمامني قارنه
 الحسن البصري رج قوله وبالعكس يقرئ ابراهيم بن ابي عبد الله الحركه بضم اللام لا اتباعها
 الدال قال صاحب الكشف والذي جزمها على ذلك والاتباع انما يكون في كلمة واحد كقولهم محمدا
 الجبل مغيرة تنزل الكلمتين منزلة كلمة واحد لكشف استعمالها مقتربين والمص اشار الى هذا

عن صاحب الكلام بفتح اول الحركه
 على صفة تعالى انما يقال انما
 كذا لا ياتي في ذلك اذ التعليل بيان صحة
 مقوله لا البيان صحة حركه على الجنس
 في اصل مستفاد عن البيان

من الموهبة ان اجابوا ان يحمدوا بما لم يفعلوا
 من الايمان والاحسان لم يستحقوا الذم وهذا
 اولى مما ذكره اول

ان الحمد لا يكون الا بعد العلم به حتى يدرى عالم
 عند علم ذلك بالجحيم شائبة الدور ويجوز بالحيوة
 والانية لا يوجب ظاهر الحركه

صا بالرفع مع استعارة القدرة الى الكمال

والقدرة المنسوبة الى ابراهيم والحسن شاذ

طه الاخذار انما ياتي بضم الحركه
 بفتح الدال وعاء الضم لا يتبع
 ومغيرة بحسب الجحيم اتباعا للغير

بالالف واللام المخلوق بمعنى المالك لان اللام للعموم والمخلوق لا يملك جميع المخلوقات وهذا معلوم من انه لا يطلق على غيره فالامقيده واستعمال الحارث بن حزن بقوله فهو الرب كما مر نادى مع كونه في الجاهلية وكلامه في الاسلام لا يكاد يوجد الا مقيدا بهذا في المفرد واما الجمع اي الارباب فقدم من بعده فحيث لم يطلق على الله وحده جاز تقييده بالاضافة كرب الارباب واطلاقه كقول تعالى ارباب متفرقون الآية انتهى ورب الارباب كونه مثالا للاضافة مشكلا في المضاف ليس بجمع والجمع ليس بمقيد بالاضافة والتوجيه بان المراد كونه واقعا في التركيب الاضافي ليس بمقيد واما في الشرح فاطلاقه مقيدا بالاضافة مكرره على ما روي في الصحيحين اي البخاري ومسلم عن انه هرب من رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يقل احدكم ربك وضئتي ربك استق ربك ولا يقل احدكم ربى ويلقل سيدي ومولاي لكن اختلف فقيل ذلك النهى للتنزيه فلا يدل على عدم الجواز ولو سلم فدل على الوقوع قبل النهى واللام بعد فائدة معتد بها ويؤيد الاول قول يوسف ه ام ارجع الى ربك الآية فانه يدل على الجواز في الجاهلية والامر المذكور قد وقع من النبي ه من تنبيه الجوانه وهذا القول من يوسف ه من هذا القبيل على انه صدر منه قبل النبوة على اصح الاقوال فشرح من قبلنا شرحه لنا اذا قلنا قد صدر الله تعالى وروى بلا انكار وقيل انه مخصوص بجوانه بزمانه كالسجدة قال الله تعالى وخزوا له سجدا لكن اثبات كونه من خصائصه اصعب من شرط التقاد واذا عرفت ذلك فقول المص ولا يطلق على غيره تعالى الامقيده على اطلاقه اما مبنى على انه النهى للتنزيه او مخصوص بغير المكلف وانتهى بتجمل ان الاستنباط في اطلاقه مضيا الى المكلف دون غيره مثل رب الدار ورب الناقة فلا وجه لما قيل من انه لم ينكر احد امتنا استعمال رب المال استعمالا واسعا فظهر ان الحديث محمول عندهم على التنزيه قطعاً فلا يسوغ لنا حمل على التبريم انتهى فانه غفلة عظيمة من مورد الحديث فانه ليس مطلقا بل المكلف بقرينة الاطلاع والاستسقاء والتوضي فهو محتمل للتبريم ايضا لكن التنزيه هو الراجح لا ذكرنا في السيرة اختصاص المطلق بتعالى انه لا قصد في المبالة تعين ان يراد به الرب الحقيقي اذ حقيقة التبرية التي هي التبليغ المذكور مختصة بالابكار وهذا اذا اريد به الحقيقة الاصلية واما اذا اريد به المالك مجازا او حقيقة عرفية فكذلك مختص بتعالى ايضا اذا ما كتبه الحقيقة لا توجد في غيره قوله العالم اه لا بين المضاف وهو الرب او لا لعدم توقف معناه على المضاف اليه شرع في بيان المضاف اليه وقدم في بعض المواضع بيان المضاف اليه لتوقف معرفة المضاف على معرفته اسم لاصفة لا يعلم به اي لا يعلم به الشيء مطلقا فانه مشتق من العلم لا العلم قال الراغب الفاعل كثير ما يجي في اسم الاله بفعلها الشيء كما تطلق والخاتم والقالب فجعل بناءه على هذه الصيغة كونه كالات في كونه علامة على صانع انتهى فكان هذا مراد من قال وهو اسم مشتق من العلم كالحاتم من الختم لكنه ليس بمعطوف ولذا لم يذكر في علم التنزيه والانه كونه اسم الاله كالفعل والمفعول مشكلا كالحاتم والقالب فيفتح التاء في الاول وهو اسم لا يختم به الشيء ويفتح اللام في الثاني ويجوز كسر الهمزة في الجواز المراد به واما في التنزيل في التنبيه على كثرة

فان العالم على العالم والصاحج يستدعي صحة
افتدق على شخص واحد لا يطلق عليه عند
الجهل به

كما مر من الراغب وهو في الاصل غير عربي معرب كالب كافي بعض كتب اللغة وقيل عربي اسم لا يقبل
الشيء فانه يقبل الشيء من شكله الاصل الى شكل نفسه قوله غلب بتخفيف اللام خبر بعد خبر اي كثر
استعماله فيما يعلم به الصانع بعدما كان عاما قيل فلا يطلق العالم على ما يعلم به الصانع كالدوال الاربع
مثلا وفيه نظر اعلم ان بعض العلماء انكر اطلاق الصانع على الله تعالى لعدم ورود الشرح بذلك فاجب
بان ورد في الحديث الشريف اخرج الحاكم ومحمد والبيهقي في كتاب الاسماء والصفات من حديث حذيفة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى صانع كل صانع وصنعة واهل الطبراني ايضا حديثا
اخره انقوا الله فان الله تعالى خلقكم وصانع قبلكم يرد عليه ان الشرح في صحة التوقف كونه سنة
متواترة وهذا الحديث خبر الواحد والمحققون منعوا صحة خبر الواحد بان يرجع الى اعتقاد ما يجوز
ويستحيل على الله تعالى وطريق ذلك ليس الا القطع نعم قال القاضي عياض في الصواب جواز اشتغال
على العمل بكونه ليس صحيح لان اشتغال على العمل يتناول اشتغال على الاعتقاد ايضا فالصواب ان الاذن
ههنا حاصل بالاجماع والحديث سنده انتهى قال قدس سره في شرح المواقف قد ورد في الحديث الختان
والحنان والتمام والقديم والشديد والكافي وغيرها انتهى ولا يخفى عليك انها ثابت باخبار الاحاد
اذا الحديث المتواتر للفظ قليل جدا فمن شرط ذلك فقد اشكر عليه اطلاق القديم والكافي وغير ذلك ما هو
مشتهر بين الناس بل لا يجيب صحة الاطلاق بالحديث اصلا ولا يرد المتواتر في شأن اطلاق الصحة
بل قال ابن الصلاح ان شاء المتواتر على التفسير المتقدم بغير وجوده الا انه يدعي ذلك في حديث من كذب
على متعمدا فقتلوا مقتله من النار وكذا ابن الجبان والحارثي ذهب الى عدمه ومنع ابن حجر العسقلاني
ذلك ليس بوارد اذا ما دعوا انما منعوا التواتر اللفظي والشرعيين جواز التواتر المعنوي كذا قال
الحلي القاري في شرح النجاة فقول المشايخ يصح اطلاق الاسماء عليه تعالى بالحديث قول لا يوجد له مثال
اصلا فالصواب شيوته بالخبر الواحد وما قولنا فالصواب ان الاذن ههنا حاصل بالاجماع فتخفيف
لان ان اراد الاجماع الذي هو منقول بالتواتر فتشيع والا فبغيره عليه ما ورد على الخبر الواحد وايضا
يرد عليه كل من اطلق اسما عليه تعالى بكونه ان يدعي انه ثابت بالاجماع وكسده الاجماع وان كان لا نا
لكن لا يلزم الاطلاع عليه فيؤدي الى مفسدة عظيمة فالصواب ان لا يدعي من تلقاء نفسه الاجماع
على امر ما بل الواجب النقل من الثقات وانما الهداة قوله وهو كل ما سواه لك فيه اشارة الى ان المراد
ما سوى الله من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا ذهب الجمهور واختاره المصنف في القول
بان زيد عالم لكن الاشخاص من غير اولي العلم ليست بعالم اتفاقا وكلامه تلوح الى ان العالم اسم للمقدّر
المشترك بينهما وهو المفهوم الكلي اعني ما يعلم به الصانع وموضع له بالوضع العام فيطلق على كل واحد
من تلك الاجناس وعلى كل لها الاسم المذكور والاصح جموع القول بان يجوز ان يكون مشتركا بين الحكم وبين
المقدّر المشترك في يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني ضعيف اذا اشتراك اللفظي خلافا لفظ لا يصار اليه
عالم بمس الحاجة اليه لان كونه موضوعا للمقدّر المشترك بينهما يعني عن ذلك لانه داخل في الموضوع

فان كان ان يقول ليس اطلاق اللفظ بطريق الاسمية
حتى يتجلى الى المكلف بطريق الوصفية فلا يجوز
ما احتج به الزمام الغدالي من انه يجوز اطلاق ما علم ان الله
تعالى على طريق الوصفية دون الاسمية لان اجزاء الصفة
اجزاء شيوته مدلولها فيجوز عند شيوته المدلول الى المانع
خلاف التسمية فانه تصرف في التسمية ولا ولاية عليه الا بالاجماع
والمالك ومن يجري مجرى ما هو تعالى منه عن ان
يشترط فيه انتهى ولا يخفى ان هذا الامساس له
هنا كما لا يخفى
فان قدس سره في شرح المواقف الاسم اما ان يؤخذ من الذات
او من خبرها او من وصفها الخياري او من الفعل الصادق
ثم ينظر الى ما يمكن وحقا انه تعالى اما اخذ من الذات
فليس يحقق من ذهب الى جواز تعقل ذات جواز ان يكون له
اسم لا حقيقة المحض من ذهب الى اشتغال تعقله
بما يجوز له تعالى اسما اخذ من ذاته انتهى فعلم منه ان
مراد الامام الغدالي ان اسم الذي وضع بارأ حقيقة قد
في التتابع في الاسماء اخذ من الصفات والفعال
فالصانع من هذا القبيل لا الاول
ولم ينقل الاجماع منهم فمن اطلع فليبين من محله

فلا حاجة الى وضع اخر بخصوصه وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه عالم
 على حدة عند التفسير وبيان ان الجنس عالم والانسان عالم والمواسي عالم وكذا كل جماعة كثيرة عالم
 من كل جنس وبيان ان العرب عالم والنجم عالم واحده كل عصر عالم وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ان الله تعالى ثمانية عشر الف عالم وان دنياكم منها عالم وقال مقاتل ان الله تعالى ثمانين الف عالم
 اربعون الف البر واربعون الف البحر وقال كعب لا يحصى عدد العالم الا الله تعالى وما يعلم جنود
 ربك الا هو والمناسب هو القول الاخير كيف لا وقد اعترفوا ان كل جماعة كثيرة من كل جنس هي
 عالم ولا ريب في عدم تناهيه بمعنى لا يقف عند حد فكيف يدعى الاخصار والاختصار المنقول
 اما محمول على الاجناس فقط كما يؤيده قوله وان دنياكم منها عالم مع ان الدنيا مشتملة على العالم
 الكثير بحيث يكاد ان لا يتناهى او المراد الكثير لا التحديد وهذا يندفع الخالفة بين قول مقاتل
 وبين الحديث الشريف فقول المصنف الجواهر لا يشمل جميع المذكورات شمولاً ظاهراً
 والجواهر عامة للجواهر الفردة وهي الاجزاء التي لا تتجزى وما يتركب منها اي الاجسام فهذا احسن
 من عبارة الكشف من الاجسام والاعراض لعدم تناولها الجزء الذي لا يتجزى الا ان يقال ان وجود
 بدون الاجسام غير ثابت او لكونه جزء من الاجسام اكتفى بذكره واما الجذرات فليست بثابتة عندنا
 فالقول يتناولها بميل الى مذهب بعض المتكلمين وترك مسلك الجمهور من الاكابر قولنا انها لا مكانها
 اي العالم وانما ثبت باعتبار معانها والجواهر والاعراض وفي المواقف المحجج الى السبب عند المتكلمين
 هو الحدوث لا الامكان وقيل هو الامكان مع الحدوث وقيل هو الامكان بشرط الحدوث وقيل هو
 الامكان بشرط الحدوث وقد قال اولئك الحكماء الامكان محجج الى السبب انتهى وما ذكره المصنف
 موافق لمذهب الحكماء فلا دلي على حدوثها ولا مكانها مع الحدوث او بشرط الحدوث قوله واقتضاه
 لا يفهم منه الحدوث بل فائدة التنبية على ان المراد الامكان الخاص لا العام وغاية التوجيه ان مراده
 امكانها مع حدوثها كما يدل عليه كلامه وفيه دليل على ان الممكنات كما هي في الفل فلها ضعف القول
 بان المصنف اختار مذهب الحكماء وان اوجه كلامه في الطوالع حيث قال ان الامكان محجج للممكن
 الى السبب المؤثر لان الممكن ما استوى طرفا وجوده وعدمه امتنع وجوده للمرجح والعلم به
 بدري وذلك المرجح يجب ان يكون واجبا لذاته والالكان ممكننا فمحتاج الى مرجح اخر فاما ان
 او يدور فالجوع المشترك على التسلسل والدور ممكن ايضا فمحتاج الى مؤثر واجب انتهى لكن
 كلامه هناك كما هي مفتقرة الى المحدث حال حدوثها في انه اختار مذهب البعض من المتكلمين
 وهو كون السبب المحجج الامكان مع الحدوث او بشرط الحدوث والقول بان كون الامكان
 محججا للممكن الى السبب المؤثر مذهب قدماء الحكماء كما صرح به مولانا من قبلنا وخسرنا احسن من القول
 بان اختار مذهب الحكماء فتضح ما ذكره في الطوالع وجدالات الجواهر والاعراض على وجودها
 ووجه تسميتها بالعام والمصنف قرر البرهان في تفسير قوله تعالى ان في خلق السموات والارض لآية

روى ان الله تعالى خلق ثمانية عشر الف عالم
 والعرب عالم والنجم عالم واحده كل عصر عالم
 وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ثمانين الف عالم
 اربعون الف البر واربعون الف البحر وقال كعب لا يحصى عدد العالم الا الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو والمناسب هو القول الاخير كيف لا وقد اعترفوا ان كل جماعة كثيرة من كل جنس هي عالم ولا ريب في عدم تناهيه بمعنى لا يقف عند حد فكيف يدعى الاخصار والاختصار المنقول اما محمول على الاجناس فقط كما يؤيده قوله وان دنياكم منها عالم مع ان الدنيا مشتملة على العالم الكثير بحيث يكاد ان لا يتناهى او المراد الكثير لا التحديد وهذا يندفع الخالفة بين قول مقاتل وبين الحديث الشريف فقول المصنف الجواهر لا يشمل جميع المذكورات شمولاً ظاهراً والجواهر عامة للجواهر الفردة وهي الاجزاء التي لا تتجزى وما يتركب منها اي الاجسام فهذا احسن من عبارة الكشف من الاجسام والاعراض لعدم تناولها الجزء الذي لا يتجزى الا ان يقال ان وجود بدون الاجسام غير ثابت او لكونه جزء من الاجسام اكتفى بذكره واما الجذرات فليست بثابتة عندنا فالقول يتناولها بميل الى مذهب بعض المتكلمين وترك مسلك الجمهور من الاكابر قولنا انها لا مكانها اي العالم وانما ثبت باعتبار معانها والجواهر والاعراض وفي المواقف المحجج الى السبب عند المتكلمين هو الحدوث لا الامكان وقيل هو الامكان مع الحدوث وقيل هو الامكان بشرط الحدوث وقيل هو الامكان بشرط الحدوث وقد قال اولئك الحكماء الامكان محجج الى السبب انتهى وما ذكره المصنف موافق لمذهب الحكماء فلا دلي على حدوثها ولا مكانها مع الحدوث او بشرط الحدوث قوله واقتضاه لا يفهم منه الحدوث بل فائدة التنبية على ان المراد الامكان الخاص لا العام وغاية التوجيه ان مراده امكانها مع حدوثها كما يدل عليه كلامه وفيه دليل على ان الممكنات كما هي في الفل فلها ضعف القول بان المصنف اختار مذهب الحكماء وان اوجه كلامه في الطوالع حيث قال ان الامكان محجج للممكن الى السبب المؤثر لان الممكن ما استوى طرفا وجوده وعدمه امتنع وجوده للمرجح والعلم به بدري وذلك المرجح يجب ان يكون واجبا لذاته والالكان ممكننا فمحتاج الى مرجح اخر فاما ان او يدور فالجوع المشترك على التسلسل والدور ممكن ايضا فمحتاج الى مؤثر واجب انتهى لكن كلامه هناك كما هي مفتقرة الى المحدث حال حدوثها في انه اختار مذهب البعض من المتكلمين وهو كون السبب المحجج الامكان مع الحدوث او بشرط الحدوث والقول بان كون الامكان محججا للممكن الى السبب المؤثر مذهب قدماء الحكماء كما صرح به مولانا من قبلنا وخسرنا احسن من القول بان اختار مذهب الحكماء فتضح ما ذكره في الطوالع وجدالات الجواهر والاعراض على وجودها ووجه تسميتها بالعام والمصنف قرر البرهان في تفسير قوله تعالى ان في خلق السموات والارض لآية

من سورة البقرة على وجه لا يزيد عليه فراجع اليه فان ينفك في هذا المقام وينكشف به الحرام
 قوله واجب لذاته اي واجب ولازم وجوده لذاته بحيث لا يستلزم الى غيره كما سبق تحريره
 قوله تدل على وجوده اي على وجوده اللازم لذاته وتدل على وحدانيته وكما دل قدرته وشموله عليه
 في الاكتفاء بوجوده لكفايته في بيان وجه تسميته بالعالم قيل وهذا مبني على كون المحجج هو الامكان
 وهو مختار المصنف في الطوالع ومن حكم بانه الحدوث او الامكان مع او بشرط السند عليه باب
 اثبات الصانع كجواز ان يكون علت الحدوث ملكنا قديما ولا حاجة الى سبب على هذا التقدير ولذا قيل
 من تمسك بالحدوث في اثبات الصانع ولم يجعل الامكان وحده محججا للمؤثر ما ثبت الا قديما انتهى
 الى الحدوث كما صرح به وبهذا ظهر ضعف ما نقل هنا عن المصنف وهو قوله لو قال بدل الامكان
 الحدوث لكان كاذبا كما في الهامش قال في شرح المواقف قال المتكلمون المحجج الى السبب هو الحدوث
 اما الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر فخرج من عدم الوجود اعني الحدوث اذ ما ثبت لا في
 بذلك انتهى فامتنعوا على ان الممكن ما استوى طرفا الوجود وعدمه فالممكن
 المفروض قديمه ان كان من جملة العالم وهو الجواهر والاعراض ثبت حدوثه فيحتاج الى واجب
 وجوده والالكان كان وجوده من ذاته فيكون واجبا خلافا للمفروض مع انه مطلوب وان كان
 وجوده من غيره فيحتاج الى مؤثر يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب لذاته وان فرض كونه قديما
 فحين يلزم السند او باب اثبات الصانع ولذا قال في تحرير التفاتنا في الحديث العالم هو الله تعالى
 اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائزا
 الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محججا للعالم مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح دليلا على وجود
 مبدل انتهى وقال الفاضل الحلي في هذا طريق الحدوث انتهى وقيل في توضيحه ان مبدل العالم
 لو كان جائزا لوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدل والالكان الشئ علته
 لكونه محدثا فاللايق للعاقل ان يحترز عن مثل هذا التشكيك ويجتهد في وصول مراد المشايخ
 ولم يجنب دار الى تخطئة ائمة الشافعات والهداة قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
 قوله وانما جعد ليستل في ذلك الكشف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس فاسمى به قال
 قدس سره حاصل الجواب ان الافراد وان كان اصلا اخف الا انه لو افرد معرفا باللام لربما
 يتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد والحق الحقيقة اي القدر المشترك فلما
 جمع واشير الى تعدد الاجناس واستغرق افراد التعريف زال التوهم بل شبرته وفهم الحق بل امرته
 انتهى وهذا البيان لا يلزم قولهم استغراق المفرد اشتمل فلما اعتبر مثل هذا التوهم الشاشي
 لا عن دليل لا يحسن هذا القول منهم لجران مثل هذا التوهم في كل موضع يكون المفرد فيه محلي
 باللام وقد روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان الكتاب اكثر من الكتب الا ان يقال انه لما كان
 اسما للقدر المشترك وكان يصح ان يطلق على كل جنس ما يعلم به الخلق وان يطلق على جنسين

نقل عن المصنف انه قال لو قال بدل الامكان
 الحدوث لكان كاذبا كما في الهامش قال في شرح المواقف قال المتكلمون المحجج الى السبب هو الحدوث
 اما الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر فخرج من عدم الوجود اعني الحدوث اذ ما ثبت لا في
 بذلك انتهى فامتنعوا على ان الممكن ما استوى طرفا الوجود وعدمه فالممكن المفروض قديمه ان كان من جملة العالم وهو الجواهر والاعراض ثبت حدوثه فيحتاج الى واجب وجوده والالكان كان وجوده من ذاته فيكون واجبا خلافا للمفروض مع انه مطلوب وان كان وجوده من غيره فيحتاج الى مؤثر يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب لذاته وان فرض كونه قديما فحين يلزم السند او باب اثبات الصانع ولذا قال في تحرير التفاتنا في الحديث العالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائزا لوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محججا للعالم مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح دليلا على وجود مبدل انتهى وقال الفاضل الحلي في هذا طريق الحدوث انتهى وقيل في توضيحه ان مبدل العالم لو كان جائزا لوجود لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدل والالكان الشئ علته لكونه محدثا فاللايق للعاقل ان يحترز عن مثل هذا التشكيك ويجتهد في وصول مراد المشايخ ولم يجنب دار الى تخطئة ائمة الشافعات والهداة قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وانما جعد ليستل في ذلك الكشف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس فاسمى به قال قدس سره حاصل الجواب ان الافراد وان كان اصلا اخف الا انه لو افرد معرفا باللام لربما يتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد والحق الحقيقة اي القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس واستغرق افراد التعريف زال التوهم بل شبرته وفهم الحق بل امرته انتهى وهذا البيان لا يلزم قولهم استغراق المفرد اشتمل فلما اعتبر مثل هذا التوهم الشاشي لا عن دليل لا يحسن هذا القول منهم لجران مثل هذا التوهم في كل موضع يكون المفرد فيه محلي باللام وقد روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان الكتاب اكثر من الكتب الا ان يقال انه لما كان اسما للقدر المشترك وكان يصح ان يطلق على كل جنس ما يعلم به الخلق وان يطلق على جنسين

من طريق الحدوث
 غاية الامر ان طريقه الامكان اوضح
 من طريق الحدوث

ان ارادة حقيقة في خالف اللغة وان قيل ان مجاز لم يقد فائدة كما قيل ويمكن دفعه بان ارادة حقيقة
 لانهم من افراد العالم واطلاق اللفظ على افراده من حيث انها افراد حقيقة وانما خص بهم لانهم
 اشراق الموجودات وبيان ان تعالى مر بهم بعبارة النص اهم المهمات مع ان تربيتهم غيرهم منفرم
 بطريق الدلالات فلا اهل في بيان تربيتهم جميع المخلوقات فاني يلزم ضعفه ووجهه مع ان الاول
 في العموم والشمول مع سلوك طريق مستحسن لدى اهل العقول قوله عني بالناس عني مبنى
 للمفعول اي قصد وهذا اولى من كونه مبنيا للفاعل وهذا اما مجازا ان اراد بخصوصه او حقيقة
 كما مر توضيح في الوجه الثاني وهذا القول نسب الى الحسين بن فضل احتجوا بقوله تعالى اتأتون
 الذكوان من العالمين ولا يخفى ضعف قوله فان كل واحد منهم له تفعيل لصحة تلك العناية ووجه
 صحة الجمع فيقال وانما جمع ليشتمل ما تحته من الافراد ولا وورد ان كل واحد من الافراد يسمى
 عالما اشار الى ان كل فرد من افراد الانسان يسمى عالما اما حقيقة تكون مستملا على نظائرها في
 العالم الكبير واستعانة قوله من حيث البيان العلاقة على ذلك التقدير وعلى الاول بيان وجه
 التسمية به وهذا هو النظم من سوق كلام المص ويرد عليه ان الافراد اخف واستغراق اشمل
 فاوجه جمعيت ولا يخفى هنا ما اجيب به هناك قوله من حيث ان شتملا قيد الحيثية هنا للتعليم
 وقد يستعمل للاطلاق والتقييد ولا يساويان هنا فلفظة من ابتدائية واختار الاشتغال
 لانه يوصف به الكل بالنسبة الى اجزائه وهناك ذلك واما الشمول فهو يوصف به الكل بالنسبة
 الى جزئياته لكن هذا غلب في كلامها لا كل في قوله المص في الحاشية ببيان على الوجه المختص الذي يحتمل هذا
 ان بدن الانسان المتسكون في الاخطار الاربعة بمنزلة العالم السفلي المشتمل على العناصر الاربع
 الكائنة الفاسدة فالسود لكونها باردا يسا كالارض والبلغم لكونه باردا رطبا كالماء والدم لكونه
 حارا رطبا كالهواء والصفراء لكونه حارا يسا كالنار ورأسه مشتمل على الخواص الظاهرة والباطنة
 المدبرات لاهل البدن والمنبت للاعصاب التي محل الحس والحركة كالعالم العلوي المشروط بالسفلية
 به قال الله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض هذا كلامه بعبارة اشتهى والله اعلم بصحة والى حل
 ان الانسان لكونه فذلك جميع الموجودات ونسخه كل الكائنات بمنزلة جميع العوالم فان رأسه
 كالشمس وروحه كالشمس وعقله كالقمر يزاد وينقص والخواص الظاهرة كالنواكب السبات سوى
 النيران وظهره كالبر وبطنه كالبحر وصوته كالرعد وضحكه كالبرق وشوّه كالنبات وحمة كالارض
 الروح وعظامه كالجبال ودمه الجاري في العروق كالنباه والانهار ونفسه كالريح وهذا البيان
 نبذة مما فصل علماء الاغنياء فسبحان من وقت حكمته وجلت عظمته ووضح برهانه وظهر سلطانه
 وتجربته العقول في كبريائه وانه وتزهلت على جنات الكائنات اثار ملكوته وخبرته وقولته الاذنه
 والادام في بيده عظيم صفاته مامن دل على وحدانيته وكان قدرته نظام المصنوعات وتشهد على خروجه
 وجوده وكان غناؤه سلسلة الموجودات شتبتنا على النسيج القويم والطريق المستقيم واستعملنا بطلا

هذا هو المقام الذي ينبغي ان لا ينسى في تفسير قوله تعالى في انفسكم فلا تبصرون
 انما في العالم شئ الى الانسان نظيره يدل دلالة
 مع ما انفرد به من الهيئات الساقطة والمنظورة
 والبرية والتركيبات العجيبة والتمكين من الافعال
 الغريبة ويستند على اشهرى العالمين في العالم الكبير
 الكائنات المتشعبة على نظامه مافي العالم الكبير
 من حيث انه يشتمل على نظامه مافي العالم الكبير
 مع ما انفرد به من الخواص كان اوضح في بيان
 وجه التسمية

وسهلنا طرق مرضا تلك حتى يا تينا اليقين والوصول الى الصديقين والشهداء والصالحين قوله
 من الجواهر والاعراض بيان ما فيه تنبيه على ان اسم الاجناس كما صرح به سابقا وشارة الى ان
 المفرد شامل لجميع الجواهر والاعراض ويجوز كونه بيانا للنظائر والمأل واحد قول يعلم بها ان النظائر
 الصانع فيصح ان يسمى الفرد المشتمل على تلك النظائر عالما ولو قال يعلم بها ان كل واحد منهم الصانع
 لكان اوفق لقوله فان كل واحد منهم عالم لكن تنبيه على ان كون كل واحد منهم عالما يعلم به الصانع
 باعتبار النظر في احواله فهو دليل اصولي على وجود الصانع ووحدايته وسائر صفاته الكمالية والى
 ذلك اشار ايضا بقوله كما يعلم اي الصانع باي احوال ابدعه اوحده الله تعالى في العالم الكبير ما
 سوى الله تعالى وصفاته العلى من الجواهر المعلومة وجودها والاعراض القائمة بها وينكشف من
 هذا ان كل فرد من سائر العوالم ايضا ينبغي ان يسمى عالما اذا ما من ذرة من الذرات ووجه
 من الجبويات وقطرة من القطرات الا ويدل على صانع وكمال قدرته وعلى الشامل لكل الغلبة منوت
 ذلك وانما مر من لان اخرج العالم من العموم بلا داع يقتضيه والتخصيص خلاف الظ والمتبادر
 مع ان مقام المحرر بنا سببه العموم ويدخل فيه نوع الانسان وافراده دخولا اوليا لما ذكر من شتملا
 النظائر المذكورة وما ذكر من الحيثية لا يوجب الترجيح بل يشعر الصحة على ان الجمع غير ظ كما
 اشترنا وان قيل المراد تناوله لغيرهم ايضا على سبيل الاستتباع فمع عدم تصريحه بذلك فكيف يستغنى
 عنه كنهه الا على من التخصيص بلا تناول غيرهم بالاستتباع قوله ولذلك سوى بين النظر فيهما
 دليل على التسوية وبني برهان اتي لذلك الاشتغال على النظائر المذكورة والمراد بالنظر التفكيرية
 تعدية بقي وضمير فيها للعالم الكبير والعالم الصغير واصنافه بين الى النظر مع انه يقتضي التعدد
 لكونه جنسا شاملا للتقليد والكثير مثل قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله على ان التعدد منفرم
 من قول فيها ومثل هذا يحسن التثنية فلا يقال بين النظر من فيها والتسوية الواقعة في هذه
 الالة تسوية بين النظر في العالم الكبير وبين النظر في العالم الصغير والقول بان قوله تعالى
 امر مستقل مغاير لا عطف عليه ضعيف فان اللفظ عطف تفسير على ان قوله تعالى سنريهم
 اياتنا في الآفاق وفي انفسهم الالة انفسهم التسوية فيها منها غير واضح في تقرير المص وان دل
 عليها في انفسها الا ان يقال ان المص اشار بها الى توجيه اخر يشعر بان الآفاق يتناول جميع الممكنات
 سوى الانسان وفي قوله فلا تبصرون اشار الى ان مجرد الابصار يكفي في الاستدلال بالاثار والاعمال
 ووضوح الدلائل لا يحتاج الى الامعان الانظار والمعنى فلا تنظرون نظرا باللب الخ لئلا تستدلوا بها
 على وجود صانعها ووحدايتها قوله رب العالمين بالنصب على المدح اي على القطع عن الموصوف
 والمدح استفاد من المقام وقد مر في تفسير الرحمن توضيح المرام وهذه القراءة لزيد بن علي وهي
 من الشواذ قولنا وبالفعل الذي كذا اي احذر رب او تحذر او يحذر وعلى كل يكون انشاء وفيه نوع
 ركاكة ولذا اخره وكون الفعل المقدرا ماضيا اولى وانما لم يجعله منصوبا بالحدود لان اعمال المصدا

المعروف باللام قليل ولوقوع الفصل وهو الخبر والمتاقت فيه بان مثل هذا المصدر جوازاً مع
 الفصل الاجنبي ضعيف لا تالاند على العدم بل تدعى القلة والقول بان الاظهر ان يقال ان فتحه
 بناءً لانه فعل باض يقال رب ربه اذ ملكه اخرج النظم عن سوقه اما اولاً فلفظاته المباعدة واحدا
 ثانياً فلفظاته القراء المتواترة واما ثالثاً فلعدم صحة كونه وصفاح والمحال في غير مناسبة لاربها
 خلافاً لما في قوله دليل على ان الممكنات هي التي توصفها تعالى برب العالمين دليل على ان الممكنات
 هي من العالم فلا اشكال بصفات الله تعالى فانها قديمة والكلام في الممكن الحادث فلو قال على ان الممكنات
 الحوادث لكان اوضح في المراد وفي كلامه هنا اشارات وتأييد لا ذكرنا من ان قوله فانها لا مكانها معناه
 لا مكانها مع حدوثها كما فصلناه هناك واكثر المحشيين ذهبوا الى ان قوله هذا يؤيد انه جعله
 الاحتياج الامكان كما هو مذهب قدماء المتكلمين ولا يعرف وجه الظاهر ذكرناه وقد اختار بعض
 المحشيين قولاً الى الحديث اطلاق الحديث من قبيل اطلاق اللفظ على اسم الله تعالى كذا قال العاصم في
 شرح شرح العقائد او اطلاق لا بطريق التسمية بل بطريق الوصفية كما هو توضح في اطلاق الصانع
 وكذا الكلام في المتيقن فيل ومن حكم بان المحتوج الى المؤثر هو الامكان قال انصاف الممكن بالوجود ليس
 من مقتضى ذاته حدوثاً وبقاءً فهو ابتداء وجود واستمرار محتاج اليه ومن قال بان المحتوج اليه هو
 الحدوث لزمه استغناء عنه حال بقاءه انتهى قال قدس سره في شرح المواقف واما ذهب الشيخ الاشعرى
 ومتابعوه الى ان الاعراض لا تتبع زمانين بل هي على التقضي والتجدد لانهم قالوا بان السبب المحتوج
 الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى الله
 عن ذلك علواً كبيراً لا ضرورة لوجوده قد فعدوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض وما كان
 وما كان محتاجاً الى المؤثر دائماً كان الجوهر ايضا حال بقاءه محتاجاً الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج
 شرطه اليه فلا استغناء اصلاً انتهى فان دفع الوهم المذكور وان الاطلاق للمصن ان يجتاز عن الاحتياج
 هو الحدوث اما وحده او مع الامكان لانه من اكابر الاشاعرة وبهذا البيان الواضح انتهى معنى قوله
 كما هو مقتضى الحديث الى ان حسن التامل فلا احتياج في بيانه الى ان يقال وجه الدلالة ان التبرية
 الاشياء الى كمالها شيئاً فشيئاً الى انقضاءها فيلزم استنادها حدوثاً وبقاءً ما عرفت من ان شرط
 بقاء الجوهر هو العرض وهو متجدد في كل حين فيحتاج الى رب العالمين قال الخليل في شرح العقائد
 والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث نسبت الى الزمان الثاني
 لان بقاء الشيء معني لا تدعى وجوده وقد عرفت انه عرض وهو محتاج الى المؤثر دائماً سواء كان
 المحتوج الى السبب هو الحدوث او الامكان اما في الحدوث فظاً ما ذكرناه واما في الامكان فلان انصاف
 الممكن بالوجود لانه يمكن مقتضى ذاته محتاج الى المؤثر في انصافه في زمان وجوده وزمان بقاءه
 كما هو قول كثره للتعليل اي كثر ذلك من الرحمن الرحيم فتوجيه الضمير لذلك والتكرار صوري لاني
 الحقيقة فان ذكره في كل موضع لغرض يتناسبه فمثلاً لا يسمى تكراراً والتعليل الذي سيذكره

هذا هو الذي هو مقتضى الاحتياج الى المؤثر حال حدوثه
 حيث قال الى الحديث حال وجوده
 ولم يقدّر الى المؤثر حال وجوده
 ١٤٧
 وان ذهب الى خلاف ذلك فعليه
 لكن التدقيق بينهما مفسر
 مستطاب

وبهذا البيان يتدفع ان اشكال المذكور
 من ان من قال بان المحتج الى المؤثر
 هو الحدوث لزم استغناء عنه حال
 بقاءه سواء كان العرض باقياً في زمانه
 كما هو مذهب الجمهور او لا
 كما هو مذهب الاشاعرة
 ومتابعوه
 مستطاب

هو قوله فان ترتب الحكم على الوصف الى فهذا تعليل لا يستحقاق للحدوث لانه لا تصادف بها كما ان
 ذكرها في السبب لتعليل لا ابتداء باسمه والترك بذكره وان مولى النعم كلها عاجلها واطولها
 فعلم ان العلة في موضع الحدوث غير المعلقة في السبب قبل هذا دفع ما استدرك به على ان التسمية
 ليست جزءاً من الفاتحة من انها لو كانت جزءاً منها لزم التكرار بل فائدة في فصيح الكلام
 وحاصل الدفع منع الملازمة مستنداً بان هذا التكرار فائدة عظيمة وهي ان التعليل الاول ان
 يمنع التكرار مستنداً بما ذكرناه من ان ذكره في كل موضع لغرض اخر والحكمة اخرى ثم ادعاء التعليل
 لاني سبب ان تعالى يستحق الحدوثان والقول بان بيان استحقاق النظر الى انعامه وصفاته
 لا يدفع الاربها ويكشف منه ان ذكر الالهية مكررة ايضا فينبغي ان يذكر ثلثه ولذكر
 المظهر في موضع المظهر واذ انظر المظهر ولعل التكنة فيه ان بيان استحقاق الذي كان الاول
 المذكور لبيان استحقاق الوضع بالنظر الى صفاته وفي بعض التفسير الحكمة في تحريره ان في التقدير
 كانه قيل اذكر اني رب مرة واذكر اني رحمن رحيم مرتين ليعلم ان العناية بالرحمة اكثر مما سواها
 ثم لما بين تضاعف الرحمة قال لا تغتر بذلك فان مالك يوم الدين فهو كقول غافر الذنب
 قوله قراة عاصم الى اي مالك بالالف بوزن فاعلم ويعضده قوله تعالى يوم لا تملك الاية وجب
 التأييد هو ان تلك في هذه الاية من الملك بالكسر لا من الملك بالضم اذ لا معنى لان يقال يوم
 لا يكون نفس ملكاً لنفس شيئاً بخلاف ما اذا قيل لا يكون نفس ملكاً لنفس شيئاً اي نفعاً وعلماً
 هذا المعنى ورد قوله تعالى وانقوا يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولم يرد على المعنى الاول
 وان كان في الواقع كذلك اذ لا مالك لا احد على احد ولا سلطنة له عليه ولا يجتهد النظم هنا ان
 صلت لفظة على دون اللام وذكر شيئاً ياتي عنه ظاهراً وتقديراً بخلاف الفظ فيكون المراد
 باللام في قوله والامر واحد الامور بمعنى الشيء الواحد الامر وان كان الامر حقيقة في الثاني
 مجازاً في الاول والاختلاف لا ارتباط ما عرفت من ان النفي الملكية لا الملكية فينبغي ان يثبت
 الملكية لا الملكية وان التقوية قدمت بدون قول والامر على ما عرفت فذكر للتنبية على ما ذكرنا
 من ان الامر يجب ان يكون واحداً لا محذور على هذا المعنى في يوم لا تملك محافضة للمناسبة ولو
 النفي والاثبات على امر واحد ولا اشارات الى ان المفعول هنا محذوف وانه هو الامر وهذا
 يظهر ضعف ما قيل ان قوله والامر يومئذ مظهره يعضده قراءة ملك لمناسبة للامر مناسبة
 تامة وقد فسده في التفسير وغيره بان الحكم حكم ولا قاضي سواه انتهى فانه غفلة عن سبب
 ما قيل من نظم يوم لا تملك الاية والمص غير مقلد بل تابع للحق وتفسير غيره ليس بحجة عليه
 على الاطلاق على ان يجتمعا ان يكون مراده بيان حاصل المعنى اذا احداً المعنيين يستلزم بنوع
 الاستلزام الاخر اذا الملكية لكلام يستلزم الملكية وبالعكس نعم لا ملازمة في الجزئية بل
 الملازمة في الكلية وهذا القدر كاف في كونه بيان حاصل المعنى وقيل المراد من يعقوب بن اسحق الحضري

لان صلت اي صلة الملك بمعنى السلطنة
 على دون اللام والصلته هنا اللام دون على

في صفات تعالى اذ الملكية لكلام يستلزم الملكية
 ويؤيد قول السهول على سبب في نقد بل
 الملكية كغيره يستلزم ملكية رقاب
 الخلق فانه هو عين الملك بالضم

البصري وهو التاسع من القراءة العشرة **قوله** والباقيون أي قراء الباقون أي من القراءة الثانية الذين قدم المص في خطبة فلا يرد أن قراء خلفه بن هشام توافق الأولى **قوله** هو المختار لوجوه ثلثة الأولى أن هذه القراءة قراءة أهل الحرمين وهم أولى الناس بأن يعرفوا القرآن غضا طرأ كما أنزل وقراءهم لا يعلون رواية وفصاحة وقد وافقهم غير الثلثة المذكورين وأقام قراء البصرة والشام وحمزة من الكوفيين ولا ريب في أن بعض القراءة المبلغ وافق من بعض قال المص في سورة هود في قوله تعالى ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأته الأولى أن يجعل الاستشاد في القراءتين عن قوله ولا يلتفت مثله في قوله تعالى ما فعلوه إلا قليل منهم ولا بد أن يكون أكثر القراء على غير الالفصح انتهى إذ نصب المستثنى في كلام غير موجب غير مختار والبدلية الفصح من مع أن أكثر القراء المتواترة قراءتهم اختاروا الغير الالفصح فصح أن يقال أن هذه القراءة الفصح وهو المختار السر فيه أن جميع القرآن اسق في حد الجواز لكن بعض المبلغ من بعض كما صرح به أرباب المعاني المحقق التفتلاني في المطول وأيضا جواز ترجيح جفته على بعض باعتبار المعنى كسورة الاخلاص مثلا افضل من سورة لم تشمل التوحيد حتى ورد أنها تعدل ثلث ثلث القرآن في خبر شريف صحيح فالمانع من ذلك بحيث لا يؤدي إلى تنقيص غيره **قوله** ولقول تعالى لمن الملك اليوم الآية وصف ذاته بأنه الملك يوم القيمة وهو يوم الدين والقرآن يفسر بعضه بعضا فالتسبب لهما ملك لا ملك ولا يخفى عليك أن الآية السابقة يناسب لها ملك لا ملك والقول بأنها لا تعارضه لأنه ليس نصا في المالكية كما مر في نوعها ووضوحها لك إلا أن يقال أن الوجوه الثلثة على واحدة كما يشعر به كل الواو وعادة اللام ليس نصا كونه دليلا مستقلا على كونه مختارا ولم يذكر قوله تعالى ملك الناس للتأييد لأنه تعالى ملك الناس في الدارين فالآية لا يطابق موضع التأييد في اختصاصه تعالى بالملك يوم القيمة وقيل في وجه التأييد فيه نصرة للكشاف أنه كما عقب تعالى وصف بالربوبية بالملك في خاتمة القرآن فتناسب أن يعقبه كذلك في الفاتحة وهذا وجه وجيه ولا يضره عموم في الدارين لأن ملكية يوم القيمة تدخل دخول اوليا **قوله** لا في من التعظيم الأولى لما في من زيادة التعظيم إذا ريب في كون المالك تعظيما لاسيما في ملكية جميع الاشياء فان لفظ الملك كالسلطان فيه دلالة على العظمة إذ قلنا بخلاف واحد من الناس من كونه مالكا ولا يكون ملكا إلا اعلامهم وأشرفهم فتصرف عام قوي وإلى هنا أشار بقوله والملك الخ إذا التقدير إذا المالك هو المتصرف على أن العطف عطف تفسير وشتان ما بين المتصرفين إذا التحققت أن الملك بالضم نسبة بين من قام به ومن تعلق وان شئت قلت صفة قائمة بذاته متعلقة بالغير تعلق المتصرف التام المعقني استغناء المتصرف وافتقار المتصرف فيه ولذا لم يصح على الإطلاق إلا أنه تعالى وهو اخص من الملك بكسر الميم لأنه تعلق الاستبلاء مع ضبط ولكن من المتصرف في الموضوع اللغوي وبزيادة كونه حقا في الشرع من غير نظر إلى استغناء وافتقار وان ما يملك الملك من التملك عليه اعني سيادة الخاصة ملكه فيه اتم من تصرف المالك في الملك

والملك في الكلام في الموضوع اللغوي دون العرف
أي أن الملك في الكلام في الموضوع اللغوي دون العرف
الشرعي فملكه أن يتصرف فيه بما شاء
وأن يكون التصرف حقا وليس جفا لا يعتبر
في الملك ولا في الملك لغة بل شرعا
والى هذا ما يشاهد في قوله تعالى
كونوا حقا ولا تكونوا كذبا
ملك ملك وليس
بملك

واما لا يملك

واما لا يملك الملك ويملك المالك فليس مورد البحث كعكسه فقد لاج ان بعض ما يتوهم بعض العامة من أن تصرف المالك في المملوك اتم من تصرف الملك في الرعية منشأه عدم اتحاد المولد والنظر إلى العرف الفقهي والكلام في الموضوع اللغوي بل المعنى الأصلي المشترك بين اللغات كلها وقولهم الملك بالضم بالتصرف بالامر والنهي في الجمهور ويجتنب بسياسة الناطقين والملك بالكسر ضبط الشيء المتصرف فيه بالحكم بناء على العرف العام ولذا قلنا لا يدخل أحدهما في مفهوم الآخر ويخرج هذه القراءة تكملة للرب بمعنى المالك ووصفه تعالى ذاته عند المبالغة دون المالك في قوله تعالى مالك الملك انتهى خلاصة ما في الكشاف وقال السمين في مفرداته هله مخصوص بصفاته الادميين واما في صفاته تعالى فالملك والملك واحد انتهى وهذا يؤيد ما قلنا بان تفسير صاحب التفسير بان الحكم حكمه لبيان حاصل المعنى وان أحد المعنيين يستلزم الآخر بنوع الاستدلال ثم قال والنظر ان بين المالك والمملوك عموم وخصوص من وجه لغة وعرفا قيوستف الصديق عليه السلام بناء على أن ملك رقاب اهل مصر في الخط بناء على شرعهم ملك وما لك والتاجر مالك لملك السلطان على بلد لا مالك له فيها ملك غير ملك انتهى والنظر ان كل ملك ملك فانه لا بد وان يكون مالكا لشيء ولو قليلا واقل باسب وركابه وسائر لوازم سلطنته قول لا مالك له فيها ان اراد السلب الكلي فخرج والا فهو غير مفيد في غيرها عموم وخصوص مطلق **قوله** كيف يشاء بجوابه وبه واستتمت فخرج عن استماع ما لا يجوز استماعه فكلام عام خص به البعض والقول بأنه اراد به المعنى اللغوي فلا استثناء خروج عن الجادة المستقيمة **قوله** في الامور بين أي من العقلاء ولذا اكتفى بالمؤمنين ولم يقل والمنهيين أي هنا يخص بالعقلاء والاول بالاعيان من غير العقلاء والعبيد والامه المملوكين لمحقون بالحداد وبالنظر إلى هذا قال صاحب الكشاف ان احدهما لا يدخل في مفهوم الآخر لا في حقه دفعا لاشكال بعض الناظرين فيكون بينهما ظاهر تباينا بحسب المفهوم بلا حطة الحيثية واطلاق العموم والخصوص على مثل هذا بحسب اللغة لا بالاصطلاح لكن التحقيق هو بالقبول الحقيقي كما ذكرنا اننا نقلنا عن المدقق صاحب الكشاف قيل ولا يلزم من رجحان المالك على الملك حيث لا يقدر على ذلك فمن تحت حكمه لان محل تصرفه اقل قليل بالنظر إلى الملك وقيل الكلام في الموضوع اللغوي لا العرف الفقهي فملكه ان يتصرف فيه بما شاء واما كون المتصرف حقا او باطلا فما لا يعتبر في الملك ولا يعتبر في المالك لغة بل شرعا انتهى **قوله** حيث لا يقدر على ذلك ضعيف اذ الملك كما يقدر على التصرف بالا والنهي في عاياه كذلك يقدر على التصرف بنحو البيع والهبة بالاعيان المملوكه لاني لا الرجحان بهذا البيان غاية لا يقال انه ملك من هذه الحيثية ثم قول وقيل الكلام أي كلام المص كما هو الظاهر فيه مفسدة عظيمة حيث حمل الكلام الواقع في العلوم الشرعية على ما هو باطل في البداية الجلية قوله من الملك بضم الميم بمعنى السلطنة **قوله** وقرئ ملك بالتخفيف أي بفتح الميم وسكون اللام مع ان اصل الكسر وكون السكون اخف سمي بالتخفيف وهي قراءة شاذة وذهب بعضهم

الى انه غير مخفف وانما صفة بمنزلة صعب او مصدر وصف به لبالغة كافي الرب
والظ مأذره المص من انه مخفف ملك بفتح الميم وكسر اللام اذا ذهب اليه البعض فالظ ان
معناه المالك مبالغة في تبحر القراءة فان فيفتوت المبالغة المعبرة في ملك بكسر اللام **قول وملك**
لفظ الفعل الماضي من باب نصر ينصر او ضرب الاخير هو الشهيد والجملة الفعلية في محل الرفع
على انه خبر مبتدأ محذوف اي هو ملك الدين او الاستيناف فلا حظ من الاطراب وقيل حال
بتقدير قد الظ حال مؤكدة وقيل في محل الخبر علة انها صفة محذوف منك بدل من لفظ
الجملة اي اله ملك الدين فالاول هو المفعول اذا حال لا يخلو عن ايهام خلاف المرام وهذه
القراءة جامعة مع معنى القراءتين لانه اما من الملك بكسر الميم او من الملك المضم ونسب صاحب
الكشاف هذه القراءة الى الامام انه حيفه رحمه تعالى وفيه تفرق بين الجزري القراءة النسوية
الى انح التي جمعها ابو الفضل محمد بن الجعفر الخزازي ونقلها عنه ابو قاسم الهذلي وغيره لا اصل
ولها سكت عن المص ولم ينسب الى الامام الخزازي رحمه تعالى قوله بالنصب على المدح او الحال
كما في التفسير لكنه تكلف والمراد بالمدح كون التقدير مدح او اعني وهو في عرفة النخلة في الفت
بمعنى القطع الا ان النكت لا يوصف بها المعرفة حتى يكون من ذلك القبيل الا ان يقال هذا الكلام
بناء على ما اختاره بعض النحاة من ان النعت المقطوع لا يلزم فيه موافقة منوعة بقرينة
وانما يلزم لو تبع منوعة ولا ريب انه غير متعارف والواجب اعتبار احسن الوجوه في حكم التخييل
قول وملك بالرفع منون ذلك فيوم منصوب على المفعولية لا على الظرفية كما وهم اذ لا يفهم في
الظرفية كونه ملك كل شيء قوله ومضافا وهذا قراءة انه هدية رضى قيل وعلى تنوينه يوم ظرف
او مفعول فهو مخالف لما سبق وما قيل من انه اذا نون رضى او نصب بالف ودونها منصوب
على الظرفية لا غير لان الصفة لا تجعل النصب واسم الفاعل انما يعمل معنى الحال والاستقبال و
وصفاته تعالى ازيلت ليس شئ لان نصبه على التوسيع فيكون مطلقا وايضا ازيلت لان في
العمل لشمولها الى حال والاستقبال وما ذكره غير متفق عليه **قوله يوم** الجزء باليوم مطلق الوقت
اشار الى ان الدين بمعنى الجزاء لا بمعنى العبادة والملة والفرق بين الدين والجزاء بان الدين كان
بقدر فعل المجازي والجزاء اعم ليس بتمام الجزاء على عمل الحسنه وعمل الحسنه
امثالها فصاعدا فلا يفيد هنا وان سلم العموم في نفسه واختير يوم الدين اذا الجزاء بنا سب
الماكية للملكية وان مقصود الحساب واعطاء الكتاب وسائر احواله كالتهديد وفيه رعاية للقاء
قول ومنه كمثل مشهور اول من قاله خالد بن نفيل وقصة في مجمع الامثال وبعض حديث
الرفيع قيل رواه ابو الدرداء رضى وهو البر لا قتلى والاعم لا ينسى والديان لا يموت فكيف كانت
كما تدعى تدان وفي التورية ما معناه كما تدعى تدان وكما ترضع تصد وفي الانجيل كما تدعى تدان
وكما تكيل ثقال والمعنى كما تفعل تجزى فهو من المشاكلة قدم في المشاكلة ولا ضير فيه وان كان عكسه

وكون النكح ملام من موقفة لوصف
تكلف لا يبيح جزالة النظم كجليل

قوله كما تدعى تدان والكاف سببه على النصب
على ما صفة المصدر محذوف أي تدان
وتجزي وبناء وحذاء مائة لفظ
والماكية في السوء ظاهر وفي الحسنه
ماولة

مشهورا استعماله وقيل كما تجزى تجزى فلا مشاكلة لكن الاولى هو الاول على انه شامل للثاني
اذا الجزاء من قبيل الفعل والفظ انه عام للتروك فانها افعال بمعنى كلف النفس الاقوال ايضا
ولا يبعد تعميمه الى الاعتقاد ايضا **قوله** وببيت الحماسته اي ومنه بيت الحماسته واصلا الحماسته
الشدة والشجاعة وهو اسم الكتاب لابي تمام الطائي جمع فيه اشعار الجاهلية مبتدأ بها
وقع في الحروب فاذا قيل قال الحماسي يراد به ابو تمام واذا قيل بيت الحماسته يراد به ذلك الكتاب
فاضافة البيت اليها لادنى طابسة اي البيت الذي ذكره الحماسته فالله شاعر يسمى العناهيته
اوله فها صرح السردامسي وهو عريان وصرح الشئ اذا اكتشف وجواب لما قوله دناهم والمعنى فلما
اكتشف الشعر وكانه عار عن كل سائر ولم يبق سوى العدوان والظلم دناهم وجزينا هم جزاء مما لا
لا فعلوا بنا به قوله وهو عريان تشبيهه بليغ قوله سوى العدوان سوى ما لم يبق وخرج على الظرف
كما هو مختار الكوفيين واما على مذهب الاصح وهو مختار سيبويه ان سوى لازم الظرفية فحملوا البيت
على انه نادى باوقاه محذوف قام سوى مقامه والعدوان بضم العين الظلم دناهم بكسر الدال وتشديد
النون اصلا دناهم فحذف الياء فبقى دنا فوزنه فلنا قوله اضافة اسم الفاعل وهو ملك لم يتعرض ملك
لان صفة شبيهة لانه اشتق من ملك بعد جعله لازما كما مر اذ يكون اضافة الى غير معمولها مثل
العالمين فيكون اضافة معنوية فتقع صفة المعرفة وانما اللفظية هي اضافة الى فاعلها كحسب الوجوه
واما ملك فلكونه متعديا يظن ان اضافة الى معموله فلا يكون معنوية فلا تفيد معرفة فحول بيانه
واوضح سبيله فقال واذا اسم الفاعل الى الظرف ان الظرف اما متصرف او غير متصرف والاول
كيوم واليد فك ان توسع فيها بان ترفع او تنصب او تحجر من غير ان يقدر في معنى في فحوى مجرى
المفعول به تساويها في عدم تقدير في فيها ولا يخرج بذلك عن الظرفية الا يرى ان الفعل لازم للمعدي
اليه ولا يظن في الضم لانك اذا اضرت في قلت سرت فيه والاقلت سرت كافي قوله ويوم شهيداه سلما
وعامرا قيل سوى ملحق الكهنا نوافله **قوله** على الاتساع اي الجوز في النسبة الاضافية بترك تقدير
لفظة في اذا اتساع في الظرف ان لا يقدر معه توسعا فينصب نصب المفعول به او يضاف اليه
وعلى يترت فيتعلق الجار والمجرور بضاف فان قوله اجزاء علة لاضافة على التوسيع لا لاضافة بتقدير
في اذا وجع الى الاجزاء لانه على باب والنكتة في تاخير على الاتساع ان ثبت الحكم او لا معللا فيكون له
في النفس تقدر لا يكون لانه كونه متعللا بعده وهو المبلغ والرجوع لا تعرض لكون الاضافة مجازية صريحا
لكن يفهم التزاما وان حذر الاتساع على الجاز فالحال متعلق بالجزاء فيكون المعنى اضافة اسم الفاعل الى الظرف
بلا تقدير في لاجل الاجراء المذكور وذلك الاجراء على الاتساع اي على الجاز العقلي وانما اختار هذا الاستدلال
كونه كافيا لانه لانه ملكية الظرف من حيث انه ظرف لامن حيث ذاته يستلزم ملكية ما فيه فهو
كدهوى الشئ بجسنته فيفيد المبالغة المطلوبة وان حذر الاضافة بمعنى في او بمعنى اللام يفوت هذه
المبالغة والامر ما لم يتعرض لها في ان اعتبارا احدها يعني عن التحمل المذكور واما القول بان الاضافة

قوله وهو عريان علة حالة وقعت موقع خبر اسى
لان معنى صار في وقت المساء فخير والواو
شأنه خبر فاعل من نفس الاول نفس اما
وبسوء كان فيه شئ

ط
وانما يظن في الضم او الضم لا تنصب
على الظرفية في الاتساع متعين في الفناء
على انصوبة

بمعنى لم يثبت عند جمهور النحاة فضعيف لان المعنى قد يعتبر على انه غير تام لانه يمكن جعلها بمعنى الام
يرد الاضافة بمعنى ظاهر الى الاضافة بمعنى الام فالمعنى ما لك يوم الدين ما لك ملكا اختصام
بيوم الدين بملابسة الوقوع فيه كما ان ضرب اليوم ضرب له اختصاص بملابسة الوقوع فيه
ثم المراد من التجوز هنا التجوز في النسبة لا الكلام كما صرح به غير واحد فان اضافة المضاف الى المضاف
ان يضاف اليه مجازا لانه جازت موضعها الاصل كاستناد الفعل الى غير ما هو له مثل يأسارق الليلة وكذا
مثال المجاز العقلي في النسب الاضافة كذا في المطلق قيل لكن ذكر الشيخ الرضوي انهم اتفقوا على ان معنى
الظرف متوسعا فيه او غير متوسع سواء ثم قال والذي ارى ان جميع الظرف متوسع فيها فتكون
خرجت يوم كان في الاصل خرجت في يوم الجمعة مع الجواز مفعولا به بسبب حرف الجر
ثم صار مفعولا به بلا واسطة حرف في اللفظ والمعنى على ما كان فعليا ما ذكره في المجاز في النسبة لكن اذا
كانت الهيئة التركيبية موضوعة للنسبة الالقائية فاذا استعملت في النسبة الظرفية كانت
جواز لغويا اقول يمكن ان يقال ليس في كلام الشيخ ما يمنع كون ذلك مجازا حكيا اشتريا وهذا مخالف
ما نقلناه عن التحرير المتفكر في لكن يناسبه في الجملة ما قرره الاصول من ان الامام با حقيقته رحمه
فرق بين اثباته في وحدها حتى ذهب الى ان صحت هذه النسبة يقتضي الظرف لان الظرف صار بمنزلة
المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعة
بمخلاف صحت هذه النسبة فانه يصدق بصوم ساعة بان يتولى الصوم الى الليل ثم يقصر لان الظرف
قد يكون اوسع بخلاف الامامين كما في التلويح فانظرا ما ذكره الشيخ مختار الامام وعلى هذا لو ترك
ادعاء التوسع في ما لك يوم الدين حصل ثمة التوسع من المبالغة فلا حاجة الى العناية واما
قول القائل اقول يمكن ان يقال لا يلزم كون الهيئة التركيبية مجازا عند وقيل بتحقيق
ان التوسع في الظرف جعل نسبة الفعل اليها وتعلقها بها باعتبار كونه واقعا في منزلة نسبة
الى المفعول بالواقع عليه لا بغيرها من الملازمة والمشاركة لان تجوز المفعول محل الفعل
اثره فيه فالتوسع هنا تجوز حكمي في النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبة الى المفعول الحقيقي
واثره يظهر في الاضمار كما مر فلذا كان اللازم معه متعديا والمتعديا لاكثر مما كان متعديا
فالمستعدى قبله باقى على حاله حتى اذا لم يذكر مفعول نزل منزلة اللازم ومنه عرفت ان الجمع بين
الحقيقة والمجاز الحكمي ليس محل الخلاف ولذا قال الرضوي اتفقوا على ان معنى الظرف متوسعا
فيه او غير متوسع سواء لا على ما توهمه بعض ارباب الحواشي وهذا ما بعض عليه بالنواجد كثره
جدواه كما ستره اشتري قوله ومنه عرفت ان الجمع بين الحقيقة والمجاز الحكمي ليس شئ لان
ائمة الاصول اجابوا عن اشكال ورد علينا من قبل الشافعي انكم جعلتم بين الحقيقة والمجاز
في قول لا يدخل دار فلان بان من قبيل عموم المجاز لانه يراد به نسبة السكنى وهي تم الملك والاجابة
والعارية بالنسبة الملك حقيقة وغير المجاز كانه التوضيح فلو كان ذلك متفقا عليه لا محل لصحى بنا

قوله اتفقوا على ان معنى الظرف متوسعا في قولنا ما لك يوم الدين ما لك ملكا اختصام
سواء بحسب ما دون القصد الاول فان في المجاز
الحكمي ايضا مجازا بمعنى لكن غير منه كونه النسبة
الملك وان جعلت نسبة ما قوله والذي ارى ان جميع
الظرف متوسع فيها فقد راد في جميع الظرف متوسعا
الظرف متعلق الظرف به واسطة حرف في ولا يمنع
لفظيا جواز في بعضه من ضمن كلام الشيخ وال
ان لا يكون في صدره واجازة في النسبة
في الحكمي كونه متوسعا في النسبة
واحد في النسبة الحقيقية الخوان بحيث لا يمتنع
البيان في هذا قيد
معنى زام

في تلك النسبة لا اختلاف بيننا وبين الشافعي في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وعدمه عام
لحقيقة والمجاز العقليين ايضا على ان تحقق النسبتين في النسبة الاضافية غير معروف
بالمشتركة النسبة المجازية فقط بل مثل سارق الليلة ومكر الليل وما لك يوم الدين ولم نطلع
على خلافا وقول الشيخ الرضوي ليس بمشتركة اليه فضلا عن التصريح فيه واليوم من المعجز الصادق الى الغروب
في شمس وفي الغروب من طلوع الشمس الى الغروب والمراد هنا مطلق الوقت لا عرف في محل البقاء
اذا قرن بفعل غير متدبر اذ به مطلق الوقت وهنا كذلك والمعنى الاول يراد في النهار وسبجي
تفصيله كقولهم يأسارق الليلة الى حيث جعل الليلة مسروقة والمسروقة متاع اهل الدار
لكن لا سارق في الليلة جعلت مسروقة فاضافة اليها للابسة مجازية واهل الدار منصوب بسارق
لاعتاده على حرف النداء مثل يا ضارب يا زيدا ويا طالعا جيلابا على ان النداء يناسب الذات فيقتضي
بتقدير موصوف في الحقيقة الاعتدال على الموصوف ويرد عليه ان اسم الفاعل كونه ذا على صفة
يقتضي موصوفا فاذا لم يذكر يقدر فينبغي ان يعمل دائما كذهب اليه الكوفيون فشرط الاعتدال
يكون ضابعا والفرق بين النداء وغيره لا يعرف له وجه والبناء المذكور لا يكون مرحبا لما ذكرنا
من انه يقتضي موصوفا وكذا سائر الصفات وقد صرح بعض بان الموصوف المقدر لا يكفي في
العمل ورد الرضوي في بحث الموصول ايضا ان تقدير الموصوف لا سند له في كلام العرب ولا شأنا
على ما دعوه هنا فالاولى انه منصوب بتقدير اتق واحذر على معنى اتق يأسارق من اهل الدار
واحذرهم كيلا تقع في هلاك او انه منصوب بسارق على مذهب الكوفيين فيكون بدلا من الليلة
او ان الليلة وان اتسع فيها فالمعنى على الظرفية فالمفعول به اهل الدار والمفعول ثان لسارق
بناء على انه يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بالحواف وقد يحذف فيتعدى بنفسه والاول
هو المفعول لسلامته عن التحمل قوله ومعناه ملك الامور يعني ان اضافة اسم الفاعل حقيقة
معنوية اذا اريد به الماضي وهنا كذلك تفيد التعريف فيصح ان تقع صفة له تعالى وهذا قد ذكره
قوله اضافة اسم الفاعل الى الظرف وسيدكن صريحا واما ملك اذا اعتبر انه صفة مشبهة فاضافة
الى غير معمولها فيكون معنوية مفيدة للتعريف بلا مزية وعن هذا لم يتعرض لمع ان المختار عند هذا
فائدة التعبير بالماضي واما فائدة جعل الامور مفعولا به مع انه جعل يوم الدين او لا مفعولا به على
الاتساع اشارة الى ان حاصل المعنى لذلك المبني هذا لانا قد بينا ان ملكية الظرف من حيث انه
ظرف مستلزم لملكية المظروف بطريق برهاني البليغ فيكون حاصل معنى ملكية يوم الدين نفسه
من حيث انه ظرف لملكية جميع الامور التي كانت فيها او اشارة الى انه اذا لم يرد المبالغة فحق
الكلام هكذا ملك الامور كلها يوم الدين والمعنى ما قرره وساف كما قال الشيخ عبد القادر
في قول من قال ان ادا بارا واقبالا في قول الحنف انما ابي اقبال وادبار بمعنى مقبل ومدرية
ان مراده انه اذا ترك المبالغة فحق الكلام مقبل ومدرية وقيل يعني ان الظرف وان اجرى

من ان يكون الكلام مقصودا
ومعطوفا والكلف بان لا
ان يرد الالف في نفس الكلام
ان طرف والمفعول محذوف

مجرى المفعول به فهو ظرف في المعنى والمفعول محذوف يشهد بمجرى الحذف بالقرينة خصوص
انتهى ان اراد ما ذكرناه فلا اعتبار عليه وان اراد ما هو الظاهر يرد عليه ما اورد الشيخ المحقق
ويحتاج في دفعه الى التكلف قوله على طريقة ونادى اصحاب الجثة اى الملك وان يتحقق بعد
في المستقبل لانه يكون محقق الوقوع يشبه بالماضي فغيره بالماضي استعارة مثل نادى هذا
وجه صحة التعبير بالماضي في كلام المضى وايضا في اشارة الى ان ما كان مجاز يرد به المعنى الماضى وان
اسم الفاعل حقيقة في المعنى المتحقق في الحال او في الماضى اختلف الشايع في ذلك المستقبل مجازا
اتفاقا قولنا في المعنى المتحقق في الحال دون في الحال اشارة الى دفع اشكال بان الدال على الزمان
وضعا لا اتفاق هو الفعل وجا الاندفاع هو ان لا ندعي انه حقيقة في الحال حتى يلزم خلاف ذلك
بل ندعي ان اسم الفاعل حقيقة في المعنى المتحقق في الحال والغرض بين المعنيين واضح لكن بعد هذا
لا يخلو عن اشكال فتدبر البحث المذكور في المصطلح واما ما نقل عن المصنف ان مجاز في الماضى المنقطع
لا مطلقا فهو انه تعالى اعلم بصحة اذ هو مخالف للمشهور عند الجمهور والاصل ان ما كان وكذا
ملكنا اريد به المستقبل غير الدال على الحال او الماضى لانه لا ماضى في تحقق الوقوع واما قال
على طريقة ونادى الالف لانه ماض صيغة مستعملة في المستقبل وبنها حال صيغة اريد به الماضى
ما وبلا والذي خطر بالبال ان اسم الفاعل انما يكون اضافة معنوية حين يكون بمعنى الماضى حقيقة
واما اذا كان بمعنى الماضى مجازا فيكون اضافة معنوية نظرا لانه بمعنى الاستقبال حقيقة وفي
ترجيح جانب الجاز على الحقيقة خفاء لا يعرف له وجه والقول بان الاعتبار باستعمال اللفظ
لا بالوضع ضعيف في الماضى المستعمل في ماضى وبلا لا تحقيقا فتأمل قوله اول الملك في هذا اليوم
عطف على قوله ملك الامور اى او معناه لملك بكسر الميم والضم معنى الماراد به الماضى والاستمرار
فلا يكون عاملا فيما اضيف اليه كاشتراط علمه بمعنى الحال والاستقبال لتكون اضافة حقيقة
لا واسم الفاعل والمفعول المستعمل ان يكون اضافة معنوية كما يصح ان لا يكون كذلك والتعبير
مستفاد من القرينة وذلك لاشتراكه على الماضى والحال والاستقبال فلا ينافي ما قاله الشيخ
من ان اضافة قوله جاعل الليل لفظية لانه دال على جعل مستمر كذا قالوا وهذا مؤيد
لما قلنا من ان الماضى المأول لانه مستقبلا حقيقة كون اضافة معنوية محل بحث ثم معنى
استمرار الملك في هذا اليوم انه اذا قام ذلك اليوم ظهر ملكية تعالى وملكية واستمر الى غير النهاية
وحاصل ما يبيح وتتحقق ذلك الاستمرار والاستمرار المعبر في اسم الفاعل الذي يكون اضافة
بسبب معنوية مشتمل على الماضى والحال والاستقبال فبين الاستمرارين فرق جلي فكيف اضافة
الملك تكون بسبب هذا الاستمرار معنوية وحاول بعضهم دفعه فقال ان الاستمرار استغناء
من المرور ولذا ورد بمعنى الذهاب وعدم البقاء كما في قوله تعالى سحر مستمر على وجه ومعنى الدوام
والثبات وهو الماراد هنا لانه على وجوده فانه يكون بمعنى الوجود في جميع الازمنة الثلاثة بمعنى

عدم اعتبار الحدوث ومقارنة الزمان له كالا مورا بجلية وعدم الانقطاع ازلا وابدا كما
في الصفات الذاتية وجا على ما ذكرناه وضع ثبوتها والجعل من صفات الافعال وكذا الملك
ان فسر بالتصرف فان فسر بالقدرة على التصرف كما هو رأي الامام كان من الصفات الذاتية
واتصاف تعالى بالثانية ازلا وبلا متفق عليه واما الاولى فذهب الماثيرية الى انها مثلها
من غير فرق ثم قال فالاستمرار بالمعاني الثلاثة يعقضي عدم العدم وان اضافة حقيقة التكلف
الاولى لتحقق شرط فلا غبار على ما نحن فيه انتهى ولا يخفى ان الصفات الذاتية والافعال قدرة
ولها تعلقات حادثة عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات قد يكون بعضها ماض
وبعضها حال واستقبال بالنسبة اليها فالاستمرار المشهور المعبر في كونه اضافة اسم الفاعل
معنوية ممكنة في التعلقات وما اختار المصنف ليس كذلك وكون الاستمرار بالمعاني الثلاثة
يعقضي عدم العلم المطلوب البيان والمذكور في الكتب المشهورة الاستمرار المشتمل على الازمنة
الثلاثة وكون الصفات نفسها مستمرة ازلا وبلا لا يفيد وحصول الاشياء بالتعلقات الحادثة
والقدرة المتعلقة فيما لا يزال والاستمرار المشهور عدم تحققه في تعلقات الصفات غير
مسلم واجاب النحرير التفاتنا في وجهين احدهما ان يكون الاستمرار بمعنى الثبوت من غير
ان يعتبر معه الحدوث في احد الازمنة وذلك ممكن في المستقبل كانه قيل هو ثابت المالكية في
يوم الدين واذا لم يعتبر في مفهوم الحدوث لم يجعل لانتفاء مشابهة للفعل والآخران يجعل
يوم الدين لتحقق وقوعه بمنزلة الواقع فيستمر مالكية في جميع الازمنة كما انه في صورة الكل على
الماضي يختص اللفظ بالماضي ثم يستعمل في المستقبل المشبه به في تحقق الوقوع فلا يكون اسم
الفاعل بمعنى المستقبل ليكون عاملا بل بمعنى الماضى لكن استعماله في معنى مجازي هو مستقبل
المشب بالماضي انتهى ولا يخفى ما فيه كما عرفت قوله وقيل الدين الشريعة لا اسم القيامة
تفسير الدين بالشريعة تفسير لفظي فانها متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان ما جاء
به النبي عليه السلام من حيث ان يطاع له دين ومن حيث انه طريق الى ما هو سبب الحياة الابدية
كان اصل الشريعة الطريقة الى المآتب بها الدين لان طريق الى ما هو سبب الحياة الابدية
كما هو من حيث انه تعالى وكتب ملة والدين وان كان اعلم لشمول دين الحق والباطل والشريعة
خاصة بما جاء به الانبياء عليهم السلام لكن تفسير الاعم بالاخص وبالعكس جائز في التعريف
اللفظي والدين والشريعة معنى شرعي له وبالنظر الى المعنى الاصلي استعارة ولذا قال الرافض
الدين الطاعة والخضوع واستعارة الشريعة والدين كالملة لكنه يقال اعتبارا بالطاعة والانقياد
للمشريعة انتهى واستعارة الشريعة قد ظهرت ما ذكرناه من لافيه من الاحتياج الى التقدير
مع ان المال واحد فالحاجة الى اعتبار مضاف ولو قيل لا اعمال في النشأة الاخرى هي نفس الجوار
فالعبادات في هذه النشأة والمنكرات ايضا تكون ثوابا وعقابا لم يحجج الى تقدير المضاف كقول

والدين مقول على الدين الحق والباطل
بالاستمرار المعنوي
على الادب الحق والاستمرار المعنوي

ان الذين ياكلون اموال الناس ظلما انما ياكلون في بطونهم مارا الالة قوله وقيل الطاعة والفرق بينه وبين ما يليه ان الشريعة اسم للحكام المتقاة وعلما والطاعة هو التسليم بذلك والتدريج لمباس التقوى فهذا القول اردى ما قبله اما اوله فلانه يحتاج الى تقدير مضاف ايضا واما ثانيا فلانه لا يتناول الجزاء بالعقاب فوله والمعنى اى على التفسير عن يوم جزاء الدين اما معنى جزاء الطاعة فلفظ واما معنى جزاء الشريعة فهو على يوم جزاء احكام الشريعة ان قبلت فبالثواب والا فبالعقاب فمضافه جزاء الى الشريعة لادنى ملازمة فتلك الاضافة تجزية ولا يظن انه دون الاحتمال الثاني فان هذا المعنى لذلك متابع لتمام تخصيص الجزاء بالطاعة والثواب قوله وتخصيص اليوم الى اى هو تعالى ما لك للامور كلها في جميع الاوقات فوجه التخصيص بذلك اليوم واجب بذلك والباء اخذ على المقصور اى تخصيص مضافه ما لك باليوم متنازلة عن سائر الايام وقيل انه محتمل لوجه اربعة لانه اما بمعنى كونه مضافا اليه ما لك او كونه مضافا الى الدين وعليه يدخل الباء مقصور ومقصود عليه انتهى والاحتمال الثاني بعيد عن المقام جدا مع ان قوله او لتفرد بنفوذ الامر فيه يالى عنه كلالا فالاضافة مصدر مبنى المفعول اى تخصيص اليوم يكون مضافا اليه ما لك او ملك ولهذا التعميم اطلاق الاضافة قوله اما لتعظيمه اى اليوم اى يوم عظيم لا يملك الا العظيم والتعظيم لملك بهذا الطريق لا تعظيم وانه وتجوز رجوع التعمير الى تعالى للعلم من السياق اخراج الكلام عن المذاق قوله او لتفرد تعالى او لمصلحة الخلو وجدا براده بهادون الواو والتبعية على ان كل واحد على كفاها كيف اذا اجتماعا بسرا قوله بنفوذ الامر يقال نفذ الامر بالذل المعنى بمعنى مضى ولو كان تنفيذا لامر كان اوضح واولى اذ الوسائط مرتفعة يومئذ الامر يومئذ الواحد القهار ولا ملك لاحد ولو عارية سوى الملك الجبار واما ايام الدنيا فتتفرد امره تعالى وقضاء قد يكون بالواسطة وقد يكون غيره ما لك بطريق العمى ثم يترك لغيره بعد مدة غير الاولى والامر هنا مفرد الامر وفي اشارة الى برهان قرادة ملك كما صرح به او الاول اشارة الى قرادة ما لك والثاني الى قرادة ملك في يظن حسن كله او وقد عرفت ان المراد الوقت فلا اشكال بان اليوم له مبدءا ونهيا فلا حاجة الى المحل على التثنية وقيل خص لا فائدة ملكه لجميع الامور لدلالة ملك الزمان والمكان على ملكه ما فيه هو يرجح كون الاضافة لامية لا على معنى في لان كونه ما لك في يوم الدين لا يقتضى العموم كما قال قدس سره انتهى قوله لدلالة ملك الزمان لا قد تقدم ماله وما عليه قوله لا على معنى في اى مخالف لتقدير المص ويستفاد العموم بسبب جعل ظرف مفعولا به توسعا قوله واجزاء هذه الاوصاف كذا الاجزاء هنا مستعار من اجزاء الماء الى ما يسبق به او من اجزاء الوظيف على من اخذ بمعنى ايصالها اليه من غير انقطاع وهو حقيقة عافية وان استعير من الاول لجعله صفة تابعة لموصوفها صار هذا حقيقة عند

ان قبلت الاحكام عند تعالى

بجاء لهما اى بسرا

المصنفين ايضا وهذا المختص في الكشف كما بينت شروحه كذا قيل وجعل مستعار منه من اجزاء الماء هو اللفظ بل المتبادر ان معنى ان ايضا مستعار منه والعلاقة ظاهرة والداعى اليه لمطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجد الذهب لعم في بحر مود قوله من كونه موجدا للعالمين وفيه اشارة الى ان التربية تدل على الابدان اقتضا اذ ربوبية تعالى فردا ولا يتصور فوقها ربوبية اذا فرض ان رب لم يوجد ربوب من العالمين ولا ريب ان مقتضى انه يوجد وبلغ الى كمال انما فاما على ان الاتصال الى كمال وتبليغه اليه من جهة الابدان بالنسبة الى تعالى واما بالنسبة الى غير تعالى كالوالد والمعلم فترتيبها اكتسب لا الابدان خلتا بكون موجدا اذ الابدان واعطاء الوجود افضل الانعام وموقوف عليه لسائر الاحسان والاكرام ثم هذا التفسير للصفة الاولى باعتبار كونها بمعنى المولى كما هو المتبادر ولم يتعرض تفسيره بمعنى الملك لان الاول هو الراجح ويمكن تطبيقه عليه بان الملك انما سمي به لانه يحفظ ما يملك ويرببه فمعنى التربية ملحوظ فيه وفي بعض النسخ من كونه ربا بهذا الاكثر النسخ وهو الاولى لعمومه بكلا المعنيين بلا تحيل وفي بعض النسخ من كونه ربا للعالمين موجد لهم وهذا ما لم نذكر من كونه موجد للعالمين ربا لهم غاية انه قدم المفسر في احديهما واخر في الاخرى والقول بان موجدا وما بعد تفصيل الربوبية وقوله ربا لهم يتم بعد التخصيص لمزيد الاتهام لان الكمال الاول الذي هو اساس جميع الكمالات لا ينبغي اخراجه من مفهوم الربوبية ضعيف فان المتعارف في مثل هذا التفسير ولا وجه في تفسير اللفظ اولا بالمعنى ثم ان يشار الى التعميم باعادة ذكر المفسر بل لا نظير له نعم ان المتداول ذكر اللفظ اولا ثم ذكر ما هو المراد كما في بعض النسخ وقد ذكرنا ما هو المراد ثم ذكر اللفظ بعده تبنيها على ان ما ذكرنا لا توضيح وتفسير كما في بعض النسخ الاخرى هنا قول مستعار عليهم اشارة الى معنى الرحمن الرحيم وان المراد بها ما يشبهها كما مر وانها لا رجوع الى الصفة الفعلية وقد يؤيد بارادة الخير فيها من صفات الذات كلية النعم اما مستفاد من الرحمن لدلالة على المبالغة ومن مجموعها وهو اللفظ وقد مر توضيحه فارجح اليه فلما هربا تخليق البدن والتقوى الحالة فيه ونحو قوله باطنها تنفخ الروح واشراق بعقل والفهم والفكر والافلاك المنة عاجلها وهو النعم الدنيوية واجلها وهو النعم الاخرية وقوله ما لك الامور هم لك قد عرفت ان ملكية الامور عن اخرا يستلزم ملكية والعكس كما صرح به المحقق الشريف حيث قال انما نطهر هنا الى مال المعنى فكونه ما لك لا امور كلها يوم الدين من قوة كونه ملكا فيه كما ان كونه ملكا للعالمين في قوة كونه ملكا لهم وما تقدم من اختيار الملك انما لان بالنظر الى اللفظ اولى مجرد مفهوم المفرد انتهى وانما رجع على عكس مع انه اولى بالترجيح لان ظهور سلطنة والتفرد بالعلية والقدرة انما يكون بالملكة امور هم بالثواب المطيعين والعقاب للقي

قوله يوم الثواب الى اخره معنى يوم الدين واشارة الى ترجيح كونه بمعنى يوم الجواز قوله
للدلالة خبر لقوله واجزاء هذه الاوصاف الى على انه الحقيقي بالجواز من جهة صفاته وانعامه
كما ان الحمد لله للدلالة على انه الحقيقي بالجواز من جهة ذاته قوله لا احد احق من اشارة الى ان
في الكلام قصر حقيقي اذ لام الحمد بالجنس كما هو المختار عند المتحري ورضي به المحققون والاشارة
وعلى كلا التقديرين يفيد القصر اما الاول فلان المبتدأ اذا كان معوقا بلام الجنس يفيد ان
جنس الحمد حقيقة مقصور على الجواز اذا كان فردا من افراده متحققا في ضمن فرد غيره تعالى
لان الماهية متحققة في ضمن ذلك الفرد فيختل حصر الجنس وعن هذا يرجح على الاستغراق واما الاستغراق
فان دية الحصر خط لكن الكلام يفيد حصر جنس الحمد وجميع افراده على الاتصاف بكونه تعالى
على انه من قبيل قصر الموصوف على الصفة لا حصر افراده او جنسه على انه تعالى فاذا كثر الموصوف
او المعنى اذ قصر الحمد على الاتصاف بكونه تعالى يستلزم قصره عليه تعالى فهو بهذا الاعتبار قصري
حقيقي والا فهو قصر اضافي وقد سبق تحقيقه ثم قوله لا احد احق به من معناه لم يكن احد غيره
حقيقا بالحمد فاما ان كان يشعر ان غيره تعالى حقيقة في الجواز اذ لا نظائر كثيرة كقولك لا احد
اعلم في البلد من زيد والمعنى ان زيدا اعلم بالبلد في العرف واما لغة فلا ينبغي المساواة لكنه يجوز
في الاستعمال فلا غبار في الكلام بعد ظهور المرام ولهذا ترقى وقال بل لا يستحق على الحقيقة سواء
وانما لم يستحقه غيره على الحقيقة لان الافعال الاختيارية للعبادة مخلوقة له تعالى ومدخل العبد
وقد روت ان الكسب لعدم استقلال راجح عليه الخلق لاستقلاله فلا يستحقون الحمد عليها وان
جزي عليهم ظاهرا احد فهو له تعالى حقيقة وفي نفس الامر ومن مدح نقشا غريبا او دأثرة عجيبه
فهو راجع الى مدح النفاش ونعم ما انشده القيسي اذا نحن اثنيينا عليك بصالح فانت كما اثني
وفوق الذي نشني وان جرت الالفاظ يوما بمدح الغير كانشاننا فانت الذي نعتي واما استحقا
الثواب فمقتضى وعده وموجب كرمه واما اطلاق الحمد على الشان بالجمل على غيره تعالى حقيقة
او مجاز فهو بحث لفظي فان قيل انه موضوع للحمد الثابت في نفس الامر فاطلاقه على غيره مجاز وال
فحقيقة فيكون ينبغي ان يعلم ان الحقيقة ههنا بمعنى نفس الامر دون الحقيقة اللفظية حتى
يعترض بان يلزم ان لا يتصف العباد بالحمد حقيقة بل يجوز ان ليس كذلك فالعبد محمود حقيقة
بحسب جلي النظر لكن بحسب دقيقة فالمحمود حقيقة هو الله تعالى دون العبد انتهى فهو حقيقة
في العبد وانت تعلم انه لا يخلو عن كونه الواضح التردد المذكور واما قوله في الاثر سورة السجدة
وتقديم الصلة للاختصاص فان النعم الدنيوية قد يكون بواسطته من يستحق الحمد لاجلها ولا كذا
النعم الاخرية انتهى فهو مؤيد ما ذكره هنا لانما فان استحقا الواسطة الحمد بواسطته ليس
باستحقا في نفس الامر بل بواسطته وانما ههنا الاستحقا على الحقيقة وفي نفس الامر مع
قطع النظر عما سواه فلان ما فاة حتى يحتاج الى المعذرة قوله ولا كذلك النعم الاخرية فان الشفاعة

مع
السفرية ان الغالب فيها من التخصص
الاصلية والمقتضية لا تتساوى فيها
نفي الاصلية بهذه العارة عرف
اشارة الى ان لا ترقى الى الباطن بالاضراب
لا يخلو من اضطراب
واما الحمد على مثل الشجاعة والطباع
الغريزية فوجوه اليه تعالى
من اوضح العواصم

وان كانت سببا للوصول نعمة الاخرة لكن وصولها بها من الله تعالى حقيقة وصورة
لا من الشفع ولوصورة بخلاف النعم الدنيوية قوله فان ترتب الحكم على الوصف لا قيل
لا ذكر انه الحقيقي ولا احد احق منه ثم اضرب عن الاحقية الى نفي استحقا الغير راسا
انما الى وجه ذلك انتهى الاحسن ان يقال ما ذكرنا الحقيقي بالحمد بطريق الحصر كونه معوقا بلام
الجنس وادف قوله ولا احد الى التنبيه على الحصر المذكور ثم ترقى بتصریح سلب استحقا الغير على
الحقيقة للمبالغة حاول بيان ذلك فقال فان ترتب الحكم بالحمد بالكم هو ثبوت الحمد تعالى
المفهوم من قوله الحمد كذا قيل وظاهره ان حمل قوله الحمد على جملة خبرية ولا يخفى ان الشان معنى
ولا اعتبار بالشان والاشان من حيث انه انشاء لا بطلان الا ان يقال العلة ما يفهم منه من الاخبار
بانه مستحق على الحقيقة توضيح وقدم سابقا ان قول القائل الحمد لله ليس بجحد حتى يظن ان الحمد
ما يستفاد منه وهو انشاء بانه تعالى مستحق للحمد لا يستحقه غيره على الحقيقة وهذا انشاء والاعتذار مام
ولا يبعد ان يقال ان العلة لاثبات ان جنس الحمد وجميع افراده مختص به تعالى وبعد ثبوت حكم تلك
العلة بوجود الحمد والاشان بالطريق المذكور ومعلوم ان العلة لا يوجد في غيره تعالى وان علة الحمد مختصة
فيه فلا يتصف غيره تعالى بالجواز اصلا فضلا عن الاختيار الذي هو المحمود عليه الامجازا وصوريا
باعتبار كونه مظهر الاله وواسطة فيفيد اختصاصه تعالى باستحقاق الحمد على الحقيقة فالتقريب تام
بملاحظة هذه المقدمة لكن يرد عليه ان الشان لعل شئ فيصيح ان يوجد في غيره تعالى علة اخرى
لكون غيره مستحقا للحمد بها ودعوى انحصار العلة في هذه الاوصاف غير مسلم مع ان كلام المص ساكت
عن ذلك والقول بان ثبوت العلة مع عدم ظهور علة اخرى تفيد الظن بحصر العلية وهو كاف
في مثل ضعيف لان عدمه في نفس الامر ممنوع وعدمه عند لا يفيد والجواب انه لو سلم وجود علة
غير هذه الاوصاف في غيره تعالى فهي راجعة اليه لانها من انوار رحمته وترتبه وثمره احسانه والفظ
ان كل واحد من هذه الاوصاف المذكورة علة مستقلة في ايجاب الحمد عقلا لا بالجمع كما يؤيد الاكتفاء
ببعضها في بعض مواضع الحمد ولعل المص قال على الوصف للاشارة الى ذلك نعم بحصر قوة وشدة
في العلية بالجمع من حيث الجمع واستحقا تعالى بالحمد بالصفات الذاتية لكونها مبدءا لافعال الآ
فلا اشكال على ان كون الوصف المذكور علة لا ينافي كون غيره من ذلك اوصافه تعالى سببا لا يبري
ان الخبر لا يقتضي اني قال في المطول انما تعرض الانعام بعد الدلالة على استحقا الذات تنبها على
تحقق الاستحقاقين انتهى فعلم ان سبب الاستحقاق متحقق في غير هذه الاوصاف والمدعى في
ذلك في غير تعالى والمراد بالترتيب محنوي اي التعلق والارتباط فان شان الحكم ان يترتب
على العلة وان ذكر مقدا واما قال يشعر لان ترتب الحكم على الوصف ليس بصريح واما اذا ترتب باللفظ
فهو صريح عند بعض المحققين قوله ولا اشعار من طريق المفهوم عطف على قول الدلالة والاشان
الاعلام في اللغة والمؤلفون يستعملون لاسس بصريح كما اشترنا اليه كالايا والاشارة وهو الذي

عنه المص فكان في اصطلاحهم من اشهر الهدى اذا جعل فيه علامة فهو استعانة مشهورة بمذلة الحقيقة **قوله** من طريق المفهوم اي مفهوم الخالفة في البعض ومفهوم الموافقة في الآخر قال في المنهاج تعليق الحكم بحدى صفتي الذات يدل على نفى الحكم عما لا توجد فيه تلك الصفة سواء كان حصل بنقض الشيوع او لا انتهى فكلامه ههنا مبني على ذلك والا فاذكر في التلويح من ان تخصيص الشيء بالصفة نقص شيوعه وتقليل اشتراكه بان يكون الشيء مما يطلق على تلك الصفة وعلى غيره فيفيد بالوصف ليقصر على ذلك على ما له تلك الصفة ولا شك ان التخصيص بهذا المعنى غير موجود هنا ولا يخفى عليك ان اشعاره لا يعد كانه تمنع نفى الحكم عما عداه بل قالوا ان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابر السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه فلا شك ان في هذا غفلة عظيمة قبل عدم الاستيهال لان يجد بالمفهوم المخالف وعدم الاستيهال لان يعبد بالمفهوم الموافق اقول لم يرد بالمفهوم مفهوم الخالفة لان في العبارة دلالة على كون الحكم هنا عبارة عن اختصاص المحذور بثبوت كما مر انما بالمفهوم المخالف لعدم اختصاص المحذور لم يتصف بتلك الاوصاف وهو باطل اذ المراد عدم ثبوت الغير لا عدم اختصاصه المشعر بثبوت له في الجملة فالمراد مفهوم الموافقة فقط وهو عدم استيهال الغير لان يجد انتهى وقد بان لك ما ذكرنا من ان المراد ليس اختصاص الحكم اذ لا يدل الاوصاف المذكورة عليه ويؤيد قوله ولا شعاع لانه لو كان المراد ذلك لكان المشعر بان لا يكون الغير مختصا بخلاف المحذور لا يستأهل له اصلا كما قال المص في يشعر بان الغير يكون اهلا له في المحذور وهو باطل فاذا اضعف الاساس بان وهن ما مبني عليه والحاصل ان المص ذكر الاجزاء فالتدوين الاولى ان الكلام بمنطوقه دليل على ثبوت المحذور تعالى بواسطة اشعاره بعلية تلك الاوصاف وبملاحظة انتفاء تلك العلة في الغير يدل على اختصاصه به وعلى انتفاء عما سواه والثانية انه بمفهوم الخالفة دال على اختصاص العبادة به لان من لم يتصف بها لا يليق به اي المحذور فعدم كونه اهلا لان يعبد اولى فالاول تأكيد لما قبله وتمهيد لما بعده قوله ليكون دليلا على ما بعده شاهد على ما ذكرنا من التعرض لان لا يستأهل للمحذور ببيان انه لا يستأهل للعبادة قوله لا يستأهل بالمرء او الالف المبذولة منها استفعال من الاهل لا يستحق ولا يليق انكر الجوهري الاستيهال في هذا المعنى وتبعه الجوهري وقال انه قد لا يسمع من العرب والمسيح استأهل بمعنى الاهالة وهي الشيم اعذاب وفي الاساس قدان اهل كذا وقد استأهل كذا وهو مستأهل له وسمعت اهل كذا يستعملونه استعمالا واسعا وفي القاموس استأهل استوجب لغة جين والكار الجوهري باطل ومثل هذه الخالفة ينبغي ان يحل على تفاوت اللغات والا فترفع الامان عن بيان ارباب اللغات وقوله فضلا مخدر بتوسط بينه الادنى والا على التنبيه بنفي الادنى واستبعاده عن الوقوع على نفى الاعلى وهذا القدر لا اشكال فيه

فقد فضل بمعنى البقاء ففي قولنا فلان لا يعطى درهما فضلا عن الداراي يعني عدم اعطاء الداراي رفا من اعطاء درهم كذا قيل

هاتفتاوت اللغات فكيف من لفظ شجاع استعماله لغة ولا يستعمل اصلا في لغة اخرى
قوله فضلا عن ان يعبد الاول مستقلا بغير مفهوم الخالفة والثاني بغير مفهوم الموافقة
مسألة

واما انتصابه على انه مفعول مطلق فبأي طريق كان اختلفوا فيه اختلافا كثيرا حتى قال بعضهم لا يتعارفون حل فضلا بحسب الظ فضل عن تحقيقه واختار بعضهم انه مفعول مطلق من فضل بمعنى زاد يقال زيد لا يجوز بدراهم فضلا عن الدنيا ياي عدم اعطاء الدرهم اي زاد على عدم اعطاء الدنيا ولان يستع او لا عن اعطاء الدنيا ثم عن اعطاء الدرهم فمن معنى عطا والتجوز ويستعمل بين كلامين مختلفين اياها وسلبا تنفيد انتفاء الادنى ليلزم انتفاء الاعلى بالطريق الاولى كذا قال السيرامي في حاشية المطول في احوال متعلقات الفعل قوله ويستعمل بين كلامين غير من كوزة اكثر بيانهم ولعد بنا على الاكثر قيل وصنف فيه ابن هشام رسالة مستقلة انتهى لكن لم نطلع عليها فلو لم يكن دليلا ان كان بالياء التحية فالمعنى يكون كل واحد من تلك الاوصاف وان كان بالتاء الفوقية فالمعنى لتكون الاوصاف وارجاع ضمير ليكون الى اجزائها لا يخلو المسألة اذ الدليل هو نفس الوصف والظاهر ان علة الاجزاء المعطى وترك العطف للاشارة الى ذلك ولو لا وهم ان علة ثمانية للاجزاء واختار المضارع هنا للتنبيه على انه علة ذهنية واما قوله للدلالة على اشتمال خصائصه ولا فخر دليلا لان المراد كل واحد او على الاخره فعليه يستوي في الواحد والجميع قوله على ما بعده من المحرر استفاد من تقديم المفعول ولذا قال فضلا عن ان يعبد قوله قالو وصف كذا الفاء لتفصيل ما اجل للاشارة الى ان تلك الاوصاف بعد اشتراكها في علية استحقاق المحذور بمتاز كل واحد منها عن الاخر بما فاده شيء وراء ذلك قوله قالو وصف الاول لبيان يعني ان مجموع الاوصاف وان كان دليلا لا استحقاق المحذور واختصاصه به وعلته لان لكل واحد منها علة خلا في ذلك فمدخلية الوصف الاول بانه علة موجبة للمحذور نفسه قوله وهو اي الموجب لالاجزاء والتربية المفهوم من كونه ربيا لا سواه اذ الاجزاء من جملة التربية وموقوف عليه لسائر الكالات وقد سبق توضيحي اشار الى علة المحذور هو التربية والايكاد لانه علة للمحذور لكن علية مشروطة بالاختيار اذ لا شأن على الايجاب والاختيار استفاد من الوصفين الرحمن الرحيم فزاعى كذا الاعتبارين فنظر الى ان الذات اي ذات العلة لا تؤثر بدون الشرط فحكم في الاجمال بان المجموع علة للمحذور ونظر الى ذات العلية فحكم بانها الربوبية في التفصيل لا اعتبار الاول هو المناسب للاجمال والثاني للتفصيل فلما كانت بين الكلامين نظرات الاعتبارين واعلم ان الامام قال من ذهب الى وجوب الشكر عفا قبل محي الشيع استدلل بقوله المحذور لانه يدل على ان المحذور حقه وملكه على الاطلاق فيدل على ثبوت قبل الشيع ولان قال رب العالمين وقد ثبت ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معللا بالوصف فلما ثبت المحذور لنفسه ووصفه بكونه ربيا للعالمين رحمانا رحيمهما ممالك العاقبة امرهم في القيامة دل على ثبوت المحذور قبل الشيع وبعد انتهى قيل فكان المص شاربا ذكر الى الرد عليه فانه بيان من انه تعالى لا يجابه فهو سمعي لا عقلي فاذا ذكر دليل عليه لانه قد تبرر ولا يخفى عليك انه لا وجوب قبل ورود الشيع عند الاشعري والمص

وفي شرح الفتاح المسد قدس سره فضلا عن مصدر
منصوب فعل جازف اذ لا يتوسط بين
ادنى واعلى للتنبيه بنفي الادنى واستبعاده
على نفى الاعلى واستحالة وقوعه بعد نفى صريح
او ضمى انتهى وهذا اكثرى الكلي وفي شرح
الفتاح للعلامة ان اكثر استعماله ان يجي
بعد نفى
مسألة

منهم واما القائلون بالوجوب عقلا فعندهم ان يجب المحرم علينا عقلا حتى يكون معناه الثواب والعقاب
 ثم بوروا الشئ بغير الاعتداد وتام البحث في التوضيح ففني قوله ما هو الموجب ما هو سبب
 لوجوب المحرم فالسناد مجاز قوله وهو الايجاد في الماديات الحاصلة بالمصدر قوله متفضل بذلك
 اي بذلك الايجاد كما انه متفضل بسائر الانعام في الدنيا ويوم القيامة فلا تخصيص به حتى
 يتوهم المناقاة بينه وبين قوله فيما سبق من تعميم الرحمة والسأفة المستفاد من الرحمن الرحيم
 مختار فيه منهم من الرحمن الرحيم ايضا بطريق الزوم فلذا لم يتعرض له فيما سبق اذ التفضل
 والاحسان الغاية للرحمن يستلزم الاختيار بمعنى صحة الفعل والتركيب اذا صدر من القائل
 بلا اختيار لا بوصف بالتفضل قوله ليس يصدر بل كالتفسير للاختيار وذكر وجوب عليه وفيه
 لاتمام البحث لا يدخل في تفسير الاختيار اذ الوجوب عليه لا ينافي الاختيار ففي كلامه نوع
 تفيد في الاولى ان يقال وايضا لا وجوب عليه قوله لا يجب بالذات كما ذهب اليه الفلاسفة
 من ان اضافته الوجود على ان استعداده مقتضى ذاته فيمتنع تخلفه عنه فلا بد فيه من
 المادة والمدة ووجوب كما ذهب اليه المعتزلة من انه يجب عليه تعالى الاصلح واعطاء الموجود
 واما وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي عليه تعالى لا مناسبة هنا وان قال به المعتزلة لكن كون
 اعطاء الوجود من قبيل الاصلح غير واضح اذ المراد بالاصلح اما وجوب الاصلح في الدين بمعنى النفع
 وما لو تركه بخل وسفاهة يجب تنزيه الله تعالى عنه كما ذهب اليه المعتزلة بصرة اذ وجوب الاصلح
 في الدين والديناميا بمعنى الاوفى في الحكمة والتدبير كما اختار معتزلة بغداد فاذا ذكر المص
 لا ينطبق على شئ منها اذ الايجاد ليس شئ ما ذكر وان امكن تطبيقه على المنزه بالخير بالتحقق
قوله قضية لسوابق الاعمال مصدر او اسم مصدر بمعنى القضاء اي الاداء كالعطية بمعنى
 العطاء منصوب على انه مفعول له للوجوب اي يجب عليه تعالى اداء الاعمال السابقة بطريق
 الجزاء اي يجب عليه تعالى الاتيان بمثل الاعمال السابقة التي فعلها المكلف في دار الدنيا اذ القضاء
 اتيان مثل الواجب ونصبه مع انه ليس فعلا لفاعل الفعل المعلن لانه الحقيقة علة لا هو المضاف
 اليه للوجوب وهو الايجاد والتربية وقد نقل عن الرضائي انه لم يرض اشتراط ذلك وبه يندفع
 الاشكال في كثير من المقال ولا يخفى عليك انه غير متناول للايجاد او لا بلاسابق الاعمال وفي كلامه
 كثير من المسامحة والاهمال ولو ترك او وجوب عليه لكان كلامه سالما من الاشكال **قوله** لا يستحق
 غاية لقوله متفضل اليه وحتى يجوز ان يكون لا ابتداء فيكون ما بعد مرفوعا او حرف جر فيكون منصوبا
 كما في قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول الية اي بسبب كونه تعالى متفضلا مختارا يستحق
 الحمد ومفهومة انه لو لم يكن كذلك لا يستحق الحمد فضلا عن اختصاصه ما في الايجاب فلفظ واما
 في الوجوب فلان فعل الواجب لا يستحق به قاعدا الحمد والمدح لكونه اداء لا وجوب عليه كاداء دين
 من وجوب عليه وهذا الصريح فينا ذكر من ان هذين المصنفين مع ما قبله من الاستحقاق في الاعمال

في المقدمات الرابع وقد اوضحنا
 العلم العيوب ونقص السائر العيوب
 في شئ من المقدمات الرابع ايضا فاحمل
 المغلطات ويكشف عن المغلطات

ع
 اذ الترتيب والاياد ليس من قبيل النفع في الدين
 فقط حتى ينطبق على من يعتزله بصرة لكن
 يضمن انه من قبيل الاصلح في الدين والديناميا بمعنى
 الاوفى في الحكمة والتدبير كما اختار معتزلة
 بغداد ومع ذلك لا يتناول الايجاد ولا بلاسابق
 الاعمال

اختصاصه ويرد عليه ان الوجوب لا يعدم الاختيار فلو فرض الوجوب عليه فعدم استحقاق
 بفعله الحمد والمدح محل نظر الا يرى ان المكلف يمدح على فعل الواجب في الدنيا وينتاب في الآخرة
 فانصح ان ترك هذا حسن واولى قوله لتحقيق الاختصاص اي اختصاص المحرم به تعالى فاللام
 عوض او للعهد فانه اي الرابع وهو ملكية او ملكية في ذلك اليوم مما لا يقبل الشركة بوجه مالا
 ولا حقيقة لظهور ان لا ملك ولا ملك في ذلك اليوم لاحد سواه واما الربوبية والرحمة فانه
 يتوهم من كل منهما الشركة ولو مجازا وصورة واختصاص السبب به تعالى وهو الملكية هنا وجب
 اختصاص السبب به وهو الحمد هنا وقد عرفت ان الحكم منتف عند انتفاء علة فلا ملكية التي اكا
 علة الحكم منتف في غير تعالى فالمسبب للحكم منتف ايضا والاوصاف المذكورة محمودة باعتبار
 كون الثناء بها وباعتبار دلالتها على افعال اختيارية ومنشأ الثناء الحمود عليها وقد عرفت انها
 متحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا وانا شاربا في اتمام التحقيق الى ان الاختصاص كان مستفاد من
 الاوصاف المذكورة ضرورة عدم تحققها في غير تعالى حقيقة لكنه لا كان توهم الشركة ممكن
 ولو بحسب اللفظ يتوهم عدم الاختصاص فاذا تحقق في ذلك اليوم ملكية ينكشف بها ان جميع
 الوسائط الدينية ساقطة عند التحقيق وجميع المحامد التي وقعت لهم كالت راجعة الى الله تعالى
 فالاختصاص الحقيقي موجود في الربوبية ايضا لكنه يظهر في ذلك اليوم ويحقق بخلاف الوصف
 الرابع فانه لا يتوهم فيه الشركة اصلا فجعل محققا بحيث لا يشعره شائبة توهم قطعا فالوصف
 المذكورة تفيد نفس الاستحقاق بمنطوقه وتفيد اختصاص الاستحقاق به تعالى بمفهومي
 فلا منافاة بين كلاميه حيث قال انما حتى يستحق به الحمد ولم يقل حتى تفيد اختصاص الاستحقاق
 تعالى وهنا قال لتحقيق الاختصاص ولم يقل لتحقيق الاستحقاق قوله وتضمن الوعد الخ
 بالجر عطف على تحقيق الاختصاص وفي قوله تضمن الوعد الخ دون ان يقول وللوعده
 للحامدين اشارة الى ان ذلك فائدة اخرى في ضمن ذلك التفضيل تابعة لكون التفضيل شاملة
 على زيادة فائدة من الاجال غير عزيزة كلامهم على ان قوله ما لا لا امور هم يوم الثواب الامتياز
 نوع اشارة ولو قيل ان تقدير قولوا الحمد لكان ان فهم ذلك من الاجال واضحا فيكون التفضيل
 اطبق طبعا قوله ثم انه لا ذكر شرف في بيان فائدة الالتفات المختصة به لكن قدم اولها
 طريقه لتقديمه طبعا فقال ثم انه مؤكدا بان الداخلية على ضمير الشان لكان العناية بشان الفحمة
 او المبالغة في تحقق مضمون مدلوله والعطف بتم تبيينها على تفاوت ما بين المعطوفين لبيانها
 وتفاوت الرتبة وللإشارة الى الانتقال من كلام مسوق لبيان امر الى امر سيق لبيان امر اخر
 والمعنى بعد ما عرفت ان اجراء هذه الاوصاف على الله تعالى كذا وكذا فاعلم انه اي الشان لا ذكر
 بصيغة المجهول لقوله خطوب لا يبعد ان يكون قوله لتحقيق الحمد اشارة الى ان ذكر لفظة الحمد
 متضمن للاستحقاق الذي كما اشرنا اليه سابقا ولم يبق لم يقل لاحد ووصف مجزولا ايضا قوله

بصفات عظام والمراد بها الصفات الخفية الى سيجان قراءة الجواهرها والصفة المعنوية
فيهم جميع الاحتمالات من وجوه الاعراب في الصفات والعظام جمع عظيمة هنا وقيد جمع بعظم
ايضا قوله تميزها بصفة صفات ولا خير في ضمن الصفة المادة التميز ولا يظن انها صفات
كاشفة **قوله** عن سائر الذوات لان الصفات المذكورة لا توجد في غيره تعالى لاسيما الاخيرة
والمراد التميز التام والافاضل التميز حاصل باسم الجليل المستجمع جميع الصفات لاسيما على القول
بان علمه تعالى واحضار الشيء باسمه العلمي يفيد من التميز كونه مختصا به لا لا يفيد الصفات
الكثيرة لكونها كلها بحسب المفهوم وان كانت مختصرة فيه خارجا لكن مع انضمامها اليه يزداد
تميزه **او بكونه علما** **قوله** وتعلق العلم الاول ان يقال وتعلق المعرفة بمعلوم عطف على تميز كجذب
العائد وجواب لما خطب لا وفي بعض النسخ تعلق بدون الواو فهو جواب لما وبلا يميز
نسبة فخطب والباء في ذلك سببية والاشارة بذلك الى التميز تأكيد وتقدير لما فهم ما قبله
اذ لما تفيد سببية مدخول الجواب اذ التقدير ان لما ذكر الحقيقة بالحد ووصفها بتميزه واذ تميز
تعلق العلم واذ تعلق العلم بخطب بذلك والمراد ذكر الله تعالى ذلك تعليم العباد كما صرح
الشيخان في تفسير البسمله لا ذكر العباد لكن لما كان مقولا على السنة العباد كما صرح ايضا
حسن قوله خطب فان تعالى مخاطب في تلك المرتبة فلا اشكال صلا والتميز التام هو المقصود
للمخاطب وان لم يكن برائي من المتكلم كما في خطاب الاعلى اذ الشعوب التي اجريت عليه بعد احضاره باسمه
العلمي لا اوجبت له اكل تميزه وان ظهر من حيث تبدل خفاء الغيبة بكلاء المحصور استدل
صيغة الخطاب لكن هذا الاستعمال حقيقة او مجاز والظاهر ان مجاز فان الخطاب وان لم يرتبط
الا لا اسلوع المشاهدة والعيان كونه من شرطه فخطابه يكون صالحا للمشاهدة والعيان وكلام
في انه تعالى مخاطب حقيقة بوالكلام في استعمال اللفظ الموضوع للخطاب في خطاب تعالى في دعائه
وتضرعه فكونه مجازا هو الظاهر لكونه غير مرئي لنا في هذه الدنيا فلا اشكال بان يلزم منه ان لا يخاطب
الاعلى حقيقة ولا من خارج الدار من في داخلها فان المشاهدة منها من شأنه وان لم يشاهد في
بخلها سببية وتعالى فان هذه الدار ليس من شأنه المشاهدة وهذا سر حديث الاحسان ان
تعبده كانه تراه فان لم تكن تراه فانه يراك **قوله** اي يامر هذا شأنه غير حقيقة البعد
سببي اي لما كان صيغة الخطاب باعتبار تميزه بتلك الصفات وتعلق العلم بذلك التميز كان
تعلق العباد بمنزلة تعليقه بالذات التميز بها فكانه قيل يا من اتصف بتلك الاوصاف
وتميز بها عن سائر الذوات تخصك بالعبادة فهذا اشار الى المذكور من الانصاف بالاصطلاح
المذكورة شأنه بسكون المهمة او بقلبها الفاعل حال وامره قال قدس سره حاصل ما ذكر انه
لو قيل اياه نعبده واياه نستعين كما يقتضيه السياق ظاهر الم يكن فيه دلالة على ان العباد له
والاستعانة به لا جلا انصاف بتلك الاوصاف المجردة عليه وتميزها عن غيره لان ذلك الضمير

راجع الى ذاته بمقتضى وضعه وليس فيه ملاحظة لا وصادف وان اتصف بها فالحكم متعلق بذاته
تعالى ولا يفهم من سببية عرفه واذ قيل اياه بدل اياه فقد نزل الغائب بواسطة اوصافه
المذكورة التي اوجبت تميزه واكتشاف حتى صار كأنه تبدل خفاء غيبته بكلاء محصوره منزلة
المخاطب في التميز والظهور ثم اطلق عليه ما هو موضوع للمخاطب في اطلاقه عليه ملاحظة تلك
الاوصاف فصار الحكم مرتبا على الوصف المناسب كانه قيل اياه الموصوف المتميز بهذه الاوصاف
تخصك بالعبادة والاستعانة فيهم عرفه ان العادة والاستعانة لتمييزه بتلك الاوصاف ونظير ذلك
هنا الاسم الاشارة الى قوله اولئك على هدى من ربهم الآية فاشارة الى ان الخطاب بطريق مباشر
بخلها الغيبة فلذا قال ليكون ادل ان حاصل ان الخطاب يدل عرفه وان لم يدل وضعه على ان العباد
والاستعانة لتمييزه بتلك الصفات واما الغائب فلا يدل على ذلك لانه لا عرفه فلا اشكال ان الضمير
كلما تدل على الذات دون انصاف بالصفات وان فهم من المقام فلا دل الخطاب على ذلك عرفه غير المنص
عنه باسم الاشارة الذي يدل على الذات الماخوذة مع الصفات لكن اراد به الصفات بل الانصاف بها
هذان اراد بدلالة العرف دلالة على ذلك لتقدم ذكره في دعائه ان تلك الدلالة داخل في مفهوم ضمير
الخطاب عرفه دون ضمير الغائب تحكم وان اراد بها مطلقا فلا دلالة عليها لا في صورة الخطاب ولا في
الغيبة واشعار العبدية قد حصل ما سبق ولذا قال فضلا عن ان يعبد ليكون دليلا له وان شاء بقا
ان لا يبين سبب صحة الخطاب وهو التميز المذكور حاول تصوير المعنى الذي استفيد من الفخري قوله
تخصك بالعبادة اي يجعلك متمسكا بالعبادة والاستعانة عن غيرك لا نعبده ولا نستعين غيرك غلظ
ان الباء داخل في المقصور وهذا اكثر استعمالا وان كان دخوله في المقصور عليه كثير عند العرب وهو
ان الاختصاص والتخصيص والمقصود بحسب مفهومه الاصل يقتضي دخول الباء في المقصور عليه
في استعمال العرب اذ هو عبارة عن التعلق الخاص كما صرحوا به ومقتضاه ان يكون المتصف به مفعولا
بلا واسطة الحرف ومتعلقة بمفعولا بواسطة وقد تحقق الاستعمال نحو اختص الجود بزيد كما استعمله
صاحب الكشف ولا شك ان استعمال مثل روايته في اللغة كما نص عليه النحويين التفتا في فثبت ان
الاصول دخولها على المقصور عليه قد دخول على المقصور باحد الطريقين المذكورين ولعل الاكتفاء ببيان
دخول اياه على المقصور في مشاهير اللغة كالاساس والجوهرى بناء على أشهر بقرتها وكتب اللغة مشحونة
بالجاز فعدم ذكرهم دخولها على المقصور عليه لا يقتضي ان لا يكون عربيا اذ اقتضاه القاعلة مع استعمال
التفتا كاف في شجوة عند العرب الا ان الاكثر استعمال دخولها على المقصور اذ مادة التخصيص
في معنى التميز فان تخصيص الشيء بالشيء الاخر في تمييز الاخر به كما اعترف به قدس سره في حاشية
في حل قوله تخصك بالعبادة اي تميزك ونفردك من بين الموجهين ليكون العبادة مقصورة عليه
وكذا قوله واختص المندوب بواي ميز المندوب عن المندوبين بواي فكونوا المندوبين بالندوب
وكذا قوله يختص برحمتي من يشاء بالجل والتخصيص شيئا اخر في تمييز الاخر به فاما ان يجعل

حي زامن التمييز مشهور في العرف حتى صار كالحقيقة فيه واما ان يجعل من باب التقديم في حفظ
المعنيين وتكون الباء المذكورة صلة المضمين وبقدر المضمين فيه فيقال في شخصك بالعبادة مثلا
فيميزك بها مخصصا بالاكلام وهذا هو المشهور المتداول بين العلماء وبعض ارباب الجواشي تبعا
لغيره تحت قبيل الجردوي وخلاف الفخوي ثم انه ادرج لفظ شخصك لانه يراه في لغة التقديم وهي افادة
القصر اشارته الى رد ابن الحاجب وابن الاثير حيث قال في المثل السائر ان التقديم في اياك
نجد وياك ستعين لمراعاة حسن النظم السجعي الذي هو حرف النون لا للاختصاص وابن الحاجب
ذهب الى ان التقديم في نحو الله احمد وياك نجد للاهتمام ولا دليل على كونه محصورا في المطلق والقصر هنا
حقيقي اذ لا معنى انه يكون لرد خطأ المخاطب اذ قصر القلب والافراد والتعيين في القصر الاضافي
دون الحقيقي صرح به في المطلق في بحث متعلقات الفعل لكن قد اغرب ذلك المحشي حيث قال انه لا يجزى
في تقديم متعلقات الفعل عليه الا قصر الاضافي كما ينبغي عنه فلو قل المص وتقدم مفعوله ونحوه
عليه لرد الخطأ وان احتمل بناؤه على الاكثر انتهى وغايت لا يخفى فان القصر في اياك نجد وفي قوله
تعالى الا الى الله تحشرون حقيقي مع انه من باب تقديم المفعول ونحوه على الفعل ولا يتصور في رفع
الخطأ بل اخفا قوله ليكون اول الخ متعلق بخوطب وبيان للنكتة المرجحة للخطاب بعد التنبيه على
النكتة المصححة فلا اشكال بان الخطاب كونه جزءا معطلا لا سبق من مضمون الشرط فكيف يصح
تعطيل المعطل به بدون عطف وذلك ان نقول ان لبيان عليه العلة وجعل الادوية قد سبق بيانه
مع ماله وعليه قوله والترقي بدون اللام عطف على يكون كونه ما ولا بالمصدر بسبب المقدرة
فيكون من فوائد الخطاب ويؤيد ما في بعض النسخ للترقي بلام الجارة والعطف على الاختصاص
وان كان اقرب لفظا لكنه ابعد معني لما يرد عليه من اخراج صيغة التفضيل عن ظاهرها او من
التحمل البعيد الذي ارتكبه لكن الاول على تحصيله والثاني على حصولة وعن هذا عبر الاول
بعبقفة الاستقبال والثاني بالحدث اذ الترقي ليس كحاصل الخطاب كادلية الاختصاص بل لا
بالعكس لبيان بكسر العين وفتحها خطأ وهو مشاهدة العين ولذا ما اول هذا كاستنود والفظ
ان هذا الترقي بسبب ذكر الحقيقي بالجر وتوجه النفس الى الذات الحقيقي بالجر وكما جرى عليه
صفة من عظام الصفات ارزاد تيقنه واطمان به نفسه حتى انصرف الى اليه بشرا ثم من
عاسواه لتناهي وضوحه فكانه صار عيانا فيجده ويعبده كانه يراه كما ورد في الحديث الصحيح
اشرف الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه براك قوله والاستقبال من
الغيب الى الشهود عطف تفسير للترقي والبعوض تصدى للفرق بينها فقال والفرق ان الصفات
المذكورة من حيث دلالتها على الايات الاتفاقي والانفسي يفيد الترقي من البرهان الى العيان
ومن حيث كبر واحد منها يوجب تعقله تعالى بوجه تمييز عما عده حتى يصير كالحاضر المشاهد
يفيد الانتقال الى الحضور اي الى مرتبة كالشهود بسبب كونه حاضرا القلب بحيث كانه يراه

ليقتن بانه تعالى يراه فيراقبه مراقبة العبد لولاه المجازي او مراقبة الرعايا لذلك المجازي والفظ ان
كلام المص بالنسبة الى السالكين واما بالنسبة الى العارفين الواصلين فلا انتقال ولا الترتي كيف لا
قل بعضهم ما رأيت شيئا الا رأيت الله معه ولم يرض به بعض اخر فقال ما رأيت شيئا الا رأيت الله
قبله حتى قيل ان قوله تعالى حكاية عن نبينا ام اذ تقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا حسن موافقا
من قوله تعالى حكاية عن موسى ام قال كلا ان معي ربي سيهدين اللهم الا ان يقال ان المراد مطلق
الترقي سواء كان اصل الترتي او دوام الترتي والجمع بين الحقيقة والمجاز يصح على مذهب المص
على انه من عموم المجاز فلا نزاع في جواز قوله وكان المعلوم جملة ابتدائية مسوقة لبيان ان الترتي
والانتقال المذكورين مؤديان الى هذه الحالة فلذلك صارت سببين للخطاب على سبيل المشاهدة
واما جعله عطف على الترتي بحسب المعنى اي وتصيرورة المعلوم كالمعاني لا تكلف ولا باعث له وفي
بعض النسخ فكان بالفاء وهذا يؤيد ما ذكرناه قوله بني اول الكلام جملة مستأنفة ببيانها فلذا اختير
الفصل في غير جملة مستقلة لبيان نكتة الانتقال من الغيب الى الخطاب على مذهب علماء الباطن بعد
بيانها على مسلك علماء الظاهر ولذا فصلها عما قبلها بغيرها على شرافة هذه النكتة كانه ليست من جنس
ما قبلها انتهى ولا يخفى ما فيه اذ الظاهر ان جواب سؤال كانه قيل لم اختير ولا التعبير بالغائب ثم بالخطاب
حتى احتيج الى القول بالترقي في هذا المسلك او لا مسلك للخطاب فاجاب بما ترى قوله حال العارف
اي العارف بالله وصفاته وسائر ما يجب معرفته على المكلف ومعنى من هو مصدر المعرفة بجده جدا الا
ان يقيد المعرفة بقيد بيان سبب المقام ويؤيد ما ذكرناه ان المص لم يذكر الايات بالشرح بل اكتفى
بالاستدلال بضايعة على عظم الخ لا على وجوده ووجده بنبه قوله من الذكر اي الله تعالى المستفاد من
الجملة والفكر والتأمل في احوال الاتفاقي والانفسي جسا امكن وان لم يقدر على ترتيب مقدمات
موصلة الى مطالب عالية حتى قيل من رأى امرأ عجيبا فقال سبحان الله فقد دخلت زهرة النافوس
وجمل المستقلين وهذا مستفاد من رب العالمين والتأمل في اسمائه والنظر في الآيات المستفاد
من الرحمن الرحيم اذ المراد بالاسماء الاسم الذي يؤخذ من صفاته دون الاسم العلمي المأخوذ من
قائه قد مر توضيحه نقلنا من المواقف واستفادة النظر في الآيات باعتبار النظر بعين الاعتبار ثم
الفرق بين الآيات والاتفاقي والانفسي اعتبارا اذ لا يخلو آيات عن كونها الآداب والاستدلال
بضايعة مستفاد من رب العالمين ايضا اخره لمذخلة الرحمن الرحيم ايضا وقيل مستفاد من
مالك يوم الدين وعلم مراده بملاحظة يوم الدين وما فيه من الامور العظام التي يتجبر دونها
في يتفحص حسن هذا الكلام كمن استدل من الاستدلال بضايعة الاستدلال بمشاهدة الآثار الدالة
على عظم شأن صانع القهار قوله ويا هو من بهر معنى قلب والسلطان الولاية والقدرة وقد
يجي بمعنى الحجة ولا تسبب هنا قوله ومن عادة العرب ان يعدل عن قول الكشاف هذا يسمى
الاستفاد في علم البيان لوجوه اما اوله فلان كلامه خاص بالاتفات وهذا عام له ولغيره يستفاد

واما ثانيا فلان التعبير بعبارة العرب اولى من التعبير بعلماء البيان اذ ظاهرهم غير عام لجميع العرب
العرب وان اعتدوا هذه التفتت لاني انا اريد بالبيان ما يعبر العلوم الثلاثة على ما هو اصطلاح
في مواضع كثيرة انتهى اذ العلوم العربية غير منحصر في العلوم الثلاثة بل لا يبعد ان يقال انه
لا يختص بالعلوم بل هو في محاوراتهم كما ورون باقائين الكلام في ايراد المرام واما ثانيا فلان
كلام المصنف مشعر بالبحر كما هو الامر كذلك اذ البلاغة والفصاحة مختصان بلسان العرب فعلم
منه ان المراد بالعرب هنا ما يقابل البحر لا مقابل الاغراب اذ اهل البادية وهم المراد بالاغراب لهم
او لاكثرهم فصاحة وبلاغة واعتبارات لطيفة بحسب السليقة **قوله** التفنن اي ايراد
الكلام بالافانين اي الاساليب يقال تفنن الرجل في حديثه اذا جاء بالافانين اي الاساليب
اي التفنن بالاعتماد والاعتماد على ما هو في موضع الاخر وبالموصولات واسماء الاشياء
والاخبارية والاشائية والمضارع وافراد الكلام وتركيبه وغير ذلك ما يكون به الكلام
مطابق لمقتضى الحال وان كان مخالفا لظاهر الحال **قوله** والعدول من اسلوب الى من قبيل عطف الخاص
على العام ان حمل العدول على ظاهره وهو الانتقال من ذلك الاسلوب بعد العمل به الى اسلوب آخر في
النكتة في التنبيه على ان ذلك العدول لكونه متكاثر الفوائد ومتناثر الفوائد كما ان امر اخر غير التفنن
المذكور واعلم انه بلاغة او عطف تفسير ان حمل العدول على خلاف ظاهره وهو اختيار اسلوب من
الاساليب باعتبار مطلقته لا باعتبار المناسبات مطلقا واليه مال بعض المحققين نظرا الى اشد
مناسبة بالمقام لكن يرد عليه ان الحاجة الى تطوير الكلام فلم لم يصرح في اول الامر بالمرام كما فعله
صاحب الكشف والقول بان ايراد الاجمال ثم التفصيل فانه وقع في النفس ضعيف فانه لا حاجة
اليه في مثل هذا المقام ثم حاول توضيح ذلك العدول وتفصيل فقال فيعدول من الخطاب الى بعضهم
حمل هذا على التفسير ايضا واعتراض عليه بان اخفى ان الفاء ظنة التفصيل ولو لا تفسير
الآتي بالواو كافي في قوله والعدول الى فانه تفسير على زعمه على ان مجي الفاء للتفسير ليس بشائع
ولما كان اعتراضه على كون الفاء تفسيريا وانت تعلم حال سقط اشكال لكن تفصيله صريح في استيعابه
الاقسام الستة للاتفات فانه فصل اربع صور للاتفات من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى الكلام
وبالعكس وهو الاتفات من الغيبة الى الخطاب ومن الكلام الى الغيبة ثم ذكر مثالها فان الآية الاولى
مثال الاتفات من الخطاب الى الغيبة والاية الثانية مثال الاتفات من الغيبة الى الكلام وفي البيت
ايضا كذلك فمن الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات والقياس بمت بالخطاب كالاية الاولى وايضا
فمن الغيبة الى الكلام كما في والقياس جاءه ولما لم يكن لا يرد المثالين للصورتين والسكوت عن
البواقى وجه قال بعض المحققين انما اورد البيت باعتبار اشتمال الاتفات من الكلام الى الخطاب في
ليكنه والقياس لئلا يوهن مذهب السكاكي والظان مذهب صاحب الكشف وهذا ايضا حيث قال
وقد التفت امر القيس ثلث التفتات في ثلثة ابيات فعلم ان مذهب السكاكي موافق لمذهب الظن

ان المصنف رضي عن في تحقيق الامثلة الثلاثة للصور الثلاثة الاولان من الاتفات مطلقا والثاني عند
السكاكي وفيه خدشة جدا **قوله** وانه الذي ارسل الرياح الرباح ثمانية كما روى عن ابن عمر رضي الله عنه
فتشير سبحانه ان الصبا تشير السحاب والشمال تجعد والجنوب تدبر والربور شرقا انتهى كذا
قال المصنف في سورة الاعراف فعلى هذا المراد بالرياح الصبا والجمع باعتبار افراده فسقناه من السوق
الى بلد ميت لا حياء او بسبقية فاجيبنا به الارض بالمطر النازل منه وذكر السحاب كذكره او
فانه سبب السبب او الصبا ثم مطر بعد موتها بعد يسرها والعدول فيها من الغيبة الى ما هو
ادخل في الاختصاص فايها من مزيد الصنع كذلك المنشور اي مثل احياء الموتى لشور الاموات
في صفة المقدورية اذ ليس بينهما الاحتمال اختلاف المادة في القيس عليه وذلك لا مدخل فيها وقيل
في كيفية احياء فانه تعالى يرسل ماء من تحت العرش تنبت منه اجساد الخلق وقيل في تفسير قوله
يوم ينادي المناد اسر افير او جبرئيل فيقول ايها العظام البالية والواصل المتقطعة واللحوم
المتفرقة والشعور المتفرقة ان اسر يا مكن ان تجتمع لفصل القضاء **قوله** المص واهم القيس هذا هو
ابن عباس بالنون قبل السين المهمل بين يونس بن امر القيس وقد على النبي ام فاسلم وشهد
فتح البحر باليمن ثم حضر الكنديين حين ارتدوا ولم يكن فيهم بل ثبت على اسلامه وسكن الكوفة
ومعنى امرى القيس رجل المشقة لان القيس في اللغة الشدة والمسموع جماعة والمراد ما ذكر
تطاؤل تلكم بالاعتماد من البحر المتقارب **قوله** وايضا صير منصوب بفصل الى ان ايا اسم مبهم
يكفي به عن المنصوب وجعلت الباء في اياي والكاف في اياك والهاء في اياه بيا للمقصود نقل عن
الحق التفاتنا لاني انا قال ان المحققين كالتحليل وسيبويه والاحتشاش والمجازي وابي علي وغيرهم
ان ايا مشتركة بين التكلم والخطاب والغيبة فكان معناه الرجوع اليه المتقدم لا المقدم
بل ما صدق عليه كافي المرفوع للغائب او الخطاب او المتكلم انتهى واراد ايا بالاشارة الى الاشياء
المعنوية كاشتراك الحيوان بين الفرس والانسان لا ذكرنا ان ايا اسم مبهم بجهال واللواحق
حروف فيتناول الى متكلم ومخاطب وغائب بتلك اللواحق كنوع الصلوة بالاضافة الى محلها على
انواع فانه في الصلوة من الله الرحمة لكن لفظ المتقدم في قول الائمة فكان معناه الرجوع
اليه المتقدم لا يعرف له وجه اذ ظاهره ينظم في صورة تحققة في ضمن الغائب بل حقوق الرها ولا
كان معناه مستقلا في نفسه بسبب انه مبهم يعني به عن المنصوب كان اسما لمفظة ذوا او فوق
والتعبير بالتكلم ونحوه لبيان المقصود لا دخاله مفهومة والا لكان حرفا في الكلام في انه
مضمربحبال والمضمر ما وضع للتكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره فتعريفه غير صادق على ما يكون
غير موضوع للتكلم واخويه بل لا يصدق عليه تعريف المعرفة فضلا عن تعريف المضمر او المفعول
لشيء بعيد بالاشخص من التكلم ونحوه لكنها موضوعة له بالوضع النوعي كما يجب على الاشكال
بالعرف باللام والنداء والاضافة فيندفع المحذوران معا ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف

فمنه في حكاية حال الماضي والمعنى
فانما في حكاية حال الماضي والمعنى
فانما في حكاية حال الماضي والمعنى
فانما في حكاية حال الماضي والمعنى

لا اسم ظاهر في ذهاب اليه التذلل والسعي في
والاعراض مضمرات اضعف اليها اياك
بمعنى نفسك في النحر التفاتنا لاني
بعضهم ان المضمرات موضوعة لبيان معنية
من حيث انها معنية باعتبار امر على
في اختيار صاحب المواقف ورايا
على ذلك المذهب ليس كذلك

محم
 تلك العواحق بعقد النطق بالعبادة
 ما يعتد عليه كالدعاء وهي عاد البيت
 الا ان يقال المراد بعبادته ما كان على
 معانيها حال الاتصال بغيره وضرب
 وضرب فيندفع منع ملبس

ولا يرد هذا على القول بان الكاف واخوه ضاروا يا محمد لكن يرد عليه انه منع تعذر النطق به فغرة
 حين فصلت عن العوامل ولا يرد ذلك الاشكال على القول بان الضمير هو الجميع وهو قول الكوفيين
 لكنهم اعترضوا عليه بان لا يعرف اسم ضمير اخره فيقال اياه واياها ما يكم الى غير هذا واعلم ان هذا
 المص ورضي بالاول لان التكليف الذي ارتكبه فيه لا ينافي في كلامهم كما اشرنا اليه قوله اياه وايا
 الشواب اي فليخ نفسه عن التعرض للشواب وليخ الشواب عن التعرض للشواب جمع شابة
 كناية ودواب قوله والعبادة اي جنسها او الفرد الكامل منها والاول هو المجهول اذ فيه تنبيه على
 ان العبد ما لم يكن خاضعا له تعالى بقصى غاية الخضوع لم يكن عبدا ولا يصير حامدا **قوله** اقصى غاية الخضوع
 لما كان الخضوع حدودا ونهايات ولغظة الغاية شاملة لها باسرها ولم تختص بالقصى الحدود اضاف
 اقصى اليها تنصيفا للمقصود فلا حاجة الى جعل الاضافة بيانية بل لا وجود له فان الجدران غايات وحدود
 للبساتين مع ان الجدران غاية ايضا وايضا الرأس غاية للسكة ولا ايضا نهاية الخضوع للجن والانس
 والخضوع الاخبات ومنه الخشعة للرملة المنطاة منه ولذلك يقال الخشوع بالجوارح والخضوع للقلب
 كما ذكر المص في قوله تعالى وانها لكبيرة الا على الخاشعين فاختار الخضوع هنا للتبني على ان الخاشعين
 والنظر الى خضوع القلب لانه رئيس الاعضاء وملك الجسد فاذا خضع لربه وخاف من جلال شئع
 جميع اعضائه واستعمل الخضوع هنا في المعنى الاعمال الشاملة لخضوع الجوارح وانقياد القلب وتذلل
 وهذا التعريف غاية البراعة ونهاية الحسن والوجاهة حيث عم الفعل الجوارح القلب والترك
 ايضا اذا ترك القيام خوفا من المولى ومخالفة للهوى بعد تمكنه من فعل المستشري والعبودية ادنى
 منها وقيل العبادة فعل يرضى به الله تعالى والعبودية الرضا بما فعل الله تعالى كذا قال ابو السعود
 وفيه مخالفة لاذكر الامام من ان العبودية مع التنبية على ان اعمال الجوارح منوط صحتها على قصد
 القلب وتخفيف مع الوصول الى غاية المقصود وتخشعة مع التعظيم بالمرتبة العليا وغير ذلك
 من المزايا الاولى واما تعريف ابن الخطيب كذا الباب واختار الشريف في التعريفات وهو فعل
 المكلف على خلاف نفسه تعظيما لربه او عبارة عن الفعل الذي يؤدي به لغرض تعظيم الغير فساكت
 عن التنبية على هذه النكات وقاصر عن التعميم ظاهرا الى ترك المنكرات **قوله** ومنه طريق مقبدا
 اي مذل بالوطى **قوله** وثوب ذو عبادة اي ثوب معبد تفتن في البيان فذكر احدهما بالمشتق والاخر
 بجمد والمال واحد وفي بعض المحاشي على الكشاف ومنه اي ومن معنى العبادة يريد ان العبادة
 مشتقة على معنى القوة قال في المحرر يقال ناقة ذات عبدة اي قوة وشدة انتهى اي كمال العبادة
 عبارة عن اقصى غاية الخضوع كانت مشتقة على معنى القوة اما قوة العباد حتى وصل بها الى ملك
 الغاية او قوة في العبادة حيث وصلت الى تلك الغاية في الخضوع والمذلة واليه اشار صاحب
 حيث قال ومنه ثوب ذو عبادة اذا كان في غاية الصفاة وقوة النسيج ولو تعرض المص ايضا الى
 احسن بياننا وعلى سبيلنا ثم قيل الطريق الدليل الطريق المنقاد الغير المتأني والشوب ذو عبادة ملائنا

في شئ ما يجعل به ويطلق كلما جعل به انتهى ومعنى كون الطريق منقادا كون السلوك سهلا وكونها
 لقبول الاشياء اهلا قال الله تعالى هو الذي جعل لكم الارض ذلولاً لئلا يكون لفرط التدلل
 وهو معنى العبادة ومعنى انقياد الشوب وتذلل قبول كالنسيج وعدم ابله عنه كونه في غاية الرقة
 واللين والنظ ان اطلاق الانقياد وعدم الابل عليها بطريق الاستعانة قوله ولذلك اي وكونها
 اقصى غاية الخضوع لا تستعمل في الشئ الا في الخضوع لله تعالى اذ غاية التعظيم ونهاية التدلل لا
 يستحقها الا من له غاية الفضل والالهام وهو الله تعالى ذوالجلال والاکرام **قوله** والاستعانة
 طلب المعونة مطلقا سواء كان في جلب المنفعة او دفع المضرة والنصرة مختصة بدفع المضرة كما
 سيجري في المص في تفسير قوله تعالى ولا هم يشعرون ولذا اختير هنا الاستعانة على الاستعانة **قوله**
 بان اختير الاستعانة لرعاية الفواصل راجع الى اللفظ **قوله** وهي اما ضرورة اي لا بد منها ولولا ذلك
 لما حصل الفعل لاستيفاض او غير ضرورة اي وليس بلازم لكن مطلوبة ايضا لتيسير الفعل **قوله**
 والضرورة ما لا يتأتى ما لا يحصل الفعل دونه اي عند عدمه ووقت انتفاء كافتقار الفاعل الى قدرة
 الفاعل على ذلك الفعل الذي اراده وقصد وتصوره اي تصوره ذلك الفعل وادراكه ان توجه النفس الى
 المجهول المطلق محال بالبداهة وبالافتقار وحصوله كالمشاهدة والتقدم للتجار والقلم للكتاب
 ومادة كالحشيش والادوات للتجار والفرطاس والمداد للكتاب مثلا فعلم ان الاخيرين مختصان بالاشياء
 التي لها مواد يحتاج الى الالة فاما الاولان فعامان **قوله** وعند استجماعها يصح ان يوصف الرجل المكلف
 فذكر الرجل للتغليب ولان بعض الاحكام تختص به بالاستعانة فلهي اخص من القدرة اذ القدرة
 عبادة عن تمكن العبد من الفعل وحده فانه الاستعانة فلهي عبارة عن جميع القدرة والالات
 والسباب والاشراط ولا مانع من استعمال كل منهما في موضع الاخر وبمعنى الاخر عند ظهور المراد
 ويصح ان يكلف بالفعل اي بادائه فان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب فان نفس
 الوجوب يثبت بالسبب والاهلية كالمريض والمسافر فان الصوم في رمضان واجب عليها ولا
 تكليف عليها بالاداء ثم القدرة هنا القدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به الامور على اداء الامور به
 من غير جرح غالبا وهي شرط لا ذاك كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا **قوله** وغير الضرورة
 ما يتيسر به الفعل كالراحلة للسفر وما ثبت في كتب الاصول ان الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة
 الممكنة وكلامه رحمه تعالى يشعر بانها من قبيل القدرة الميسرة وهذا القسم لا يتوقف عليه التكليف
 وان وقع التكليف بسببه لكنه لا يتوقف عليه اذ يمكن بدونه **قوله** بيان للمعونة المطلوبة هذا على
 تقدير كون المراد بالاستعانة الاستعانة على اداء العبادة كما يفصح عن عبارة الكشاف حيث قال
 الاحسن ان مراد بالاستعانة به وبتوقيفه على اداء العبادة ويكون قوله اهدنا بيانا للمطلوب
 من المعونة فيحصل بين الكلام كمال الانتظام وفي كلام المص ايضا اشارة الى حيث قال او افرادا
 فانه بناء على كون المراد بالاستعانة في جميع المهمات فاداءها ما ذكرنا فان قوله لا يمكن استعين

بعد قوله نعيد دل على طلب الاعانة على العبادات التي نسيرها العارف نفسه وصار هذا بياناً
للمعونة المطلوبة واشتدت الملازمة بين الجمل الثلاث لكن هذا على تقدير كون المراد بالصرط
المستقيم الحق مطلقاً كما قال العابد وفقنا لكل حق وصواب في اداء العبادات والصلوات واما
اذا اريد به ملّة الاسلام فلم يكن الارتباط بتلك المثابة وعن هذا اختار المصنف كون المراد به
طريق الحق فعلى هذا الوجه المختار يكون اهدى في باب ولا حاجة الى التاويل الذي ارتكبه المصنف فيما
سبقه وبالجملة ان طلب المعونة اما في المهمات كلها او في اداء العبادات والمراد بالصرط المستقيم
اما طريق الحق اولى الاسلام فالاحتمالات اربعة واذا لوحظ كون المعونة ضرورة او غير
ضرورة يزداد الاحتمالات على اربعة فاذا اريد الاستعانة على اداء العبادات والصرط المستقيم
طريق الحق يحصل بين الكلام حسن الاتيان كما مر بياناً على التمام وهذا ما اختار المصنف وما عداه
من الاحتمالات المذكورة وان وجد الارتباط بين الجمل الثلاث في الجملة لكن ليس بهذه المرتبة
يعرف من كسليقة وان نظر الى مجرد الارتباط بين الجملتين والباقي نستعين اهدى لتحقيق الاشياء
التامة في بعض الاحتمالات المذكورة كذا الاحتمال المختار لكن الكلام في الانضباط بين الجمل الثلاث
والمراد بالبيان المعنى اللغوي لا في جواب سؤال مقدر فيكون استنباطاً معانياً كما اشار اليه بقوله
فكانه قال الحق قوله فكانه الفاء للتعليل الفاء ليس بذكر في عبارة الكشف وهو الاولى وايضا
عبارة فيل كما في الكشف حسن من لفظ كمال وعبارة كان في غاية الحسن في المقال وعرضه بيان
مناسبة هذا الكلام بما قبله في جواب سؤال نشأ منه لبيان اختيار الفصل على الوصل فان هذا
انشاء وما قبله خبر فلا يخطر بالبال عطف هذا المقال حتى يتصدى لبيان وجه تركه واختيار فصل
نعم اذا عطف الانشاء على الاخبار يطلب له وجه الصحة واما تركه فعلى اصله فلا يرام له النكتة قوله كيف
اعينكم اي باي شئ اعينكم فقالوا اعنا بالهداية اي الصراط المستقيم والحق القويم وهذا مراده
ولا يخفى ان ذلك نفس المعونة لا كيفيتها لكن لما كان الهداية على حال وصفه قرر الشيخ في السؤال
بالسؤال عن الحال واراد السؤال عما به المعونة كناية للبالغة وكون المراد المعونة في اداء العبادات
او في المهمات كلها لا يستلزم تعيين ما به المعونة حتى يستغنى عن استفساره والطلب عن كيفية
قوله او افراد الماهيات الحق الاعظم هذا ناظر الى قوله والمراد طلب المعونة في المهمات كلها كما ان
ان الاول ناظر الى قوله او في اداء العبادات على طريق البلف والنشر المشوش سأل العارف
اولا المعونة في المهمات كلها ثم طلب ما هو المقصود الاعظم من بين المهمات وهو معونة متعلقة
بالامور الدينية فقد بعد طلب الاعانة في كل امر ديني كان او دينيا من قبيل تخصيص بعد التعميم
ولا يشترط فيه العطف ولما كان كذلك فالارتباط بما قبله متحقق ايضا ومثل هذا يقال ان ابتداء
سؤال غير موطى بما قبله وكيف يرضى العاقل بان كلامه تعالى خال عن الارتباط والانضباط
وكثيرا ما تسع من الشيخين ان هذا الكلام مبين او مؤكداً لضميمة الكلام السابق ولا يرب

في تضمن العام الخاص وقيل انه توجيه لتخصيص الهداية بالطلب في مقام الجواب عن قوله كيف
اعينكم وليس ببيان لكونه من ذكر الخاضع بعد العام كذا في قولنا فظنوا على الصلوات والصلوات
الوسطى لان الطريقة المسلوكة فيه العطف بالواو وكون الهداية للصرط مقصودة واطلة فيما
قبله دخول اوليا لا يضر كونه طريقاً انتهى ولا يخفى عليك ان السؤال كيف اعينكم ملائم لكون اهدى
بياناً للمعونة المطلوبة لا لكونه افراد الماهيات المقصود كما هو الراجح من كلام المصنف وايضا اهدى يطلب
فلا جرم انه تخصيص بعد التعميم وكون العطف شرطاً مطلوب البيان وقد مرح المولى الفخاري
في تفسير الفاتحة بذلك حيث قال ومنها التبيين بالتحديد بعد التعميم على ان الثبات على الهداية
اهم الحاجة بل لا يجوز ان يستدل بهذا البيان على عدم الشرطية اذا افرد النص على ان خاص ما قبله
قوله والهداية دلالة بلطف اي ببر يصل بها العبد الى متغاه من حيث لا يعلمون وينال بها
منه من حيث لا يحتسبون قال المصنف في قوله تعالى انه لطيف بعباده الاية ببر بهم بصفوف
من البر لا يبلغها الا وهام قال شايخ المشكوة في شرح الاسماء الحسنى اللطيف اي البر بعباده
يوصل اليهم ما يتفخخون به في الدارين ويهيئ لهم ما يسعون الى المصالح من حيث لا يعلمون
ولا يحتسبون فهو من اسماء الافعال وقيل العام بالخفيات وقيل هو الخفي عن الادراك والمنان
هنا المعنى الاول ولهذا قال ولذلك تستعمل في الخير والبر هو التوسيع في الخير ولا يمتنع استعماله في كل منهما واما
كونه بمعنى الرفق المقابل للعنف وهو في صفة الاجسام مقابل للغلظة والكشافة فلما يتناسب بعض
ليانه في حل معنى لطف بل من اللطف السكوت عنه والدلالة بلطف اي الارشاد بالخير الى الخير
مطلق سواء كان فيها الاتصال او لا فان هذه العبارة ظاهرة بل نص في كونها مشتركة بالاشتراك
المعنوي والاشتراك اللفظي خلاف اللفظ وكون حقيقة في احد هما مجازية الاخرى خلاف الاصل
ايضا والمعاني التي ذكرها المصنف فيما سيجي يتحقق فيها الهداية بالمعنى المذكور ولا يرب في ان بعضها
معتبر فيه الاتصال وبعضها الاخر لا يعتبر الاتصال فلا وجه لخلاف في ان الاتصال معتبر فيها
اولا نعم الاختلاف في ان الهداية هل يعتبر فيها الاتصال ام لا شايخ كاسياني في البيان في اوائل
سورة البقرة لكن هذا التفسير يمكن تطبيقه على كلا المذهبين فلا وجه للتوقف في عموم قوله
ولذلك دليل على اي وكون العطف مأخوذاً في مفهومه وحقيقته تستعمل في الخير اي في الدلالة
الى الخير حقيقة لانه هو الموافق للطف كما عرفت قوله وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط صافنا
من ان لا ينكر الاستعمال مطلقاً بل ينكر على وجه الحقيقة قوله على الهدى اي على الاستعانة التكميلية
توضيحه ان نزل التضاد وهو شرع عظيم ونازل الجسيم منزلة الخير الجسيم بواسطه الهدى فاستعمل
الهداية الموضوع للذلال الى الخير في السوق الى الشر الذي هو الجسيم كقولهم فهدوهم فهدوهم جذا الهم
والاستعانة التكميلية غير متعارفة في مثل هذا فانه كما عرفت ان التضاد نزل منزلة التناسب
والتكميلية التكميلية في الهيئة واذا كان استعمالها في مثل هذا الكلام مجازاً فلا ينقص به وباشاً

قول ومنه الهدية فلهذا بقوله ومنه لانه مغاير له بحسب اللفظ والمعنى لان الفعل الاول هدى والفعل
من الاعطاء هدى تقول اهديت الهدية الا انه يشترك في اصل المعنى والمادة اما المادة فقط واما
في اصل المعنى فلانها تدل بلطف على محبة المهدى للمهدي ولا نهانها تقدم امام الحاجة في الغالب
كما تقدم المهادى للمهدي وبهذه المناسبة سميت التحسيف هدية قوله وهواد الوحش لمقدمتها
تقدمها سائر الوحش كتقدم المهادى للمهدي ولا نهانها كالدال لما خلفها على ما والكلاب ومناسبتها
اقرب من مناسبة الهدى لفظا ومعنى ولو قدمه كان اولى قيل الهوادى جمع هادى وهو العنق
واول القطيع من الظباء ونحوها لكن هذا لا يلزم كلام المص ولا يكون شرعا قوله لمقدمتها بكسر الدال
بمعنى المتقدمة وفتح الدال غير فصيح كما بين في مقدمة الجحش ونحوها قوله والفعل منه أى من الهدية
والتمذكير اذا التاء ليست متمحضة في التانيث وانما تعرض له مع ظهوره ثم يبدل ما بعده واما الفعل
من الهدية فاهدى من باب الافعال ولم يتعرض له اذ ذكرها استطراد واما الفعل من هوادى الوحش
فهدى ايضا لكن لا يتعلق بالعرض بعبارة ما عرفت قوله والاصل ان يعدى أى الى المفعول الثاني
ولشهادة الاستعمال لم يقيد واما المفعول الاول فيتعدى بنفسه اتفاقا واستعمالا قوله باللام
او الى اما تعديته بالى لضمته معنى الانتهاء واما باللام فللدلالة على ان المشتري غاية الهدية ولا غنى
كثيره مثل قوله تعالى وسخر الشمس والقمر كل يجري الى اجل مسمى وفي موضع اخر لاجل مسمى
ما ذكرناه قوله فعمل أى اذا كان الاصل ذلك فعومل في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم معاملة
اختاره في قوله تعالى واختار موسى قوم سبعين رجلا على الخذف والابصال هذا مختار الكشاف
وتبع المص فان الشيخين استدلا على ذلك بقوله تعالى ان هذا القرآن يهدى للتي هي اقوم
وقوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم فان الهدية اذا استعملت باحدهما علم ان استعماله
بدونها من قبيل الخذف والابصال وللقائل بان يعدى بنفسه ان يقول معارضة ان الحمل
على الخذف والابصال ليس باولى من ان اللام والى ثلثتان فيما استعمل بهما ولا يخفى عليك
ان الهدية يعتبر فيها معنى الانتهاء ويعدى بالى ويتضمن ان المشتري غاية الهدية فيعدي
باللام كما عرفت ويتضمن معنى الاعلام والتعريف فيتعدى بنفسه وكثيرا ما سمع الشيخين يقولان
ان الفصل الفلافى تعدى بنفسه لضمته معنى فعل اخر يتعدى بنفسه والهدية حاوية المعنى الثلاثة
فيحسن فيها الاحتمالات الثلاثة فمن انكر تعديته بنفسه لم يعتبر معنى التعريف بخصوص بل مع
الانتهاء والغاية ومن انبهر بالاحتفاظ معنى الارادة والاعلام بخصوص دون الانتهاء والغاية
وعدم الملاحظة لا يقتضى الانتفاء وهذا لا يخرج احق بالاختيار والاعتناء وبهذا نحل ما خطر بالبال
من ان الفعل الواحد كيف يكون متعديا بنفسه مخدرا بحرف الجر مع انها متفادان اذ الوجهان
يعتبرهما الاعتباران وهكذا في كل فعل جرى فيه الامثلة وبعضهم حاول التلقيق وقال انها تعدي
بنفسها وباللام وبالى ومعناها على الاول الاتصال ولذا لا يسند الا الى الله تعالى وعلى الثاني ارادة

الطريق فيسندارة الى القرآن ومارة اخرى الى البنى عليه السلام ولا يخفى ان الاول منتقضى بقوله
تعالى واما ثمود فهديناهم والثاني بقوله تعالى ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وتقديره
الى الاول الام خلاف الاصل مع ان المص حمل هذه الآية على ارادة الطريق كما سيجي قريبا وكذا
حمل الكلام في المقامين على المحصر بحسب الاستعمال الاغلب بعيد عن السند فان في اليا عث
اذ لا بحث الى ادعاء المحصر ذلك مع الاستعمال في غير ذلك ثم الحمل على الاستعمال الاغلب وايضا هذا
لا يكون توجيها لكلام الشيخين فانها يمكن ان تعديتها بنفسها وكحلان على الخذف والابصال فيما
استعمل بدونها فيكون شرعا لا يطابق المشروح والعلل لا يهتدون في حل الهدية اى بيان اخرى
واكثر ما يؤمن فيه قليل الجردى وخلاف الفحوى قوله وهدية الله تعالى متنوعة النواع لا يحصرها
ظاهر ان النواع هداية تعالى غير منطبقة وغير متناهية كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
ولا عرفه مطلق الهدية كما هو اظهرهم في محاورهم تصدى لبيان هداية الله تعالى ويدل على اطلاقها
قوله ومنه الهدية والاظهار في موضع الاضمار قرينة عليه والمراد به هداية الله تعالى الدلالة بلطف
على ان نوع من التعريف السابق فلا يصال وعدمه ليسا بمعبرين فيها ايضا وقيل المراد بكونها هداية الله تعالى
انها بخلافه واحسان فلا ينافي اسناده الى غيره مثل قوله تعالى وجعلناهم امة يهدون بامرنا الآية وقد قال
اولا ان الدلالة السابقة اعم من هذه فزاده ما ذكرنا من ان هدايته نوع من التعريف السابق وموافقا
مع قيد الاضاف الى الله تعالى اصل الاحصاء ان الى سبب اذا بلغ عقدا متعينا من عقود الاعداد ووضوح
حصاة ليحفظ بها فاصلة العددا للاحصاء فاستعمل لمطلق العدد والمعنى لا يحصره عدد ولا يطبق احد
النوعها فضلا عن افرادها فهي غير متناهية نوعا فضلا عن فرد والتفسير بان لا يحصى افرادها الجزئية
احد بعيدا ذيل الفصحى كلام المص وخلافه الواقع ايضا اذ افراد الجزئية للنوع الواحد منها
غير متناهية فلا يحسن ان يقال ان الافراد الجزئية لمجموع النواع الهدية غير متناهية فانه لا يبرهن
منه ان افراد كل نوع منها غير متناهية وجكونها غير متناهية ان ما دخل تحت الوجود وان وجب
كونها متناهية لكن الامور العددية التي لها دخل في وجودها ليست كذلك اذ لا استحقاق في ان يكون
لشيء موانع غير متناهية فارفع تلك الموانع التي لا تتناهي اعني بقائها على العدم مع امكان وجودها
في نفسها في كل ان من انات الهدية النواع من الهدية غير متناهية بالبداهة حقيقة لا ادعاء
كذا قرر بعض المتأخرين في حل كون نعم الله تعالى غير متناهية النواع باليقين وكذلك ان تقول ان
النوع الهدية غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد او المراد بيان كثرتها بحيث لا يكاد ان تضبط
بخلافها لانها غير متناهية عن اخرها لكن خلاف العبارة ونحوها الى العناية وشار البعض الى بيان
كونها غير متناهية بقوله نعم انعمها على الانسان وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها انتهى وفيه ما لا
يخفى قوله لكنها تحصر حصرا استقنائيا اى ينحصر متحقق الوقوع منها في اجناس مرتبة يندرج
تحت كل جنس انواع كثيرة كما يفهم من تقدير المص ثم المراد بالترتيب الزمانى وسيوضح في موضعه

فالهداية جنس جيد تحت اجناس قريبة قول الاول اضافة القوى الى الامكان اول لانها وان كانت
مؤخرة عن نصب الدلائل ذاتا وفي نفس الامر لكن ليس الكلام فيه من حيث ذاته وانما الكلام من
حيث الهداية والدلائل فهي مقدمة فان صرف القوى مالم يتحقق لا يمكن الاستدلال بالدلائل
المنصوبة انفسية او افاقية قبل افاقية ليست هداية الظاهر من مقدمات الهداية
وما يتوقف عليه الهداية فلا ينبغي عدم من الهداية اي المقسم لا يتناول كيف يعدل قسما
واجناسه والجواب بان نفس اضافة القوى ليست هداية اي دلالة بلطف بل هي سبب
للهداية فلا يرد انها من مقدمات الهداية لا ضعيف بل الجواب ان اضافة القوى من افراد
الهداية بلطف اذ العقل الذي من جملة القوى دليل من الادلة كما مر جوابه قال في تفسير قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا العقل هو رسول الله الى الخلق بل هو الرسول الذي لولاه
لما تقررت رسالة احد من الرسول فالعقل هو الرسول الاعلى انتهى فاذا كان رسولا ودليلا
كان افاضته كنصب الدلائل فلا جرم ان دلالة بلطف كما ان نصب الدليل وارسال الرسل كذلك فتسلم
الثاني دون الاول فهو مالا يحول وعده سائر القوى من الهداية تغليب او ان القوى باعتبار
انها من الايات الانفسية التي دلت على قدرة مبدعها وعلم صانعها ووجدت خالقها من الهداية
المذكورة فلا يحتاج الى التغليب ويضاهي البسبب قوله تعالى سخرهم اياتنا في الافاق وهذا انفسهم الاية
صريح في الايات الانفسية كالآيات الافاقية والانكار مكابرة وكونها موقوفة عليها سائر الهداية
وسببها لا يضره ولا م كذلك فيما بقي كما ستعرف قوله التي بها يتمكن المراد من الاهتداء الى الصالحه سواء
كان مهتديا اليها او لا اذ يتمكن اي القدرة مكتنة او ميسرة لا يقتضي الحصول فعلم عموم الهداية
المعرفة سابقا والمراد بالمصالح مصالح المعاش والمعاد والمراد بالقوة المعنى الموجود في الحيوان الذي
يمكن به ان يصدر عنه افعال وهو المراد هنا وقد يطلق على الامكان المقابل للفعل مجازا لانه اي
هذا الامكان سبب القدرة عليه قوله كالتقوى العقلية تمثيل للقوى المغاضة والمراد بالقوة
العقلية قوة النفس ينتقل بها من الضروريات الى النظريات وبعبارة اخرى هي القوة التي
يدرك بها النفس الامور الكلية وبها يمتاز الانسان عن سائر الحيوان ولذا قدمها واما الحواس
فتشترك بين الحيوانات وانما قال كالتقوى العقلية ولم يقل كالعقل تفركا لما هو المختار عندنا اذ
في مقالات كثيرة والمختار منها كونه قوة عقلية والحواس الباطنة قد مرها مع الاختلاف في وجودها
لقربها من القوى العقلية اذ نهاية درك الحواس هو بداية الادراك العقلي والتفصيل في التوضيح
والحواس الباطنة فما اشبه بعض المتكلمين والمصنفين من كتب الاصول شحونة ببيانها و
وتوضيحها والمشاعر الظاهرة واختار هنا المشاعر بتبنيها على ان الادراك بهذه الحواس يسمى شعورا
وحمل يسمى علما لافقيه اختلاف قوله والثاني نصب الدلائل الى النفس بنفسه هداية كما
ان الافاضة المذكورة بنفسها هداية وصحة قولنا ارشده وارهه الطريق بافاضته ونصب الدلائل

لا ينافي ذلك فان الباء في مثله بابه الطريق كقولنا اكرمته باعطاء الدينار وليس مثل قوله ادبته
بالضرب كما زعم فان الباء فيه لانه قوله الفارقة بين الحق والباطل شارة الى وجود كونها ماب الهداية
ولا يخفى ان المرتبة الاولى بهذا الوصف احق واخرى وان المراد بالدلائل الدلائل العقلية بقرينة الايات
والمقابلة افاقية وكونها فارقة بين الحق والباطل على اطلاق بلا نظر الى الشرع محل بحث لا سيما
على مسلك الاشاعرة والمصنفين كبارهم المختارة والتعميم الى الادلة الشرعية يدفع ذلك لكن يفوت
حسن المقابلة فالوجه حمل الكلام على الجزئية فيلزم في الاعتقادات اشارة الى المكان بحسب القوة
العقلية كما ان قوله والصلاح اي في الاعمال والاخلاق اشارة الى المكان بحسب القوة العقلية انتهى
ويظهر ضعف ما ذكرناه انما واليه اي الى المعنى الثاني فقط لا الى غيره اشارة بقوله تعالى وهديناك
النجد من اي طريق الخيرة والشر بنصب الدلائل الفارقة بينهما ويؤيده قول الامام ونظيره هذه الآية
قوله تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا وقد فسر المصنف هذه الآية بنصب الدلائل وانزال
الايات لكن المحذور من قوله اذ الهداية المذكورة يمكن ان يراد بها الدلائل بانزال الكتب وارسال الرسل
فيما يمكن ذلك اذ بعضها يتوقف على الشريعة كما هو ولا وصول اليه بخلاف الدلائل العقلية والنجد في الاصل المكان
المرتفع فاستعمل هنا الطريقين المذكورين وجه الشبه الموضوع حسا في المشبه به عقلا في المشبه
فانارة طريق الخيرة ليمسك بها والدلائل الى طريق الشر للتوقي عنها وبهذا الاعتبار عدم الدلائل
بلطف اذ فرق بين الشيء وبين طريقه فلا ينافي ما سبق من اختصاص الهداية بالخير حقيقة ولا
يحتاج الى ارتكاب المجاز ايضا واما محمود فهدينا هم المختار المصنف هنا كون هدايتهم بنصب الدلائل
العقلية فعدم من الثاني وتفسيره بقوله فهدينا هم الحق بنصب الحج وارسال الرسل احتمال
آخر وكثيرا ما يحتاج المصنف لبيان المعاني في موضع والوجه الاخر في موضع اخر فلا اشكال فيه
لكن المحذور محتمل لما ذكرناه على مسك المصنف في الايتين قوله واليه اي الى المعنى الثاني انتهى
الهداية فالهداية في الايتين عدم كونها بمعنى الايصال لا يضره فلا وجه لا قيل والمصنف تبع فيه
الترجيح والهداية فيه اي قوله وهدينا متعدي بنفسها وليست بمعنى الايصال بل بمعنى ^{الارادة}
انتهى والمصنف لم يثبت كونها متعدي بنفسها بل جعل الهداية في مثله على الحدف والايصال قوله وانزل
الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب الباء والطريقة كما مر بانه فنفس الارسال هداية
مخصوصة اخره لان الدليل العقلي مقدم على الدليل النقل اذ لولاه لاثبت الدليل النقل واعاد الهداية
تذكير المقصود لتتبع بعد من المقسم بخلاف الاولين قيل الظاهر ان المراد بالرسول ما يعي الملائكة
لتناول هذا الجنس من الهداية الانبياء عليهم السلام انتهى وهذا بناء على ان المراد بالرسول
ليس نسا باعثة الله تعالى بل المعنى القوي الشامل له والدلائل لا يخفى بوجه قوله وايضا عني
بقوله تعالى وجعلناهم ائمة الاية وهذا الجعل فعل الله تعالى وهو المراد بهداية تعالى اذ ارسل
الرسول الى الانبياء عبارة عن جعل المذكور لا الهداية المدلول عليه بقوله يهدون فانها فعل

الانبياء هم حقيقة اذ المراد ارادة الطريق وهي فعلهم كسبا واسناد الفعل الى الكاسب حقيقة
ولاحاجة الى التحمل الذي ارتكبه البعض ومارده بقوله ان هذا القرآن الالة اي انزال هذا
القرآن الذي هو هدى وشفاء لكل امراض وداو والعريضة عليها قوله انزال الكتب فانه لو لم
يكن هذا مرادنا اختل الارتباط والانتظام ولا يوجد بين الكلام التيام وايضا ليس بيان
انزال القرآن المجيد فقط بل بيان انزال الكتب السواء لقوله بارسال الرسل وانزال الكتب
بصيغة الجمع والالة الاولى ايضا عامة لجميع الانبياء وهم وكذا هنا وتخصيص القرآن لكونه مصدقا
لما بين يديه فذكره كذكره ولا حاجة الى ان يقال بان اسناد الهداية الى القرآن مجاز وفي الحقيقة
فعل الله تعالى فانه مع ما فيه من التكلف لا يلزم لقوله انزال الكتب وبالحمل القسم الثالث عبارة
عن ارسال الرسل وانزال الكتب وبما فعل الله بلا واسطة كاخواته وما ذكره في توضيحه واجب
التطبيق لانه لا قسم الاربعه بخلافه على نسق واحد قوله والرابع ان يكشف على قلوبهم السراير
اي الامور الخفية التي لا ينالها الحس ولا يقتني يدريته العقول ولا ينصب لها دليل على قلوبهم
التي محل العلم والمعرفة عند اكثر المتكلمين ويريدهم الاشياء كالتفسير لا قبل اذ المراد الارادة القلبية
والاشياء الغائبة بالمعنى الذي ذكرناه كما هي اي مطابقا لما في نفس الامر قوله بالوحي قال صاحب
التوضيح الوحي ظاهر وباطن اما الظاهر فتلثه اما الاول فثبت بلسان الملك فوقع في سمع
بعد علمه بالمنفعية بآية فاطمة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضعه لشارة الملك من غير
بيان بالكلام وبسمي خاطر الملك والثالث ما يبذل قلبه بالهام الله تعالى بان اراد بنور من عنده
انتهى وهذا الاخير مرادنا وقول المصنف ان يكشف على قلوبهم ويريدهم قرينة قوية عليه ولا شك
في حسن مقابلة بانزال الكتب والفظ عدم دخول القسم الثاني فلا يضر اذا استيعاب ليس
بمقصود ويمكن للاول والثاني بالاشياء الالهام والالهام هو القذف في القلب من غير
نظر واستدلال وقيل ما يخلق الله تعالى في قلبه يعاقل من العلم الضروري الداعي للعمل المرغوب اليه
كذا في الترمذي لم يقيده بالخبر لانه عام للشر اذا المراد الافهام والاعلام والاعلام للتعريف من افراد
الهداية واما الوسوسة فتعريفها وتخرج على فعله فافتقار وتقييد الالهام بالقضاء الخاضع عن
الوسوسة ضعيف قد عرفت ان الالهام من اقسام الوحي فالاولى العطف بالواو ولو اراد به
الهام الاولياء فهو ليس اسباب المعرفة لغير الانبياء وهم بحيث يكون حجة على الغير الا ان يراد
مطلق العلم والمنامات الصادقة وهي جزء من اجزاء النبوة فهي مختصة بالانبياء وهم بحيث يكون
حجة على الغير ومن الهداية بهذا المعنى كشف الحقائق بالاجتهاد الانبياء وهم كما هو المختار عند علماء
الاخبار لكن لم يتعرض لاختلاف فيه بين الائمة الابرار والاولياء لكنهم يجعلون به ولا يتجوزون
على غيرهم كما مر بيان قوله وايضا عني وانما قال في الموضوعين وايضا عني وفي الثاني واليه اشار لنتكته
لطيفة كانه تفنن في البيان او في الالة المذكورة في توضيحه الثاني ليس نصب الدلائل بمرجع فيها لمرادنا

بجمل ما ذكره في توضيح الثالث والرابع فان الارسال والانزال مصرحان في الثالث والكشف والارادة
كما صرح في الرابع قوله اولئك الذين هديهم الله فبهم يهتدون والمراد الهداية الاولى والمراد
بهديهم ما توافقوا عليه من التوحيد واصول الدين دون الفرع المختلف فيها سيما وتحقيقه
في سورة الانعام وهذا في المعنى الرابع والحمل على المعنى الثالث وان امكن كنه بعيدا في الانبياء المتقدمين
ذكرهم كلهم ليسوا بصاحب كتاب فلا يناسب ارادة المعنى الثالث قوله والذين جاهدوا فينا
اي في حقها وطلب مرضاتها في فرض اخر دينيا كان او اخر ولا يهتدون بهم سبل السيرة السنية
والوصول الى لقائنا اولئك الذين هديهم الله الى سبيل الخير وتسريدا لسلوكها والالة الاولى مختصة
بالانبياء وهم وهذه عامة لهم ولا وليا وهذا يقتضي كلام المصنف حيث قال وهذا قسم يختص بالانبياء
والاولياء ويجب ان يراد بالاولياء المؤمنين الكاملون اذ ارادة المولى المصطلح مشكل الالة الكريمة
عامة لكل مجاهدين من المؤمنين الكاملين ووجه كون المراد في هذه الالة القسم الرابع ان المتبادر
من هداية سبيل السيرة الى مرضاة كشف السرائر على قلوبهم وارشاد الاشياء كما هي والحمل على التبادر
واجب وايضا الهداية ترتب على المجاهدة فيفيد العلية والهداية المسببة عن الجهاد لا تكون الا
الكشف المذكور ومثل هذا من قبيل الخطايات لا يرام فيها اليقين بل الظن الغالب كاذب في ذلك
والتمحيق والتفحص فيه ليس من دأب ارباب اليقين قوله فالمطلوب الفاء جزائية اي اذا فعل
ما قررنا ان الهداية تنقسم الى اجناس من مرتبة واكثره حاصل للمجدين فالمطلوب هنا ما زيادة
ما منحوه على البناء للفعل والمراد بالموصول ما تحقق في الحامد الطالب ويتفاوت بحسب تفاوت
الحامدين في الاعمال والاخلاص في فكر يطلب زيادة ما ناله وانما قال ما منحوه اشار الى انه تفضل
وعطاء منه تعالى وان كان للكسب مدخل فيه قال قدس سره ان من خص الحمد به تعالى واجري
عليه تلك الصفات فهو مستحق كيف يطلب الهداية فالمطلوب الزيادة او الثبات او ثمة ذلك
من سعادة الدارين ثم ان حمل لفظ الهداية على الثبات كان مجازا وان حمل على الزيادة فان كان
مفهوم الزيادة داخل في المعنى المستعمل فيه كان مجازا ايضا وان جعل خارجا عنه مدلوله عليه ^{بقوله}
كان حقيقة لان الهداية الزائدة هداية كما ان العبادة الزائدة عبادة ولا يخفى عليك انه تعد
حزب الهداية على طلب الزيادة فلا وجه لهذا التردد اذ المطلوب بقوله اهدنا زيادة ما منحوه وهو
مستعمل فيه وهو مجاز قطعاً كما في الثبات ولو جعل خارجا عنه كان اهدنا مستعلا في طلب الهداية
ومثل هذا لا يقال انه من قبيل طلب الزيادة فلا يلزم كلام المصنف غاية انه في الخارج موصوف
بالزيادة فلا اعتبار بالنظر الى المعنى المستعمل في اذا الاعتبار ما يقصد باللفظ لا ما يقع عليه
في الخارج الا يرمى انه اذا قلت رأيت انسانا وادرت به معناه كان حقيقة لانه لم يستعمل
الا في موضع له لكنه وقع في الخارج على زيد كما في المطول على انه يمكن مثل هذا الثبات بان يقال ان
مفهوم الثبات ان كان داخل في المعنى المستعمل فيه كان مجازا وان كان خارجا عنه مدلوله عليه

الواصلين العارفين ولو في اول حالهم وابتداء وجودهم حقيق من صفات العلم واما الترتي
في طريق الله تعالى في المصنفات النفسية النفيسة صلى الله عليه وسلم فلا محذور واما ثالثا فلان التقيد
بالسالك فما لا يلتفت اليه في التقسيمات كما لا يلتفت اليه في التعريفات صرح به الفاضل
الحيا في مقام تفسير الغيرية والتقسيم في التعريف والا فيمكن تخصيص كل تقسيم اعم
كل تقسيم بالاختصاص والتقييد بقيد يندفع به اشكال التقسيم المبين ونحوه وفيه من
الفساد ما لا يخفى او برفع الامان في عموم البيان والقرينة مستفيضة هنا قوله فاذا قال العارف
لا يكون قرينة لا عرفت وايضا قوله الفظة ان تخرج على قوله حصول مراتب مبني على ان المراد
حصول مراتب اخر من جنس الهداية وقد بان ضعفه فيما سبق واشير اليه هنا ايضا قوله
والامر والدعاء يستأثران لفظا ومعنى والامر ماصدق عليه من نحو وصل وصم واردة
المفهوم لا يناسب هنا وكذا الدعاء من نحو اغفر لنا وارزقنا ومنه قوله اهدنا ما
لفظا فلان صيغتهما متحدتان واما معنى فلا نزاع للطلب ولم يذكر التماس مع انها يتشاركها
لفظا ومعنى وتفاوت باعتبار التماس والى لان المراد هنا بيان الفرق بين الدعاء والامر حتى
يكشف ان اهدنا دعاء ثم المراد بالامر الصيغة لا طلب فعل غير الكف على جهة الاستعلاء كما
هو المشهور واختار كونه عبارة عن الصيغة لانها ملائمة لاصطلاح الاصول تبه عليه
صاحب المزاة ومعتبرة في اصطلاح الشريعة والظن ان اراد هنا اصطلاح اهل العربية فانهم
يسمون الكل امر ان كان المطلوب الفعل ونهيا ان كان المطلوب الكف والاختلاف في ان
صيغة الامر هل هو حقيقة في الوجوب وما سواه مجاز او لا اصطلاح لاهل الاصول
او المراد بيان اشتراكها لفظا ومعنى وتفاوتها بالاستعلاء والتسفل سواء كان حقيقة او مجازا
واطلاق الاشتراك بالنظر الى الاستعمال لا الى الوضع وتفصيل الكلام في فن الاصول بالتام
ولو قيل صيغة الامر في الدعاء مجاز لان الجامع بينهما الطلب المطلق فيكون من قبيل استعمال المقيد
في المطلق ثم في المقيد الآخر ولو جحد الاستعلاء لا يحتاج الى هذا التمسك واما قال بالاستعلاء
ولم يقل بالعلو والعلو في نفس الامر ليس شرطا واما الشرط الاستعلاء اي عد الطالب
نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك ولهذا ينسب قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء
افعل سادة الادب فلو لم يكن امر الما كان كذلك وكذا الكلام في التسفل لكن ينسب قائله
الا على الى التواضع تارة والى التملق تارة اخرى ولهذا قال وقيل بالترتبة اشار الى وجهه
وهو مذهب المعتزلة كما اختاره صاحب الكشاف فانهم يشترطون العلو في نفس الامر في الامر
والسفال في الدعاء قوله والسرطان من سرط الطعام كفرج او نصر اذا ابتلعه ويسمى الطريق
السرطان او الواضح والمستقيم سرطا لانه يسرط السابلة اي يبتلعه توهم نقل عن الراغب
يسمى بالسرطان على توهم انه يبتلع سالكه او يبتلعه سالكه اذا سابلة اي ابتداء السبيل لافا

عن العيون فكانه ابتلعهم ولهذا الوجه ايضا سمي لقا بفتحين فكانهم يبتلعها واما عكسه فلا يظهر
سره فان ابتلع السالك الطريق ما خفي معناه ولعل هذا لم يتعرض له المصنف قوله فكانه القاء
للتعليق قوله يبتلعهم اشار الى انه بمعنى فاعل ويحتمل ان يكون بمعنى المفعول بيان وجه اخذه
اذا دنى المناسبة يكفي في اخذ السالبة يطلق على الطريق وسالكها وهو المراد هنا كما اشار اليه
وفي نسخة ولذلك سمي لقا فح قوله لانه يبتلعهم بدل من ولذلك وفي نسخة وكذلك سمي لقا
فقوله لانه يبتلعهم يكون ح تعليلا قوله والصراط من قلب السين صاد وليس في اللغة تابت
قوله ليطابق اي اي انما قلب السين صاد المناسبة الصاد طاء في الاطلاق اي في كونها من حرف
المطابقة التي هي الصاد والضاد والطاء والغاء وسميت مطابقة لانطباق اللسان معها
على الحنك واما السين فكونها من المنفعة لا يخلو الجمع بينها وبين الطاء نوع ثقل غير وصل
الى حد التماز في القلب صار فصيح وان كان بدون القلب فصيحا لتداوله بين العرب العباد
وهذا معنى الفصاحة وهذه العلة ملحة لا موجهة فلا يوجب الاطراد فلا يقال ان
هذه يقتضي قلب الحرف الذي يخالف الحرف الذي جمع منه في الصفات بل في المخرج حرفا يوافق
فيها قوله وقد يشتم الصاد صوت الزاد الاشمام في عرف ارباب القراءة خلط حرف باخر
والمراد به هنا خلط الصاد بالزاي وحاصله ان يلفظ بالعبارة على نحو يشتم السامع منه
صوت الزاي المعجزة ولم معان اخر لا تناسب هنا وبعض التفصيل سياقي في يوسف في قوله
تعالى لا تأمنا على يوسف الاية قوله ليكون اقرب الى المبدل منه الذي هو السين لان الصاد
والسين والزاي مشتركة في الرخوة والصفار لان السين والزاي من المنخفضة المنخفضة والصا
من المستعالية المطبقة في الشتم المذكور يكتسب الصاد نوع انفتاح وانخفاض فيكون اقرب
الى السين بعد ما كان قريبا منها في كونها من الموصولة ولذا قال اقرب الى قوله وقرأ ابن كثير
وهو من الائمة القراء بالاشمام اي المذكور انفا وهو لغة قريش اي على وفق استعمالهم
ولا ينافي هذا كون الاصل السين كذا قالوا والتعبير بلغة قريش اي على غنة ظاهرا وحمل الاصا
على اكثر اللغات غير بعيد قيل وقول الجهم والسرطان لغة في الصراط لا يقتضي اصالتها ولذا سميت
صادا لما روي عن عثمان رضي الله عنه انه قال اذا اختلفتم في شئ فاكثروا بلغة قريش فان القرآن
نزل بها انتهى اي القرآن انزل على اللغات ولغة قريش اشهرها اخرج الشيخان عن عمر رضي الله عنه
ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف فاقروا ما تيسر من القرآن وذهب الاكثرون انها الفاظ وحلي
اللغات المشهورة بالفصاحة من لغات قريش وهذيل وهوازن واليمن وهي تميم وطى وثقف
لكنها غير مجمعة في كلمة بل متفرقة لكل منهم ان يقرأ بما هو موافق لغة بشرط السماع من النبي صلى
وهو سمع قراءة كل منهم من جيل يمل لان صدر الحديث الذي رواه الامام الصفا في هذا
قال عمر رضي سمعت واحدا يقرأ سورة الفرقان غير ما قرأته فبحثت به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقرأه

فقال عليه السلام هكذا انزلت ثم اقراني فقال هكذا انزلت فقال هم ان هذا القرآن الحديث كذا
قال ابن ملك في شرح المشارق لكن قول عثمان رضي الله عنه في التثنية اذا اختلفتم انتم
وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاستسبوه بلسان قريش فانما نزل بلسانهم ففعلوه لا بلسانهم
هذا التوجيه فيحتاج الى التلخيص قوله والثابت في الامام وهو لقب المصحف امير المؤمنين عثمان رضي
عنه المفسرين والقراء وغيرهم فان الامام لغة ما يؤتم به ويقتدى به وان لم يكن من العقلاء ولهذا
اطلق على اللوح والكتاب ومعنى الثبوت في ذلك المصحف ان يكون هو او بدل له سوما فيه ولما رسم
في الامام صدق على الصراط ان ثابت فكان قرأنا ولو كان في رسمه السراط السمين لم يكن الصراط بالصاد
ثابتا فيه فلم يكن قرأنا وكذا الكلام في المصيطر ولو رسم بالسين لم يكن قرأنا المصيطر فلا بد ما قيل هذا يدل
على ان جميع السبعة بالعين ثابت فيه وقد مر حوا انه لا بد من امور ثلثة صحة السند والثبوت
في الامام وموافقة العربية وجه الاندفاع تعميم الثبوت قال في الشرح بعد قوله والثبوت في الامام
ولو احتملنا قولنا ولو احتملنا لنعني به ما يوافق الرسم ولو تقديرنا هو المعنى الموافقة احتمالا انتهى والموافقة
احتمالا كموافقة السراط والمصيطر وقس عليها ما عداها ثم قال اشار الى ما ذكرناه في نظرك كيف كتبوا
الصراط والمصيطر بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن السين التي هي الاصل لتكون قراءة السين
وان خالفت الرسم من وجه قد انت على الاصل فتعذر لا يكون الاشهاد محتملة ولو كتب ذلك بالسين
على الاصل لغات وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم والاصل انتهى وبمثل هذا الاعتبار يكون
قراءة السبعة بالعين ثابتة في الامام فلا اشكال اصلا قوله وجهه سرطه ككتب سواد
اعبر مذكرا او مؤنثا كما هو الظاهر في قوله ان ذكر جميع على افعلة من القلة وعلى فعلة الكثرة كما ر
وحرر واحمره وان انت فقياسه ان يجمع على فعل كذراع واذرع وفيه نظر وفي بعض النسخ جمع
صراط وهو الموافق لما ثبت في الامام وبيان جمع السراط كونه اصلا ويعرف به جمع الصراط لانه
مبدل منه كالطريق في التذكير والتأنيث فيه اشار الى انه ليس كالطريق في المعنى لما فرقا
بين الطريق والسبيل والصراط في المعنى وقالوا الطريق كرا بطرقة طارق معنادا وغيره
والسبيل ما هو معتاد السلوك والصراط ما لا اغوجاج فيه بمنه ويسر بل يكون على سميت
المقصود فهو اخفها في فائدة وصفه بالمستقيم لان الصراط يطلق على ما فيه صعود وهبوط المستقيم
فلا ميل فيه الى شيء من الجوانب الاربعة واصدا الاستقامة في الشخص القائم لكن كونه من طريق
والسبيل معني هو الظاهر من كلام الشيخين والتقييد بقوله في التذكير والتأنيث لكونه اهم
بيانا والاستعمال يؤيد ذلك قال الله تعالى ولا تتبعوا السبيل الاية وقال الله تعالى فاهدوهم
الى صراط الجحيم ولا كلام في اغوجاجه وعدم كونه معتادا وعن هذا قال بعض المحشين هو الى
الصراط مثله معني قوله والمراد به طريق الحق اي طريق معنوي يوصل الى الحق وطريق هو الحق
الثابت في نفس الامر فمن تمسك به فقد فاز فوزا عظيما وهذا يعميم ملة الاسلام وغيره

ويحتمل ان مثل ثبوت سراط تقديره في ثبوت
صراط صري لا يجري في كل موضع يتعدى فيه
الوجه في السبيل كما صرح به اصالة سراط
وليس في عدم جريانه في كل موضع ولم
يبين سبب ان يعرف في ثبوت ثبوت
ولو قيل المصاحف متعددة ثبت قراءة السبعة
فيها على سبيل المبدل اندفع الاشكال
طه
وجهه هو ان قول المصاحف جمع سراط
الى ان جمع سراط فقط سواء استعمل
او مؤنثا ولو كان له جمع اخر لقال يجمع
سراط كذا وايضا الجمع ساء ولو جمع
فلينقل والقياس لا يجري فيه
مسألة

اذ الطريق الحق شامل للاظهار الصحيح الموصلة الى المطالب اليقينية وعام الحق الذي في المهمات
او في اداء العبادات الدينية والمالية فان اداء باغير العبادات فلا ريب في عموم طريق الحق عن
ملة الاسلام التي عبارة عن الاصول والفروع ولذا مرخص تخصيصه بملة الاسلام فقال وقيل
ملة الاسلام اذ العموم هو المناسب للمقام فيدخل ملة الاسلام دخولا اوليا مع الاهتمام قوله
بدل من الاول بدل الكل فلذا استغنى عن التخصيص بدل الكل اسم المبدل الذي يتحد مع المبدل ذاتا
ويتغاير به مفرقا فلهذا لا يقتضي الانقسام والتجزئ بحسب الاصطلاح قيل وقد عاب ابن
في بعض كتبه هذه العبارة على التجويز لان الكلية لا تنصح في مثل صراط العزيز الحكيم الله الذي فانه
انما يقال فيما يقتضيه التجويز والله تعالى منزله عن ذلك فلا ولي ان يقال المبدل الموافق والمطابق
انتهى وهذا بناء على اعتبار معنى اللغوي فيه وقد عرفت انه معني اصطلاحا لا يقتضي الانقسام
ووجود معنى اللغوي في اكثر معني الاصطلاح كما مر مع انه ليس شرط فيه عند بعض العلماء
فانه عبارة عن ما يتوقف عليه المعلول بمعنى ان المعلول لا يتوقف على ما سواه فينتا ول العلة
اليسيرة بهذا المعنى مع ان الجميع يقتضي التعدد والتكثير ولو وجب اعتبار المعنى اللغوي في
جميع افراد المعنى الاصطلاح لا اختلف اكثر القواعد وضاع اكثر الفوائد كاطلاق الغائب على
لفظة الله وغير ذلك نعم لو اطلق بدل العين من العين في الصورة المذكورة لكان احسن وفي
ممثل هذا المبدل لا يكون المبدل منه في حكم المطروح كما اشار اليه صاحب الكشف في قوله تعالى وجعلوا
شرا كذا الجحيم الى ان المبدل منه فيه مقصود ايضا وكونه في حكم المطروح اكثرى لا كقوله بوجه حكم كبر
العامل ببيان في نسبة المبدل من بين التواضع وقائمة الا في ذكر ما متفرقة عليه قول من حيث انه
المقصود في استدلال على ان المبدل مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام دانا دون متوجه
فانه حكم السقوط معني اكثرى او انما في ذهابه فانه مقصود لفظا ومعني في بعض المواد كما ذكرناه انفا
فاذا ذكر المبدل فكان النسبة ذكرت واعيدت معه وبهذا الاعتبار كان العامل مكررا حكما اذ لا
للعامل لفظا ولا تقديرا وقيام الحكم لا في قوة ما ذكرناه لانه اذا كان مكررا مقدر لا معني في الحكم
اذا المقدر كالمقنوط فيكون مكررا حقيقة لاحكام عدل المص عن استدلال الكشف بقوله تعالى
للذين استضعفوا من امن منهم لانه يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجار والمجرور بدلا
عن مجموع الجار والمجرور فيكون مجموع لمن امن بدلا من مجموع للذين فلا تكرير للعامل لانه المفعول
كذا في القبط ثم اجاب بان ابدال المفرد اكثر فكان اولى واجاب عنه ايضا قدس سره بان نحن
نقول لا اعتبر في المبدل ان يكون مقصودا بالنسبة وعلم ان حرف الجر ادوات لافضاء معاني
الافعال الى ما بعد ما تبين ان اللام ليست جزءا من المنسوب اليه فلا يكون جزءا من المبدل
انتهى ويؤيد ان حرف الجار من تنمة العامل فكيف يكون من جملة المفعول والمبدل والمبدل
منه من جملة المفعول فلا يكون الجار منهما فتم استدلال العلامة ولو وقع في الكلام ان الجار جزء

حسب ذلك ما ساقا من ان افاده
ولا تنسب ذلك الى ساقا من ان افاده
المراد به شامل للحق في اداء العبادات
كان احدا حقيقة بالنظر الى حال
الصلافة التي لم تحصل بعد فليدعم
عموم الجار فليتامر

من بين التواضع اذ في سائر التواضع يصيب
عمل العامل على التواضع والتواضع انصاية واحدة
تختلف المبدل فانه في حكم تقدير العائد

من المعمول لوجب حمل على المسامحة كما سيجي التوضيح في قوله تعالى غير المغضوب عليهم واما اعتراض
المحقق التفتا زاني بان الحمل عليه يستلزم تكرير العامل لفظا وهو اقل قليله بل جميع صورته متنازع
فيه فرفع بان الجار لم يحصل منه الالتئيم كان كعدمه فمثل هذا لا يكون تكرارا لفظا ولا لثما
في صورة زيادة العامل في المعطوف تكرير العامل لفظا فيه ولم يقل احد واما صاحب الكشاف فانه
ما ادعاه بما ذكر ان العامل في البدل في بعض المواضع للتأكيد والعجب من القول انهم كيف يجوزون
كون الجار جزءا من البدل والمبدل منه منع ان الحرف لكونه غير مستقل لا يكون منسوبا ولا منسوبا
اليه ولا يكون ايضا جزءا منها نعم قد يعود مسامحة كما هو لو سلم ان المركب من المستقل وغير المستقل
مستقل فيكون مجموع الجار والمجرور مستقلا فيجوز ان يكون الجار جزءا منها لكن المنسوب اليه لا يمان
مثلا فيما نحن فيه هو الجور فقط وما الفائدة في اشتراك ما ليس له مدخل في الايمان ومن مثل ذلك
تجريح العقول والاذيان قوله وفائدة التوكيد في الاشارة الى التكرار والعدول عن الاختصاص
وحصول التوكيد بالامر من ذكر الصراطين وتكرير العامل حكما وتكريره يحتاج عن التأكيد وعطف
البيان ويكون مقصودا بالنسبة ايضا كذا في قوله لا يمان في قول الرضوي ولم يظهر في فرق جلي بين
عطف البيان وبين بدل الكراهية يظهر الفرق ويرفع اشكال الرضوي والمراد بالتأكيد تأكيد النسبة
كما اشار اليه بقوله من حيث انه المقصود بالنسبة وكونه تأكيد للنسبة اليه هنا ليس بسبب
قوله والتنصيص على ان الطريق للمسلمين اي المسلمين الكافرين في قوة العاقلة والعامة كما صرح
في اخر الدرس فلا اشكال بان صراط الذين انعمت عليهم طريق المسلمين طلقا ولا يخفى ان بعض
المسلمين مغضوب عليهم فلا يكون مفروضا متحدرا مع المبدل منه فلا يكون بدل الكلام ثم هذه
قاعدة خاصة بغيرها واما الاولى ففائدة عامة في كل بدل في الاشارة الى التأكيد المصطلح وذلك لان ذكر
التابع في التأكيد للتأكيد وذكر المتبوع في المبدل لانه كما انتهى ووجهه ان المتبوع في المبدل لا يمكن
مقصودا بالنسبة يكون ذكره كذلك بخلاف التأكيد لكن ما وقع في المفتاح من ان البدل فائدة
التقرير لا يلائم ذلك والتنصيص في الاشارة الى الفائدة الخاصة بمعنى انه لا يجري في جميع صورته لانه
مختص بهذه الصورة فانها مطردة في كل موصوف ابدل من صفة يعني في الابدال المذكور حيث
انزلت الذات من الصفات فان المنظور اليه في المبدل منه هو الوصف وفي البدل الذات تنصيص
على ان طريق المسلمين مقصودا عليه كونه مشهودا عليه بالاستقامة وعلا فيه وذلك لان التفسير
بيان المعنى المبرم بلفظ اشهر واظهر في الدلالة عليه فاذا حصل الموصوف المذكور بيانا وايضا حا
للفئة المذكورة فلا بد ان يكون اتصاف بالاستقامة معلوما كيلا يلزم تفسير المبرم بالمبرم وان يكون
وصف الاستقامة مختصا في لان الاصل في التفسير المساواة وهذا معنى قوله فكانه من البين الذي
حيث جعل اتصاف صراط المسلمين بوصف الاستقامة ظاهرا وحصره فيه وانما اوردوه كالتشبيه
في الموصوفين لانه ليس بتفسير حقيقة ليكون الاشعار باتصاف بالاستقامة بيانه لانه انما يكون

وقد اجاب عنه قدس سره بان مثل قولك جاني اخوك
زيدان قصته في الاستدلال الاول وجبت بالثاني
تمت له وتوضيحا فانما عطف بيان وان قصته في
الاستدلال الثاني وجبت بالاول وتوطئة له ومباينة
في الاستدلال الثاني بدل انتهى ولا يخفى انه يورد ما قاله
الرضوي من رفعه او الفرق بالاعتبار بقوله ان ما ردها
واحدا قد يكون بينهما فرق جلي يكون مطلقا بالفرق الجلي
ذاتا والشيء الرضوي لم ينف الفرق مطلقا بالفرق الجلي
ولاريب في اتصافه على لا يخفى على الذكي

مس

اذا جعل عطف بيان فانه مجرد الايضاح بخلاف البدل فانه المقصود بالنسبة الا انه لرفع الابهام
عن المبدل منه يكون كالتفسير والبيان كذا قيل ومجموع هذين الغائرتين لا يحصل الا بالبدل
ولهذا اختار كونه بدلا دون عطف البيان على اختيار الجمهور كما مر بيانه من ان البدل
لكونه في تكرير العامل حكما يحصل به توكيد النسبة دون عطف البيان واما الفائدة الثانية
فان البدل قد يقصد به تفسير المتبوع وتوضيحه معا الا ان ذلك لا يكون مقصودا اصليا
من كذا عطف البيان وعن هذا قال المص لا يجعله كالتفسير والبيان له ولم يقل لانه جعل
تفسيره او بيانه لانه هذا مقتضى كلام المص وما فهم من الكشاف فهو كونه تفسيره او بيانه وكذا
في شرح التلخيص للمحقق التفتا زاني وفي شرح المفتاح للشيخ الجرجاني ذكر تفسيره او بيانه بالنسبة
ووجه التوفيق ان البيان ليس مقصودا اصليا وغرض التكلم ان حصل منه البيان والتفسير والنظر
في عدم كونه مقصودا بحسن التعبير بالتشبيه والنظر الى حصوله يناسب ترك التشبيه قوله
هو المشهود عليه بالاستقامة المفروضة من الصراط المستقيم فلو اكتفى بالبدل لغات هذه النكتة
الكليلة فظهر وجه العدول عن الاختصار الى التكرار وفي هذا الكلام اشارة الى ان المبدل منه ليس
في حكم السقوط بل هو مقصود فلا يحسن الاسقاط كما لا يصح اسقاط المبدل في قوله تعالى وجعلوا
شركاء لهم عداه بعلى تضمنه معنى الحكم او الجمع وعدل عن التعدي باللام كما وقع في الكشاف
للبالغة في الظهور كان الشهادة مستعينة عليه استعلاء الركب على المطايا وقريب من هذا ما قيل
ان تعديته الشهادة بعلى تضمنه معنى الاجتماع وقيل لانه اذا استعملت باللام يكون بمعنى الاخبار وحقيقة
مستغنية عنها فلا بد من الحمل على الجار بخلاف المستعملة جلي فانها بمعنى الدلالة وهنا متحققة فلا تحتاج
الى المجاز انتهى وغاية الخفية لانه جعله كالتفسير فانه ذكر طريق المستقيم او لامرهم ومجمل حيث
ذكره بلفظ عام ثم ذكر ثانيا تفصيلا ولفظ مخصوص به وهذا وقع في النفوس والثاني يوضح
لان التفسير والتشبيه يجب ان يكون اجلي من المفسر وما في حكمه وقد سبق وجه تعبيره بالتشبيه
مع ان الزمخشري اطلق البيان عليه بلا تشبيه وفي الكشاف فائدة البدل التوكيد فافهم من
التشبيه والتكرير والاشعار بان طريق المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك
شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على المبلغ وجدوا كما نقول على ذلك على اكرم الناس وفضلهم
فلان يكون ذلك المبلغ في وصف بالفضل والكرم من قولك هلا ذلك فلان الاكرم الا فضل لا كنه ثبوت
ذكره مجلا او لا ومفصلا ثانيا واوقات فلانا تفسيره او ايضا حال الاكرم الا فضل فجعلت على الاكرم
فكانك قلت من اراد رجلا جامع الخصلتين فعليه فلان فهو الشخص المعين لاجتماعهما في غير مدافع
ولا منازع انتهى فافهم الاول ان يقال على ان طريق المسلمين هو المستقيم لان البدل لا يدل
على كونه مشهودا عليه بالاستقامة بل على استقامته فقط لا يعرف له وجه ولهذا قال صاحب الكشاف
ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة فقول الكشاف فجعلت علماء الاكرم في تشبيهه

هنا ان صراط المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة فجعله علما في الاستقامة فكان قيل
من صراطا موصوفا بالاستقامة فعليه بطريق المسلمين فهو الشخص المعين لاجتماع
الاستقامة فيه غير مدافع ولا منافع فان المدافع والمزاحمة ذلك كل منافع ولا منافع
لثبات ما يدفع وقوى ما يبرح ولا كان الغرض قصر الصفة على الموصوف كالان طريق المسلمين المشهور
عليه بالاستقامة اذ ضمير الفصل يفيد حصر المسند على المسند اليه والمعنى ان المفهوم المشهود عليه
بالاستقامة مقصور على طريق المسلمين لا يتجاوز الى غيره فكان علم فيه ولو قال بالعكس لاختل
الغرض والمقصود من وجهين ولا توجيه اخر ابلغ من هذا المذكور وهو غوى اتحادهما لا القصر
المذكور كان قيل هل سمعت بالمشهود عليه بالاستقامة وهل حصلت مفهوم هذه الصفة وكيف
ينبغي ان يكون الطريق حتى يستحق ان يقال ذلك فان كنت تصور حق تصور فعليك بطريق
المسلمين فانه لا حقيقة له وانه ذلك فطريق المسلمين هو ما يوجب نظيره زيد هو البطل المحامي
والى هذا المعنى والوجه اشار صاحب الكشاف في قوله تعالى اولئك هم الفطرون وقد حقق ذلك
الحقق التفنان في شرح التلخيص في بحث قوله واما الفصل فلتنصيف بالمسند ولا يبعد
ان يقال ان قول المص ان الطريق المستقيم يكون طريق المؤمنين اشار الى ما ذكرنا قول على كذا
نبيه به على الاشعار والتنصيص المذكور يحصل بدون ذلك لكن لا يكون على اكد وجه وابلغ وفيه
تأمل قوله فكان من البين الذي لا يخفى فيه تقدم وجهه شروحا وحاصلا ان اذا تقرر كون طريق
المؤمنين كالعلم المتعين في الاستقامة مع ادعاء ان هذه العلمية والتعين مشهود عليه معلوم
عند كل احد فلا ريب في كونه مثل البديهي الذي لا ستره فيه من توقف فيه لم يتصور الطرفين حق
التصرف وغير اولي المسلمين ثم المؤمنين بتبنيها على تساوى الايمان والاسلام وان تغيرا مفهوما
ولذا قال في شرح المصابيح والايان متباينان اذا نظر ان مشايخنا ارادوا بالتحاكي
التساوى لا الترادف كما اوضحه المحقق التفنان في شرح العقائد فلا منافات بين كلامه هنا
وكلامه في شرح المصابيح واما قال فكان من البين الذي لا يخلو ان كون الطريق المستقيم طريق
المؤمنين نظري في نفسه لكن لو وضع برهانه وسطوع دليله جعل كالبديهي الذي لا يحتاج
الى نظرا أصلا تبنيها على اقومية حجة قوله وقيل الذي انعمت عليهم الانبياء عليهم السلام بقرينة ان المطلق
ينصرف الى الكمال واكمل النعم النبوة في المراد بصراطهم ما اتفقوا عليه من التوحيد وسائر اصول الدين
ومن الفروع ما اتفق عليه جميع الشرائع مرضه لان العموم هو المتبادر بديل قوله تعالى من يطع الله
والرسول الاية فانه طاعة العموم وهم وهم يدخلون فيه دخول اوليها وان الظاهر من صراط الذين
انعمت عليهم الصراط المنعم به وقد عرفت انه اذا كان المراد الانبياء وهم يكون المراد بالصراط غير
ما انعم عليهم واما اذا كان المؤمنين مطلقا فيكون المراد به طريق الحق كما اختاره المص في عم الكفر
على ان كون المراد الانبياء عام لا يلائم كون المراد طاعة الاسلام واما العموم فيتنظم كلا الاحتمالين وهذا

كون طريق المسلمين مقصورا على صفت
الشموع وعليه مع ان له صفات
اخذ كون المشهود بالاستقامة
شاملا وغيره

المذكور يكون وجه ضعف القول الاخير وهذا القول سببه الواحد الى السبدي وقادة قوله
وقيل اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قيلوا سببه الواحد والسببي وندي الى ابن عباس رضي
وجه التخصيص الشريعة امر به وكثرتها في عصر نبينا وم السلام كذا قيل وضعف ظلالا اكثر ما وجد
في عصره وم مضبوط عليهم ولا الضالين ولا يلائم ايضا قوله قبل التخريف والنسخ وقيل بقرينة
غير المقصوب عليهم ولا الضالين فاما تفسيرها بما بعد التخريف والنسخ وضعف مستغنى عن الجواب
عنه وايضا ضعفه لانه لا يليق لمسلم طلب صراط اصحاب موسى وعيسى عليهما السلام ولو قيل بالنسخ
والتخريف لعدم جواز العمل كذا قيل وفيه اذ المراد اصول التوحيد والشرائع المتفقة عليها كما مر
ولظهر ضعف القول الاخير اخره المص عدل عما في الكشاف من تقديم هذا القول على القول
بانهم الانبياء عليهم السلام فان قلت على التوجيه المختار وهو كون المراد المؤمنين مطلقا مؤمنين
الام السالفة ومؤمنين هذه الامة يلزم طلب النبي صلى الله عليه وسلم طريق اتحاد الامة قلت النبي م
يطلب لنفسه طريق الانبياء وم لانه كما عرفت ان الانبياء هم يدخلون في الذين انعمت عليهم
دخولا اوليا ومعلوم بالبداهة ان النبي عليه السلام لا يطلب صراط اتحاد الامة من حيث كونه
صراطهم وتدينهم به قبل التخريف والنسخ متعلق بكل من لان التورية والابحار حرفها الهمزة
والاخبار الاشعار والتورية منسوخ بالابحار على قول او هو والابحار منسوخا بالقرآن اما الكل
فبالاتفاق واما التورية فعلى قول اخر قيل واعلم ان التورية والابحار الذين عند اليهود والنصارى
لان اختلف فيها هل هما مبدلان ومحرفان لفظا واما فاما التورية فافترط فيها قوم وقالوا
كلها او جعلها مبدل حتى جوزوا الاستحباب بها فليست المنزلة على موسى وم وذبت طائفة من
الفقهاء والمحدثين الى ان ذلك انما وقع في التاويل فقط كما صرح به البخاري واختاره الفخر الرازي وغيره
لقوله تعالى حرفا فاقا بالتورية فاقول ان كنتم صادقين وهو امر للنبي صلعم بالاحتجاج بها والمبدل
لا يوجب به ولا اختلافه في الرجم لم يكنهم تغييرا منها وتوسست طائفة وهو الحق فقالوا بدل
بعض منها وحرف لفظه واول بعض منها بغير المراد منه وانه لم يعط منها موسى وم لبني اسرائيل
غير سورة واحدة وجعلها عدا بالاولاد همرون عليه السلام فلم تزل عندهم حتى قتلوا عن اخرهم
في وقعة بكت نهر وبعض ذلك جميع عزيز بعضها منها من حفظها فهو الذي عندهم اليوم وليس اصلها
وفي زيادة ونقص واختلاف ترجمة وتاويل واما الابحار ففيه تبديل وتخريف في بعض الفاظه ومعانيه
وهو مختلف النسخ والابحار اربعة كما فصل بعضهم في كتاب عقده سماه المفيد في التوحيد انتهى
قوله وقرئ في ثمانين مسعود رضى الله عنه في الكشاف او قرئ من الخطاب وابن الزبير رضى الله عنه في القرطبي
والسجاني وندي ولذا قال وقرئ بصيغة الجمهور قوله صراط من انعمت عليهم بلفظ من الموصول بدل
الذي قيل فيه دليل على جواز اطلاق الاسماء المهمة كمن على الله تعالى كما ورد في الحديث المشهور يا من
بيده الخير وكفى فلا يفرق ما نقله الحفيد عن صاحب المتوسط من منعه انتهى ولا يخفى ان المراد من

بمن ههنا يراد بالذين من عموم المؤمنين او الانبياء عم او غير ذلك ولا يراد بالخالق تعالى حتى يكون فيه دليلا على ذلك نعم جواز ذلك مختار نطق به القرآن كقوله تعالى اأمنتم من في السماء الآية ام امنتم من في السماء الآية قوله والانعام ايصال النعمة لا بمعنى جعل الشخص قريبا العين قال في القاموس انعمها الله تعالى عليه وانعم بها ونعيم الله تعالى عطية وانعم بك علينا اقر بك عين من تحبة استرأى والمعنى ايصال النعمة الى العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال انعم على فرسه ونظيره المراد ترك هذا القيد وانشاء رتبة تعدد النعم المختصة بذوى العقول وضمن الانعام النعمة ومقتضاها جعل العقلاء مستعاضا بالايصال حاصله معناه ولما كان المراد ايصال النعمة فحقها تعدد بالى لكنه عدى بعلى شارة الى علوم رتبة المنعم واستعلاء على المنعم واستقراره عليه ففيه تمثيل من اعلى الشئ وركبه كسبحي التفصيل في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الآية وفيه مبالغة عظيمة في استقرار النعمة عليهم وعدم زوالها ولو باعتبار انواعها ولو عدى بالى لكانت هذه المبالغة لكن الظاهر انما بانعت بهذا المعنى لا باعتبار تضييق معنى الاستعلاء قوله وهى اي النعمة في الاصل اي في اصل اللغة الحالة التي يستلزمها الانسان اي بعد ما لذذا اذ سبب الاستفعال فيجب كذا يستحق او يجد بالذبا قال الراغب النعمة الحالة الحسنة لان بناء الفعل بالكسرية كالجسمة والمضى عبر بالحالة ولم يقر الهيئة التي يستلزمها بدل الحسنة اذ الهيئة متعارفة في المحسوس وجميع النعم ليست كذلك والاستلزام واضح في الدلالة على الحق بخلاف الحسنة وقوله الانسان شارة الى ما من الاختصاص بالعقلاء واللام فيه الجنس مؤنثا كان او كافرا وان كان المراد هنا مختصا بالمؤمنين الكاطين كما سيجي في اخر الدرس والقول بان الكافر ليس بمنعم ضعيف قوله طلقت الاولى ثم اطلقت كما هو الشايع في مثل ذلك اي نقلت في العرف العام الى ما يستلزمه من قبيل نقل اسم المسبب الى السبب وعدى الاطلاق باللام وهو معدى على كونه بمعنى الاستعمال والعلم وجهه الاشعار بالاختصاص والمنفعة ولذا لم يعد في مع ان الاستعمال يعدى في والاسم ان الاطلاق هنا بمعنى الوضع اي ثم وضعت في العرف لما يستلزمه قوله من النعمة خبر ثان لقوله وهى اي والنعمة بكسر النون مأخوذ من النعمة بفتح النون لا بين او لا معنى النعمة حاول بيان اشتقاقها وماخذها اظهار المناسبة ثم بين وجه المناسبة بقوله وهى اي النعمة بفتح النون اي الملازمة ضد الحشيشة صور ياكافي الثوب الحرير والبدن الناعم او معنويا كطيب العيش والصحة وغير ذلك من نعم بضم العين اي صار ناعما اي لينا ومنها النعومة والنعيم يقال كم ذي نعمة لانه لا نعمة له بالفتح على الجنس المحرف اي لا تنعم له والمناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه جليلة قيل وفي بعض النسخ وهى الدين فكانه تصحيف الدين وفي بعضها من نعمة الاسلام وهى الدين انتهى وهذه النسخة الاخيرة وان لم تكن تصحيفا لكن لا يلزم قوله ونعم الله تعالى الا ان يقال ان من فاز بنعمة الاسلام فقد فاز بجذورها لاشتمالها على سعادة الدارين واستلزامها النجاة عن وضاعة الكونين ثم

على هذه النسخة قوله من النعمة بيان لما في قوله يستلزم الانسان فيكون بكسر النون لا بفتحها فيضوت بيان الاشتقاق فالنسخة الاولى هي الاولى قوله ونعم الله تعالى ايضا فتها اليه للتشريف والتبني على النعم كلها من عند ولو ظهرت من يد غيره والتبني من غيرا الى ما سواه وان كانت لا تخص اي لا تنطبق بعدد كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها الآية والمعنى وان تعدوا نعمة الله لا تحصى ما ولا تطبقوا عدل انواعها فضلا عن افرادها فانها غير متناهية فعلم ان قوله وان كانت لا تخص معنى لا تخص نوعا قيل في بيان ما لا يتوقف عليه وجود الشئ الذي هو اشرف النعم وان وجب كون ما هو من الامور الوجودية متناهية لوجوب تناهي ما دخل تحت الوجود لكن الامور العددية التي لها دخل في وجوده ليست كذلك وانما الاستحالة في دخولها تحت الوجود فارتفع تلك الموانع التي لا تنافي اعني بقاءه على العدم مع امكان وجودها في نفسها في كرات من آتت وجوده نعم غير متناهية حقيقة لا ادعاء وكذا الحال في وجوده على شرائط القرينة والبعيدة ابتداء وبقاء وكذا كالات التابعة لوجوده فافضح الله تعالى يفيض عليه كل ان نعم لا تنافي من وجوه شتى انتهى فعل هذا يكون المراد بالغير المتناهي الغير المتناهي بالفعل وهو غير محال لا باعتبار عدم التناهي في المعدومات التي نعم حقيقة كما اوحيه ولا ما فيه اما اول فلان النعمة عبارة عما يستلزمه ولا ريب في ان الاعداد لا يصدق عليها ما يستلزمه واما ثانيا فلان الاعداد وارتفاع الموانع عنها من جهة ما يتوقف عليه الوجود تكلم عليه صاحب الموقف وقال انه من المسامحات وكوفا كشاف عن الوجود عدم المانع من جهة ما يتوقف عليه الوجود انتهى فالوقوف عليه في الحقيقة هو الوجود الكاشف عنه عدم المانع ولو سلم ذلك فلا تمايز للعددين عندنا فكيف بعدا نوعا مع انها يستند على تمايز بعضها عن بعض ولو سلم ذلك فلا يسلم كونها نعمة كما مر في الحق الذي لا يجيزه ان المراد بالغير المتناهي بمعنى لا تقف عند حد كمقدورات الله تعالى فانها غير متناهية بالقوة وما يدخل تحت الوجود من الانواع والافراد متناهية بالفعل قوله تخصر جسيم اي اخصاصا عقليا دنيوي اي جنس حاصلة في الدنيا واخرى اي جنس حاصلة في الآخرة ولكون الموصوف جنسا ذكرها وبلا حطة القسم الاخير يكون النعم غير متناهية بالقوة والايمان من النعم الدنيوية الكسبية ولذا وقع التكليف به وليست من النعم الاخرية اذ لا تكليف فيها فقوله البعض فعرفة الله تعالى وان كانت نعمة واحدة في الدارين لانها نعمة دنيوية خدوثا واخرية بقاء لا يعرف له وجه فان النعمة ما هو اثر القرب عليها من المغفرة والرضا والاسكان في الجنة الاعلى واللقاء كما صرح به المصنف فلا يلزم تداهل القسمين وان امكن الاعتذار بان التقسيم ليس لاختصاص حقيقة ولا مانع جمع المراد ان النعمة لا تخلو عن هذين القسمين وذلك لا ينافي اجتماع القسمين في نعمة واحدة بالاعتبارين نقول البعض دنيوي اي فقط ولو من جهة واحدة وكذا الاخرى فايكون دنيويا واخرى ما جرتين

—

كعرفة الله تعالى ونفخ الروح واعطاء العقل وما يتبعه من القوى داخل فيها من جهتين
والنفسين الاعتباري يكفي فيه امتياز الاقسام بالاعتبار فلا يرد ما يتوهم ان ههنا قسمين
كعرفة الله تعالى على ان التقسيم الاعتباري لا يلزم فيه انحصار الاقسام بناء على ان معرفة الله
من النعم الاخرية وقد بان انه كسبي وقع التكليف بها والاخرى لا تكليف فيه لكن قوله والثاني
ان يغفر ما فرط منه الخ ظاهره ما قلنا من كون التقسيم لانفصال حقيقة قوله موهبي اي مالا
لكسب العبد فيه اصلا والكسبي بخلافه فلا ينافي في كونه من الواجب الالهية اذا ما من نعم الله وهي
من الله تعالى ومن فضل ولذا قال فيما سبق ونعم الله تعالى الخ قوله روحاني اي منسوب
الى الروح ان ارد بالروح النفس الناطقة المجردة فنحن في البدن جعله متعلقا بالبدن مجازا قال
في سورة الحجر في تفسير قوله تعالى ونفخت فيه من روحي حتى جرى انوار في تجاويف اعضائه في محل
النفخ اجزا الروح في تجويف جسمه الخ ولا كان الروح يتعلق اولها بالبخار اللطيف المنبعث من
القلب وتفيض عليه القوى الحيوانية فيسري حاملها في تجاويف الشرايين الى اعماق البدن
جعل تعلقه بالبدن نفخا استمرى وحاصل المعنى جري انوار في تجاويف اعضائه في وان ارد بالروح
الروح الحيوان وهي البخار المذكور فانه يسمى روحا عند اطباء فحنى نفخ في جعله حيا بنفخة
والى كلا المعنيين اشار المصنف الاول في سورة الحجر كما هو والثاني في سورة ص حيث قال ههنا
ونفخت فيه من روحي اي اجيسته بنفخ الروح كما قيل فيكون قوله نفخت مجازا بذكر السبب واردة
المسبب والمراد بنفخ الروح المصدر بمعنى المفعول وكذا الاشتراق وحاصل الروح المنفوخ
فيكون من قبيل النعمة واما المبني للفاعل فهو انعام لانه فلا يراد ههنا فلا تسامح في العبادة ولا
يحتاج الى العناية واما قد مر مع انه مؤخر عن تخليق البدن تعلقا او حلقا وايضا مؤخر عنه خلقا
على قول شرافته وامتياز الانسان به عن سائر الحيوان اذا اراد به النفس الناطقة ويكون
الحياة بسببه ان اراد به الروح الحيوان قوله واشتراف بالجر عطف على نفخ الروح ورجع
الضمير الروح بنا ويل المذكور فان الروح مؤنث سماعي اي وكما شراف بعد لنفخ بالعقل اي بالقوة
العاقلة التي يدرك بها النفس الناطقة الكليات اريد بالروح النفس الناطقة وبيان ان النفس
الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرف عليها العقل بمعنى القوة المدركة خرج ادراكها من القوى
الى الفعل بنزلة الشمس اذا اشرفت خارج ادراك العين من القوى الى الفعل ولها مراتب اربع العقل
الهيولاني والعقل الملك والعقل بالفعل والعقل المستفاد وقد يطلق العقل على جوهر مجرد وغير
متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما هو مذهب الحكماء وقد يطلق على بعض العلوم فقل
علم بوجود الواجبات واستحالة المستحالات وجواز الجائزات والاول هو الملايم لقول المصنف
وما يتبعه من القوى الخ وقد اختار في تفسير قوله تعالى وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون الآية
حيث قال والعقل في الاصل الجنبس سمي به الادراك الانساني لانه كسبي عما يتبعه ويعقل على كسب

ثم القوى التي بها النفس تدرك هذا الادراك قوله وما يتبعه من القوى عطف على العقل كما شراف
بما يتبع العقل والمراد بالتبعية كونها لا تدرك والمراد بالقوى القوى الظاهرة الحساسة وهي السمع
والبصر لانهما متعقبة عليها واما الخواص الباطنة وهي الحس المشترك والخيال فذهب الحكماء
وهذه بعض من المشكلين الى ثبوتها والكلام الاكثرون وتحقق الخواص المذكورة في سائر الحيوان
لا ينافي كونها تابعة للعقل وادراك التبعية لا تقتضي اختصاصا بل كالفهم بيان للاشراق وتبيل
وهو ادراك الكليات والمجزيات تصورا كان او تصديقا بدرها وانظر يا واول شان العقل
وحده والثاني حاله بواسطة الالة والفكر طريق العلم النظري وسببه وكونه وسيلة اخرى عن الفهم
وان تقدم عليه في الوجود ونوقده لكان له وجه والنفق اي النطق الظاهري وهو التعبير على الضمير
بلفظ يدل عليه وافهام الغير لما ادركه لتلقى الرحي وتعرف الحق وتعلم الشرح به يعرف كل واحد صاحبه
ما في ضميره اذا اشارت لاتبقي بالمعدومات والعقولات الصرفة وفي الكتابة مشقة وكونه مسببا عن
الفهم والادراك اخرى فعلم ان الاشراق انما يتم به واما النطق الباطني وهو ادراك الامور الكلية
فلا يظهر انما هو ولا يتم فوائده الا به فلذا مر ان الله تعالى على عباده بقوله خلق الانسان على البيان اذ به
يظهر تميز الانسان عن سائر الحيوان ظهورا بامر كالعباد واما تميزه عنه بالادراك الكلي وهو النطق
الباطني فحق محتاج الى البيان والمراد بالفهم والفكر مباديها لانفس الادراك والفكر المؤدى اليها
من النعم الكسبية والتبيل بالقوى قرينة عليه لكن المراد بالنطق النطق الظاهري كما هو توضحه وهو
موهبي لا كسبي قوله وجسماني يتكلم الجيم منسوب الى الجسمان وهو الجسم والجسماني بالبناء المشبهة
بمعناه ايضا كذا قيل وكسر الجيم منسوب الى الجسم بزيادة الالف والنون كروحاني في النسب الى الروح
قوله تخليق البدن البدن والجسد بمعنى وقد يفرق بينها وتخليق احدا وتبيل جينة باعضاء متاسبة
سلمية معدة لها فها ومعدلة بما يستعد به من القوى وعن هذا قال والقوى الحالية في ايها سوي
القوة المدركة فانها تابعة العقل كما مر فهي القوة المحركة والنامية والغايرية والمجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة وغير ذلك من القوى البدنية التي مودعة فيه لبقاء شخص الانسان ولبقاء نوعه كما تقدم
في موضعه قوله والهيئات العارضة بجمع هيئة بمعنى العرض الا ان العرض يقال للعارض باعتبار
عوضه والهيئة باعتبار حصوله ولذا قال العارضة ولوقال الحاصلة لكان اولى لما ذكرنا من الصحة
اي نفس الصحة واما حفظها فقد يكون كسبيا باستعمال المعالجة الطيبة واستعمال الادوية النافعة
قوله وكال الاعضاء وقد مر توضحه والظن انه داخل في تخليق البدن وكونها اسبابا لتحصيل السعادة
الاخرية والدينية افرادها بالذكور لان المراد بها كونها محلها فها الخاصة بها كالبطش بالايدي
والمشي بالاقدام فانها نعمة جسيمة اذا عرفت ما خلقت هي لها قوله والكسبي اي النعمة الدنيوية
الكسبية قسمان ايضا روحاني وجسماني والى الاول اشار بقوله تركية النفس والى الثاني اشار
بقوله وتزيرين البدن قدم الروحاني لما ذكرناه ولانه وسيلة الى النعم الاخرية وهي نفس الاخرى

فان المراد بها الاعتقادات الحققة والاخلاق المرصية والاعمال الصالحة وهي في الشريعة الاخرى
عين النعم المتعم بها قوله تركية النفس اي النفس الناطقة المشارة اليه كذا احد بقوله
انا وفيها اقوال كثيرة واختار المصنف في تفسير قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
براموا تاتوا براحيا عند ربهم يرزقون كونها جوهرا من كبريات لا يفتني بحراب البدن ولا يتوقف
عليه ادراك وتأمله والتذكرة انتهى وفيه ما لا يخفى من الضعيف وقدينا هناك ومنه ضعف
واقربها ان يفوض على الله تعالى كما قال الله تعالى ويستلوك عن الروح قوله الروح من امر ربي
على توجيه المراد بالتركيبية البتة ولذا عدى عن الرزاق الى الملكات الروحية المهلكة
والمعاصي المرددة والاخلاق الذميمة كالكفر والكبر والحسد والعجب قوله وتخليتها بالقاء المهرلة
ولو قال فيما تخلية النفس بالحاء المعجمة لكان احسن سبكاً والمجرب نظاماً بالاخلاق والملكات عطف
العام على الخاص اذا لاخلاق من الملكات وهي الكيفيات النفسانية والمراد بالفاصلة ما هي
مبدأ المكان كان المراد بالزنا المسمى مبدأ لما هو نقصان قدم الاول اذ التخلية مقدمة على التخلية
وفي عدم من النعم الكسبية تنبيه على ان الاخلاق قابلة للتغيير كاذب اليه اظهر السنة لورود الشئ
كالنهي عن الكبر والحسد ولو لم يكن قابلة لما وقع النهي عن ذلك خلافاً للعتق قوله وتخليتها بالحاء
اشارة الى تكميل القوة النظرية بالعلم والى تكبير القوة العملية بالاعمال المرصية كما اشار اليه في تفسير
قوله تعالى قد افلح من تركها لكونه في عموم الملكات الى الاعمال الصالحة تأمل قوله وتزيين البدن شروع
في بيان القسم الجسائي توضيح وتخليه البدن عن الهيئات البقيية وتزيين الهيئات المطبوعة وهذا
موافق لما سبق لكن ترك الاول لكونه مفهوماً من الثاني وللمطبوعة المقطوعة المقبولة الراجعة
المقبولة في ميزان الطبيعة فيلزم ان المراد في الشعر من مصنوع ومطبووع فلا عبرة بانكار بعضهم
كتطهير البدن عن الاوشاخ وخص الشارب وقلم الاظفار ونحو ذلك ما يورث البدن حسناً وزينة
والحلي كسرا الحاء مقصوراً جمع حلية كسرة الحاء وسكون اللام او جزم الحاء وكسرة اللام وهي الزينة
الجمالية للبدن المنفكة عن كالباس الفاخر والخاص وغير ذلك من انواع الحلي للرجال والنساء
وحصول الجاه عطف على تزيين البدن وكونه نعمة كسبية ليس على اطلاقه بل اذا كان وسيلة الى
المبرات وحفظ الحدود في عموم الاوقات والافهم من جاه وما يورث صاحبها المال الا ان يقال
ان الروح الانساني يتلذذ بها فيراها من اجل النعم عنده وان كان مؤدباً الى خسران ودم الله من امر
على سائر بحسب جهاده وما لا يعلم ما ذكرنا ان حصولها من النعم الروحانية التي لا تلهي له فوقها وقيل ان
مشتراك بين الروحاني والجسائي لكونه ذريعة الى تهذيب البدن وتنبيهه ليس لكن الثاني ليس
بكل وقيل ان هذا نعمة كسبية غير متعلقة بالنفس ولا بالبدن كالتقسين السابقين انتهى فيكون
الاقسام ثلاثة ويتعين عطف على تزيين النفس واما في الاحتمالين فيجوز ان كان نظر الى الروح
لا يحصل كيفية حسنة كافي الاول واما من ذهب الى الاول فنظر الى ان الروح يتلذذ به كمال التلذذ

وان لم يتعلق به فلا حرج ما جئ اليه الفيل فان ما يتعلق بالبدن يتلذذ به الروح ايضا ثم الاولى
تخصيص الجاه والمال كما اختار للتشريع قوله والثاني ان يغفر ما فرط منه وفيه تأكيد لما قلنا من ان
معرفه الله تعالى من النعم الدينية الكسبية فقط ولا تعد ايضا من النعم الاخرية حيث لم يتعمد
المصنف سوى المغفرة واختارها كما اشارنا وان الظاهر ان النعم الاخرية كلها موهبة وليس فيها كسبية
اذ جزاء الاعمال فضل وعطاء من الملك المتعال على ان المكسوب الاعمال لا جزاءه ولو سلم كسبية
في الدنيا كسب سببه العادي لا في العقبى ثم المغفرة ظاهرة عامة لكل واحد من المكلفين حتى الانبياء
والمرسلين قال المصنف في تفسير قوله تعالى كلما لا يقض امره اذ لا يكملوا احد من تقصير ما واثقوا
منه ان كل احتياج الى المغفرة وعفو ما نقول ولا نأخسر فيجعل ترك الاول من الاوليات
والانبياء من الذلات المغفورة بناء على ان لا يعد من نوع سوء الادب كما زعم بعض من
يسئ الادب مع السلف وينصره قول من قال حسنات الابرا كسيئات المقربين الاحرار
فاذا كان كذلك يحتاج الى عفو الرحيم الغفار قوله ويرضى عنه آشارة الى نعم روحاني اخروي قوله
وينبوا له آشارة الى نعم جسائي والمغفرة جامع لها فيجوز في هذا القسم ايضاً روحاني وجسائي
لكن كل موهبة كما مر فان رضاه تعالى اكبر النعم الروحانية قال الله تعالى ورضوان من الله اكبر
فانه المبدأ لكل سعادة وكرامة والمؤدي الى نيل الوصول والفوز باللقاء كماله المص هناك
وفيه اشارة الى ان الرضاء مبدأ النعم لانفسها في كلامه سبحانه يسيرة فهو اعظم النعم حتى
من رؤية تعالى من هذه الحيثية وفرط منه بالفاء وتخفيف الرضاء من باب نصر وقد جوز تشديد
الراء بمعنى قصر فيه وهو الموافق لقوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الاية والمراد ما فعله
في الدنيا من الذنوب او ترك الاول ولهذا اختار على الذنوب وصلة فرط محذوف قوله منه
متعلق بان يغفر اي يغفر ما فرط فيه الانسان من ويبوأ مضارع بواه بيا موحدة ثم واوشدة
وهي من التبوته وهي الاثر والامكان واما النسوية والتهيبه فغير مناسب هنا وان جوز
المصنف في تفسير قوله تعالى واذا غدوت من احلك تبوأ المؤمنين مقاعد للقتال الاية والمغفرة
والرضاء والتبوة من قبيل الانعام ولو اعتبر الافعال مبنية للمفعول لانرفع النسخ لكن ذكر
المفعول في بواه ياتي عنه وعليين اعلى الجنة وموضع في السماء السابعة تصعد اليه ارواح المؤمنين
او اسم لطيفة من الجنات كما صرح به المصنف في الاثر سورة البقرة او كتاب مرقوم يشهده المقربون
على معنى والمراد المعنى الاول ومعلوم بالفروقة ان فيه تفاوتاً بحسب تفاوت الاعمال والعمال
فلا يتوهم فيه الاهمال في الاصل جمع عليه او على معنى الفرقه هذا على بعض المعاني المذكورة او لا
اصل عليهم كصديق وقسيس فاعلى فصار على قوله مع الملائكة المقربين لكنهم لا يتمتعون بنعم
المكلفين بل يتمتعون بالتلذذ بالمعرفة والذكر واستغفارهم في التنزيهات وانوار قدس الجبروت
وانما سهم في خروجهم من الاموت واما الانسان فمع تلذذهم بهذه الكرامات يتمتعون بالاكولات

والمشروبات والنوع الحلي وحوار قصورات فلا انسان اصل في هذا النعم حتى ذهب بعض الحنفية الى ان الملائكة لا يرون الله تعالى وهم في الجنة وان كان الارحج خلا وكما نص عليه الشيخ ابو الحسن الاشعري في كتابه واما بعد الامام البيهقي وغيره كابن القيم والجلال البلقيني وجعل الملائكة اصلا فيه لا يعرف لوجه ولم يتعرض ثواب الجحيم وقد قال في سورة الاحقاف والافان الجحيم في تواج التكليف كبني آدم اشترى وان توقف في ثوابهم الامام الاعظم والرهام الاخر وبعض ارباب الحواشي اشار الى اصالة الملائكة في ذلك حيث قال في ان التوبة في اعلى عليين نعم اخرى روحا ايضا كما يفصح عنه قوله مع الملائكة المقربين حيث لم يفرع النبيين والصدقيين والشهداء فانه ليس لفضل الملائكة بل لان مقامات الملائكة وقرهم من الله تعالى قرب معنوية لا ينالها الا من اخر طرفة سلك الجردات اشترى في يكون الملائكة اصلا متبوعا بذلك الاعتبار وانت خبير بانه اشارة الى ذلك بقوله ويرضى عنه فانه مبدأ لكل سعادة كما قلناه عنه وايضا يلزم عدم تعرضه بجبان النعم الجسدية الاخرية فالمراد بقوله وسبوا في اعلى عليين اشارة الى النعم الجسدية او الى الاخر منها ومن الروحانية فقوله مع الملائكة يحتاج الى التامل قوله ابدال ابدان ظرف للتوبة بمعنى طول الدهر وعدم الانقطاع كدبر الدهر من فانه ايضا يستعمل في التابيد والخلود وفي القاموس والابد حركة الدهر والاباد وابود والدام وابدال ابدان كارضين وابدال اباد بمعنى اشترى في ابدالين جمع الابد مبالغة الابد كداهر مبالغة الدهر يقال دهر داهر كما يقال ابدال مبالغة كظلال ظليل قال الامام المزني في ان من شأن العرب ان يشتقوا من لفظ الشيء الذي يريدون المبالغة في وصفه ما يتعودونه تأكيد وتبنيها على تنبيه من ذلك ظل ظليل وداهية دهياء وشعر شاعر اشترى ولا شك ان الاشتقاق يجري في الجوامد ايضا فاشتق من لفظ الابد الابد فاستدل اليه مجازا بالمبالغة ثم جمع لزيادة المبالغة واما جمعه بالياء والنون كالعليين فعلى خلاف القياس او المراد بالابد الدائم جمع بها تغليب للعقل والاعمالين قوله والمراد ان من النعمة المطلوبة الملو عليها بقوله انعمت هو القسم الاخير في النعم الاخرية بجميع انواعها وبعض القسم الاول وهو النعم الدنيوية كما اشار اليه بقوله وما يكون وصلة الى نيله وهو التخليه والتخليه والاعمال المرضية وما يرتب عليه الغفران والرضوان والتبوء في اعلى الجنان يرشدك اليه قوله ما يكون وصلة الى عدم قوله وما يكون موقفا عليه مع ان الاعتقادات السنية من النعم الكسبية فانها موصلة الى النعيم الابد وسبب الى السعادة المؤبد سببا عاديا بلا واسطة واما الموهبية كفتح الروح واشراق العقل الى ان يكون موصلة اليها بواسطة النعم الكسبية وحمل اللفظ على التبادر كالواجب ما لم يصر صاف وعن هذا حمل النعمة المطلقة على الفرد الاكل وهو ما يكون نعمة من كل وجه صافية عن دخامة العاقبة والشفاعة وحمل اختياره وكلم من نعم موهبي تكون سببا لطيف صاحب وخسران ماله والى ذلك اشار بقوله فان ما عدا ذلك من نفع الروح وتخليق البدن واشراق

هذا
ولقد اصاب واجود من قال مع المقربين
خلاف الملائكة

بالعقل بمعنى القوة العاقلة المراد هنا كما بينا سابقا وما يتبعه من القوى يشترك فيه المؤمن والكافر وانما يكون هذه المذكورات موصلة الى الدرجات والغرفات اذا صرفت الى ما خلقت حتى من المبرات فلا وجه لادراجها في الدعاء بنيل مع ان الدعاء بنيل انما يكون ملايا للكسبية والتعبير بالماضي تغليب ما مضى فيه على ما يقع لتوقف النعم الاخرية عليه على وجه اتم وان كانت اجلا واعظم او لتشرط منتظر الوقوع منزلة الواقع والمعنى انعمت عليهم في ذلك على ان المراد بالانعام ارادة ايصال النعم وفيه نوع بعد قيل وفيه استعانة بتجربة ولو قيل العبادات والطاعات في النشأة الاولى هي بعينها النعم الاخرية والذات في النشأة الاخرى لكان التعبير بالماضي من مؤنة التوجيه اعني وبالاختار اخرى وفي كلامه اشارة الى ان المراد بالموصول المؤمن مطلقا فانه ذكر مقابلا للكافر ولكن قوله الا في لان النعم عليه من وفق لا جميع للجمع كما يقتضي كون المراد به هنا المؤمن الكامل المكل قوة النظرية والعملية فالمطلوب صراط المؤمن الكامل لا المؤمن مطلقا على ما يقتضيه الذوق ايضا في هنا شئ وهو ان صاحب الكشاف حمل النعمة هنا على العموم حيث قال واطلق الانعام ليشتمل كل نعم لان من انعم الله عليه بنعمة الاسلام لم يبق نعمة اصلا الا اصابته فظاهرا انه عام لكل نعم دنيوي سواء كان من النعم الموصلة الى النعم الاخرية او لا والمقصود بها ما يكون وصلة الى نيله فينبغي انما لفظه من هذه الحيشية ولعل المراد بالامام السبكي من قوله المدينه ما في لفظ لكن الظاهر من قوله لم يبق نعمة الا اصابته لم يبق نعمة يكون وصلة الى نيل النعم الاخرية بقرينة قوله لان من انعم الله عليهم بنعمة الاسلام في مخالفة بينها قيل في يداع ابن القيم اختلاف السلف هل من على كافر نعمة فقيل لا نعم له لفظ قوله تعالى اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين الآية وقيل قد يكون منعنا عليه ان مطلق النعم يعم اليه والفاجر والنعم التامة مختصة بالمؤمنين لا لا يصلها بسعادة الابد وهو الحق اشترى ولا يخفى عليك ان النظم الجليل ناطق بالانعام قال الله تعالى نقلنا عن الانبياء عزم واذا ذكروا الآلاء في مواضع وقال الله تعالى بدلوا نعمته كفر وان نعمته الله لا تحصى والمخطاب لجنس الانسان فكيف يقال لا نعم له قوله تعالى اولئك الذين انعم الله الية لانه على مدعاه اما اول فلا ان المراد بالنعمة هناك النعمة الكاملة الشاملة للنعم الاخرة واما ثانيا فلان مفهوم المخالفة ليست بمعتبرة هنا وان جوزها البعض اذ التقييد لفظا فرادهم ان الكافر وان كانت متعاطا لكانت ليس بمنعم حقيقة لكونه مستدراجا ولزواله ودخامة عاقبة فمن اشترى ما يجب ان يكون مراده ذلك فيكون النزاع لفظيا لا معنويا قوله بدل من الذين الاولى بدل من الموصول ولم يجعله بدلا من ضمير عليهم اذ لو جعله كذلك كان المعنى صراط الذين انعمت عليهم على غير المغضوب اليه ولا يخفى ركائز بلا يصح بدل الكل من الكل وهو اختيارنا الى على الفارسي واختاره المص حيث قدم اما اول فلا فائدة التأكيد والتقرير كما هو شأن البدل والنكته المذكورة في بدلية صراط الذين جارية هنا واما ثانيا فلا يحتاج الوجه الى ان يحمل

الواحي كما استوفى وانما حسن البدلية مع انه في الاصل صفة بمعنى المفاير واما ثالثا فلان فيه
 تنبيها على ان المقصود الا عظم والمطلوب الا اهم السلامة عن الغضب والضلال كما استلزم
 الرضا والوصول الى الهدى ورضوان من الله تعالى الكبر وايضا التحلية اهم من التحلية حتى
 قيل انه تعالى خاطب اهل الجنة باذنه عنهم ولا يستخط ابدأ فيزداد سرورهم فعلم ان العلامة
 من الغضب والوصول الى الرضا اعظم المطالب واعلى المآدب فجعله مقصودا بالنسبة
 اعون على المراد وادعى الى السداد واما القول بان غاية ما نحن فيه ان يكتفى بما اوصف اليه
 نوع تعريف صحيح لوقوع صفة الوصول واما استحقاق ان يكون مقصودا بالنسبة لمقتضى
 لا ذكر من الفوائد فلا بد فوج بان مناط ما ذكر من الفوائد في البدل وهو كونه مشهودا له
 بما ووصف به المبدل منه ولا ريب ان شدة المنعم عليهم بالمغايرة المذكورة عين كون غير
 المغضوب عليهم مشهودا لهم بالانعام عليهم حيث لا يذهب الوهم عند ذكر المنعم عليهم
 الا الى غير المغضوب عليهم وقد اشار الى المص بقوله ان المنعم عليهم الذين سلموا الى فان
 معناه على الاتحاد كما هو الظاهر انهم الذين ان حصلت صفة غير المغضوب عليهم وتحققوا ما هم
 ويتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا بعدون تلك الحقيقة سيجي مثل هذا البيان
 من الكشف في قوله تعالى اولئك هم المفلحون فالغاية المذكورة من مزيد تقرير وتأكيده فضل
 ايضا والتمسك بتحقيقها من اجلي البديهيات والبدل بالوصف ضعيف لان غير غلب
 عليه الاسمية فيدل على الذات ايضا ولذا قال السيد قدس سره اذا جعل غير المغضوب بدلا
 من الذين اريد بالثاني الذات مع قصد تكثير العالم وتفسير المبرم فيؤخذ من تلك المبالغات
 انتهى فقوله اريد به الذات اشارة الى تلك الغلبة قوله على معنى ان المنعم عليهم الى اه تعريف
 المسند اليه بقصره على المسند وضم الفصل لتأكيد فانه وان لم يفد قصر المسند اليه على المسند
 لكنه يؤكد ذلك القصر كالحق في المطول ويحتمل ان يكون الكلام من قبيل هو البطل الحاسي الزمار
 فلا يصح بل بيان الاتحاد فهو فوق القصر وسيجي اشارة في كلام الكشف في قوله تعالى اولئك
 هم المفلحون كما اشار اليه والمراد بالمنعم عليهم ما سبق ذكرهم سواء كان المراد الانبياء عليهم السلام
 او جميع المسلمين او غير ذلك فيجس البديل فيكون المراد في الغضب والضلال عنهم مطلقا وان
 كان المراد بالمغضوب عليهم اليهود والنصارى اذ قيد السلامة عنهم بالغضب والضلال
 الكاش فيها كما وقع عبارة البعض فخل بالمرام اذ هو لا يستلزم نفى مطلق الغضب والضلال في نفى
 متوجه الى المطلق المتحقق في ضمن المقيد وهذا احتراز عن كون المعنى بهذا الزم جمعوا بين النعمة
 المطلقة في كاسياتي وانما لم يجي غير الذي غضبت عليهم واضللت مع انه المناسب لما سبق
 وتكون بدلا لمرعاة الادب في الخطاب كقول تعالى بيدك الخير ولم يجي بيدك الشر وفيه ايضا
 ترجيح الوعد حيث نسب اليه الانعام واهم الغضب والضلال والاستقام وايضا في تنبيه

لا يبدل على المقدم عطف بجمع جعل
 المقدم بدلا من الذات
 مس

على ان الانعام تفضل منه تعالى والسبب في سلب المعاصي وانها كالمناهي وفيه ايضا مرعاة
 الفواصل له اوصفة كعطف على بدل اي صفة للموصول اما صفة مثبتة اي كاشفة
 تكشف المراد من الموصول وتصلح تعريفه ولو بالاشارة وبالرسم ولما وجب في التعريف وما
 في حكم التساوي لزم كون المنعم عليهم وغير المغضوب عليهم متساويان ذاتا فان اريد المنعم
 عليهم بالمنعم الاخرية ولا يكون مسبوقا بالغضب والضلال كما في النبيين والصديقين والشهداء
 والصالحين يكون الصفة مثبتة كاشفة والا فيكون صفة مقيدة سواء اريد بالنوع النعم
 الدنيوية والاخرية او الاخرية فقط كمن سبقوا بالغضب والضلال بعصاة المؤمنين
 في الموصوف عام والصفة محقة تنقل الاشتراك فيكون في كون الذين يؤمنون بالغيث
 صفة للثقلين يؤيد ما ذكرنا والصفة التي تنقل الاشتراك تسمى موضحة ولو كرهة والتخصيص الكثر
 والتوضيح المعروف السطوح الخاة قوله على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة اي المقصود بالذات
 غير مقيد بكونه مقصودا بالغير كالرضا والسرور في اعلى عليين والايان الموصولة الى نيل ذلك واما
 السلامة المذكورة فانه هي نعمة ووسيلة الى ذلك وهذا الاعتبار جعل تابعا ومقصودا بالغير
 واما اعتبار كونها من قبيل التحلية المرتبة عليها التحلية فمن اجل مقصود وكونه بدلا بالنظر اليه
 فلا منافات في كون مراد المص بقوله اي نعمة الايمان الايمان الكلي المعتمد الموصول الى السعادة
 الابدية فيتناول نحو المغفرة والرضاء والقرينة عليه كلامه السابق بطريق الكناية فيكون موافقا
 لا اختاره من ان المراد القسم الاخير وهذا المعنى بلا يم كونها صفة مثبتة كما هو مساق الكلام ووجه
 كونه معني على كونها حقيقة ما شره اليه من ان المراد بالمنعم عليهم المنعم الاخرية سواء كان الوصول
 الى تلك النعمة مسبوقا بالغضب كدخول النار من الزمان ثم الدخول الى الجنة فيكون الصفة
 مقيدة وبصير المعنى بهذا الخروج بهذه الصفة فبقى من لم يكن مسبوقا بها كما كان المراد ذلك في صفة
 كونها مثبتة بلا احتياج الى الاخراج او لا يكون مسبوقا بها ماصلا فيكون صفة مثبتة كاشفة ثم
 ان لفظ الذي يقع صفة وموصوف بخلاف من وامن الموصولات فانها لا توصف بها في الرضى وغيره
قوله وذلك انما يجمع الى اشارة الى جواب سؤال مقدر وبيان رجحان البدلية لسلامتها عن التاويل
 اذ كون ابدال النكرة من المعرفة بلا وصف النكرة ما حكم الشيخ الرضى حقيقا اذا استفيد من البدل
 ما ليس في المبدل منه وهناك ذلك واما الوصف فيجب المطابقة تعريفها وتكثيرا ولذا حاول بيان فقال
 وذلك انما يجمع باحد التاويلين اما في الموصوف باخراجه الى خبر النكرة واما في الصفة بجعلها من عداد
 المعرفة والراجح هو الاول لثلاثة دلائل والظهور باعتبارها فقد مر فقال اجزاء الموصول في قوله اذ لم يقصد
 به بود اي لم يقصد به قوم باعيا لزم فلا يكون عهدا رجيا ونا يقصد به جميعهم فلا يكون للاستغراق
 ولا يقصد به الماهية من حيث هي فان الانعام للافراد من الانام فقوله معهود يتناول الاقسام
 الثلاثة فيكون عهدا ذهني فهو في حكم النكرة فتارة ينظر الى معناه فيعلم معاملا النكرة كالوصف

بالنكح وبالحذف وخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتداً وذا حال وبالحذف بحرفي على كلام
المعارف مراعات للفظ وليس المعهود بخلاف العهد الخارجي والا فلا يتم التعريب قوله كما لمجلى
اشارة الى ان الموصول كاللام في الاحتمالات الاربع كما قرره العلامة في شرح التلخيص قوله
كما لمجلى باللام استعانة للمعرفة باللام جعلوا التعريف باللام حلية للكل ثم صار حقيقة عرفية فاذا ذكر
فالمصطلح انما يشاء على الاعتبارين فجعل الموصول كونه اولاً باعتبار ان المراد به بعض افراد
غير معهود في الخارج وان كان معهوداً في الذهن باعتبار كونه فرداً للحقيقة المتحدة في الذهن
والمعلومة فيه فهي لكونها بعض افراد مبرهنة في الخارج في حكم النكح فاذا كان الموصول مبرهاً كان المراد
بالغير مبرهاً ايضاً فان المراد به عين ما يزيد بالموصول في مبرهنة مستقلة عنها فلا يكون غير معرفة
خ قلة بقاء كنه وتلك الافراد جزئية من جزئيات تلك الحقيقة مطابقة ايها ثم اظهر جانب
كون تلك الافراد معرفة باعتبار حقيقة النعم عليه معلومة قصد معلوميتها باللام التعريف وانظر
الى التعيين الجفني المستفاد من مفهوم الضلة معرفة فاذا كان الموصول معرفة كان الغير ايضاً
معرفة لا عرفت ان المراد بالغير عين ما يزيد بالموصول واذا كان الغير معرفة بهذا الاعتبار يكون
افادة الى قصد واحد وقوله اشياء بالية بقوله لانه الضيف الى ما له قصد واحد وهو المنعم عليه ولم يقبل
وهو المنعم عليهم فنبه على ان حقيقة المنعم عليه في صوت العهد الذهني هو المقصود من الكلام
والافراد المبرهنة مستفادة من الخارج في العلامة في شرح التلخيص والمراد باو دخل السوق او البعوضة
مستفادة من الخارج انتهى فتلك الحقيقة ضد ما المقصوب عليهم وضدية تلك الحقيقة ثابتة
سواء اريد تحقها في جميع الافراد او في بعضها كافي نحن فيه ولا شك في ان مدارك تلك المراتب والكائنات
تدور على مركز اعتبار الجهات والاعتبارات وليست شعري كيف دهر عن هذا التحقيق ارباباً شتى
من الثقافات وتحلوا فيه ما يقضي عنه العجب من التعسفات قوله وقد اصر على اللين بسببني هذا الشعر
لرجل من سلوك وقد اصر على اللين بسببني فغنيت ثم قلت لا يعني غنياناً مثلنا على اهابة الى ركب
سخطه برغبتي هذا بناء على ان بسببني صفة اللين فان لامة للعهد الذهني الا لا يصح ان يراد
الحقيقة من حيث هي على ولا جميع الافراد اذ لا مرور عليه في نفس الامر وادعاء ذلك للبالغة مبالغه
باردة وان صح في مقام الخطابات فلا يعجب ولا يراد فرد معين لعدم القرينة عليه ولقصود
عن افادة ما هو المقصود وهو الاتصاف بكمال الحلم والاناة والوقار في مقام يطيش فيه ذوى النهى
الضعيفة ولا يصير عليه الارباب الاحلام الكاملة وهذا لا يناسبه كمال على فرد معين او افراد
معينة فالمراد بالحقيقة من حيث وجودها في جميع افراد مبرهنة غير معينة واختير كونه صفة
لاحالاً اذ المعنى ليس على تقييد المروءة بحال السبب بل على ان لا مروراً مستمراً في اوقات متعاقبة
على لين من اللين معتاد بسبب سواها كان وقت المروءة وغيره ومع ذلك يعرض عنه الاقتدار
منه على الانتقام فان اول على غفلة عن السفرها وقيل ايضاً اذا اعتبر حالاً يتبادر منه الاعراض فحال

السبب فيغوت المبالغة اذ يحتمل ان يعرض عنه في حال السبب لا منع ثم يكافيه ويستقيم من بعد ذلك
فلا يحسن التمدح بالحلم والوقار وفيه نظر اما اولاً فلان المقيد هو المروءة لا الاعضاء واما ثانياً فلان قوله
ثم قلت لا يعني يرفع الاحتمال وان سلم ان المتبادر من تقييد المروءة بحال تقييد الاعضاء
مع ان ورود المنع جلي واضح وامر بمعني مرت وكذا بسببني وغيره بالاضاع حكاية الحال الماضية او المستمرة
التجدي اي وقع المروءة في السبب منه في الماضي انا وهو صدق ذلك في المستقبل لشدة شكيته
ونحت طبعه وخط تجلي فيه فغنيت وقلت بمعني امضي ونم اقول غير الماضي للذات على الوقوع
انتهى ولا يظهر وجهه اذ جعل امر وسببني على حكاية الحال الماضية بالي عنه وتخص زيادة التاء
في ثم بعطف الجمل عند المار في وخالفه بعض النحاة فيه وهي هذا للترجي في الرتبة اي ترفيت في عدم
المجازاة الى مرتبة اعلى وقلت لا يعني بسببني بذلك السبب فكانه نسبي لنفسه في تلك الحالة وتصوراً
بصورة اخرى كمراد وصفي ولا كلام في حسن هذا التوجيه لكن الجمل على الحقيقة ممكن ولا يصح الى الجمل
الا عند تعذر الحقيقة قوله وقوله في الامر على الرجل منك فيكرمني ذكره مع ان المثال الواحد يكفي
لفوائد الاولى ان خال عن احتمال الحال والاو لا يحتملها ولو مر جوا والثانية ان اشد مناسبتة للاصل
من حيث كون الصفة والموصوف فغني لفظاً ونكرتين معني والثالثة اشتمالها على لفظ هو
مشتركة في الابهام فان قيل فلاكتفاره اولى قلنا ان الاولى كلام من يستشعر به على اشياء القواعد
وهذا ليس كذلك وانما ذكره استظهاراً وتقوية له ولذا سكنت عن المثال الثاني صاحب الكشاف
قوله او جعل غير معرفة بالاضافة قد بينا وجهه وهذا ما يلزم في الصفة فيقال صدر الا انه لغير
ثلاثة مواضع احدها ان تقع موقعا لا يكون فيه معرفة وذلك اذا اريد به النفي الساذج نحو مرت
برجل غير زيد تريد ان المروءة ليس بهذا كانه غير مرت برجل ليس بزيد والثاني ان تقع موقعا
لا يكون فيه الامعرفة وذلك اذا اريد به شيء قد عرف بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضافه فيه
الا هو كما اذا قلت مرت بغيرك اي المعروف بمغايرتك الا انه في مثل هذا لا يجري صفة فيذكر لفظ
غير مبرهون الموصوف كافي المثال المذكور والثالث ان يقع موقعا يكون فيه كونه تامة ومعرفة اخرى
لنحوك مرت برجل كريم غير لئيم والرجل الكريم غير اللئيم انتهى مشروحا وقد تبين منه ان من قال
ان غير لا يتعرف اصلاً وان الضيف الى المعارف لم يصيب كذا قيل ولا يعرف له قائل سوى ان قال
صاحب الكشاف فان قلت كيف صح ان يقع بغير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وان الضيف الى المعارف
ولا يخفى انه ليس بطريق الالتزام بل على تنبيه الاشكال الا يرى انه صرح بتعريفه في الجواب ثم
ابن علم انه لم يعرف ما اريد به هنا بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضافه فيه الا هو قال في التبريح
بذلك المعنى ليس بل لازم كافي المثال الذي اوردته هذا القائل فان قولنا مرت بغيرك اي المعروف
بمغايرتك لم يوضح فيه بالمعنى الذي لا يغيرك في الاما اريد بغيرك فلعل ههنا معنى لا يضافه
عليه والبالين في الاالمؤمنون كالمؤمنين في الاخرة او كونهم مهتدين في الدنيا

فلا يقال انه لم يكن من قبيل الثاني فلم يتعين تعيين الحركة بغير السكون واما الاعتراض بان ما ذكره المصنف
لم يعرف بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضافه فيه الا هو فلا يوجد الشرط فرفع في المفضوب
عليه ضد المنعم عليه فالا نكار مصادم لما هو بمنزلة البديهي قوله لانه اضيف الى ماله ضد واحد لما
كان المراد بالمنعم عليه من وفق الجمع بين المعرفتين وتكميل القوتين وكان المراد بضد من حرم
من هذا الجمع كالمسيحي لا يكون شخصا واحدا متعاضدا عليه ومفضو با فلا اشكال بانه يمكن الجمع بينهما
في شخص واحد نعم هذا الامكان اذا اريد بالفضب معناه التحقيق وهذا المراد غاية ولا وجه
للجواب عنه بانه لا يكون ذلك الجمع من جهة واحدة فان في تسليم الجمع بينهما وقد بان فساد و
التضاد بين المنعم عليه والمفضوب باعتبار اشتراك المصطلح الوصفين المتضادين وبين الانعام
والعتاب حقيقي قوله فتعين اي مفهوم المنعم عليه بالارادة من غير المفضوب الى وهذا الاعتبار
يكون الغير معرفة قوله تعيين الحركة من غير السكون فانك اذا قلت الحركة بغير السكون تعين الحركة
للارادة من غير السكون فيكون الغير معرفة وفي بعض النسخ تعين الحركة بغير السكون اي بقولنا
غير السكون فان الحركة تنعني بالارادة المتضاد بينهما بلا واسطة فيزول ما يمنع تعرف بالاضافة و
التوغل في الابهام كما هو المختار او كونه بمعنى اسم فاعله وهو ما غير فيكون اضافته محذورة فيكون
معرفة كونه بمعنى الثبوت وما علاه يكون الاضافة لفظية فلا يكون معرفة باضافة الى المعرفة وفيه
نظر لا يخفى فهنا لا اريد بالمنعم عليهم المؤمنون الكاملون وهم العالمون العالمون كما افاده بقوله
من وفق الجمع ان كان ضد هم ما ذكره بلا واسطة فيتعرف غير الاضافة الى ماله ضد واحد لما ان
الضالين مفضوبون والمفضوب ضال والتقدير اعتباري والاضد هو المجموع من حيث
المجموع وان كان كل منهما مقصودا بالنفي كالمسيحي والمراد بالحركة هنا مطلق الحركة والا فلا يكون غير
معرفة والمعنى تعين ماهية الحركة المطلقة من غير السكون فلا محالة للجنس من حيث هو وبلا
اعتبار تحققه في ضمن الافراد وما يتعين فيما نحن فيه ايضا المفهوم لكن باعتبار تحققه في
ضمن بعض الافراد كما هو توضيح والتضاد معتبر في المفهومات وقد اشار اليه المصنف بقوله
المنعم عليه قوله وعن ابن كثير لم يقل وقرا ابن كثير لان هذه رواية عنه ولهذا قال وعن
ابن كثير وهذه القراءة غير متواترة ولهذا قال صاحب الكشاف وهي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذ نقل عن الكشاف ان كل واحد من السبع المتواترة نسب الى واحدة من الائمة لا يشهد به الا
وتفرد فيها بحكم خاصة في الاداء واما غير ما اذا ظهر فيها امر الرواية ولم يشهد بها نسب الى النبي
والا يلزم من ذلك اعتبارها وهذا الوجه هو الذي رجحه قدس سره والمصنف لم يلتفت اليه نسب
الي ابن كثير اذ المتد اول في الائمة النسبة الى الائمة ولو لم يكن متواترة عنهم وقد مر ما يتعلق
بهذا النقص من تفصيل هذا المرام فلا بد ان يعتبر جهة تكرار على الوجه الذي اشير اليه انفا فان
المراد بالمفضوب عليهم ولا الضالين لم يكن معينا على اختيار المصنف بقوله ونتج ان يقال ان

والمنعم عليهم غير معين لكون المراد بهم افراد مبرهنة ولا بد ايضا من جعل الموصول معرفة بالاعتبار
الذي هو تحقيقه فيتحقق شرط الحال وذو الحال بملاحظة الاعتبارين في الحال ولا حاجة الى جعل
غير بمعنى المغايرة الاشتقاق ليس شرط في الحال وقيل هذا اذا اريد بالمفضوب عليهم والاضاف
معين مثل اليهود والنصارى فلا يتعرف غير بالاضافة سواء اريد بالذي انعمت عليهم
معين او غير معين انتهى وهذا وان احتمل في توجيه تلك القراءة لكن لا يلزم ما اختاره المصنف
قوله والعالم انعمت فيتحقق عالم الحال وذو الحال لان حرف الجر لا فضاء معنى الفعل الى مجرور فمجرور
وحده منصوب المحل بالفعل وقول المعبرين ان الجار والمجرور في محل نصب او الرفع في محل نصب
هذا قد جوز اختلاف العالم في الحال وصاحبها في قوله تعالى وان جهنم لم وعدهم اجمعين حيث قال اجمعين
حال والعالم معنى الاضافة ان جعلت الموعد اسم مكان فانه لا يعلم ثم قال بعد صحيفة اخوان حال من
الضير المضاف اليه والعالم معنى الاضافة وقد نقل الرضوي عن المالكى جواز ذلك الاختلاف فلا
يلزم اختلاف العالم وصاحبها لان العالم في الاول هو الفعل وفي الثاني الجار لما عرفت من ان
كون الضير في الحال باعتبار كونه منصوب المحل لا باعتبار كونه مجرورا ولو سلم ذلك فلا محذور فيه
اذ المختار عند جواز ذلك ولا حاجة الى ما ذكره الشريف قوله او باعتبار ان عطف على الحال
بحسب المعنى اي ان نصب ما يكون حالا او باعتبار ان فيجب ان يكون ما بعده مساويا لما قبله وهنا
كذلك على ما اختاره المصنف من ان المنعم عليهم المؤمنون الكاملون الفائزون بتكميل القوتين
والمفضوب ما حرم من المعرفتين فالمراد بغير المفضوب ايضا هؤلاء الاخيار ولا ريب في تشابه
وقطع النظر عن ذلك لانه احتمالات كثيرة بعضها صحيح الاعتبار وبعضها بعد من الاخبار يعرف
بالتميز وذو الابصار ولا ثبت التساوي فلا حاجة الى ان يقال انه غير لازم لانه قد يراد اعني
منهم فلا ينافي في العموم بل لا وجه له هنا والفرق بين اعني ولفظة اي ان لفظة اي مستعمل فيها
هو اللفظ ذكر للتوضيح واعني وامثاله مستعمل فيها هو فيه نوع خفاء وان كان الابهام ونقل عن
السيوطي انها قد يستعملان بمعنى انتهى والظان اعني هنا للتوضيح على اخوان اول الازالة
الابهام على بعض الاحتمالات كالصفة قد يكون للتوضيح على تقدير وقد يكون للتخصيص ونحوه
على تقدير اخر قوله او بالاستثناء اي يحل غير على الاستثناء فيكون حرفا بمعنى الا ان كان في صورة
الاسم اعطى له من الاعراب ما يستحق ما بعده فيكون منسوبة على الاستثناء واختاره ابن عسقلان
وهو المذكور في كلام الجمهور ولما كان الاصل استثناء متصلا حاول بيانه بقوله ان فسر النعماء
قوله بما جمع القليلتين اي المؤمن والكافر فيدخل المستثنى في المستثنى منه كانه في صراط الذين
انعمت عليهم بالمنعم الديونية والاخرية الا المفضوب عليهم فيخرج الكافرون ويبقى المؤمنون
اما مطلقا ان اريد بالفضب غصبا ابديا او المؤمنون الكاملون ان اريد بالفضب غصبا في الجملة
وهذا الاخير هو المراد فيوافق لا قبله في الحال وهذا اذا جوز ان يكون المستثنى اكثر من الباقي

اذ لا كلام في الكثرة الغاوية الكافرين لاسباب اذ كان المغضوب عليهم عام المؤمنين القاصرين
كما هو المختار عنده واما اذا شرط كون المستثنى اقرب من الباقي فلا يصح الاستثناء والمضارع
الاول اشار اليه في سورة الحجر قوله تعالى ليس لكم عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
وجميع هذا يمكن كون ذلك منشأ ضعف احتمال الاستثناء ولو اريد بالنعم الاخرية ولم يفسر
والتزم بان المستثنى منه لم يبعد فانه وان لم يمتنع استثناء الكل لكن ليس لفظه ولا بياسا
نحو قوله عيسى احرالا هو لانه صحيح عندنا بما بنا لانه استثنى بلفظ يكون اخص منه لكن في الوجود
يساوية كما في التوضيح وهناك كذلك اخوه وعبران التي للشك اذ المرضى عند كون المراد النعم الاخرية
كما صرح به اولاد اوى اليه ثانيا ووضحنا كلامه في كل موضع على هذه الارادة واما قيده بذلك دون
الاولين فانها يمكن ان تفسر النعم الاخرية قوله والغضب توران النفس النوران بالفتحات كثر
وان التور من ثار يشور اذا تحرك بسرعة والنفس ذات الشيء وحقيقة ثم قيل للروح لان نفس
الحى به والقلب لانه محل الروح او متعلقة بالدم لان قوامها به كذا قال المصنف في اواخر سورة البقرة
والمراد هنا الذات او الروح والنفس الناطقة لان الغضب من كفيات النفس واما ارادة الدم
وان صححت بل وافق لما قيل من ان غليان الدم لكن اى عنه قوله ارادة الانتقام لانه ليس فعل الدم
وقوله دم انتفا الغضب فانه جملة في قلب ابن ادم الم تروا الى متفاح اوداجه وحرمة عيشة تحول
على التشبيه اى فانه كجملة لانه كيفية الحرارة العنصرية تعرض للنفس بسبب من الاسباب
الدينية او الدنيوية يتغير غليان الدم واطلاقا على ما عدا كيفية مجاز باعتبار السببية
فاللفظ ان اطلاقه على توران النفس باى معنى اريد من النفس مجاز فانه من مقوله الفعل
والغضب من مقوله كيف الا ان يراد به الحاصل بالمصدر قوله ارادة الانتقام على خصوصية
فان تلك الارادة منشأ غليان الدم وحركة النفس وليس بالعكس ولا ينافيه ما ذكرنا اتفاقا
لتلك الارادة سبب منشأها قوله فاذا اسند اليه تعالى لكونها فيما نحن فيه اذ المغضوب المضاف
اليه غير اثبت لمن الذين كانوا معا بلين للنعم عليهم واسند اليه تعالى غاية ترك صريح الاستناد
لامر من النكته اللطيفة ولو حمل غير على الاستثناء لكان الاثبات اظهر من ان يخفى وكون الغير
بمعنى النفي بالنسبة الى النعم عليهم ثم الاولى فاذا وصف به تعالى كما قال في قوله تعالى ان الله لا يهدي
ان يفترب الاية فان المتبادر منه كون الاستناد مجازا مع ان المجاز في الكلمة قوله اريد به المستثنى
والغاية اى الانتقام والعقوبة اطلاقا لاسم السبب على المسبب مع ان الغاية والمستثنى لا يلزم
ارادة الانتقام لانها منشأ الغضب كما اشار اليه في التعريف فهذا القول مانع عن ارادة منها وقد
ايد بعضهم كون المراد ارادة الانتقام بهذا القول قال صاحب الهداية ولو قال وغضب الله
لم يكن حاله اذ الغضب يراد به العقوبة استثنى فهو من صفات الافعال القول بان الغاية المستثنى
ارادة الانتقام ارجاع الصفة الفعلية الى الصفات الذاتية بلا داع ولو جاز هذا الجاز في كل صفة

فعلية كان يقال خلق اى اداد الخلق ورزق اى اراد الرزق وهكذا في كل صفة فعلية من غير
ضرورة ولا يخفى انه خارج عن الانصاف وسلوكه بالاعتساف والعجب ان المحقق التفتنا الى
والشريف الجاني جوزا ذلك وتبعها ارباب الجواشي ومن تمسك بقوله صاحب الهداية فهو
المهتدى والنساع في ان الانتقام اقوى في التعذيب او ارادة الانتقام اقوى في ما لا طائل
تحت اذ ارادة الله تعالى لا يتخلف عنها المراد فيها سواء في اداد المراد وايضا لا حسن للقول بان
غليان الدم لارادة الانتقام بل الامر بالعكس اى ارادة الانتقام سبب لذلك الغليان والقول
بانه من قبيل ضربت تاديبا ضعيفا اذ التاديب يترتب على الضرب غالبا وارادة الانتقام
ليس كذلك بل يترتب عليه الانتقام في الاكثر بقى شيء وهو ان غليان الدم وما يترتب عليه
من الكيفية امر ضروري فكيف يجعل ارادة الانتقام فان هذا شأن الافعال الاختيارية
وقد حقق في موصف انه لا غاية ولا غرض للفاعل الغير الاختيارى فتدبر فيه ورز دفعه
وحمل اللام على العاقبة خلاف المتبادر اذ اللفظ كونه للعرض قوله وعليهم في محل الرفع في تسامح
لان المرفوع بالخلاف هو المجرور وحده لا مجموع الجار والمجرور والجار حرف لمجرد الضميمة والتعديته
والمجرور هو اسم فلا يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم والاسناد اليه من خواصه قيل نعم
في الخبر انظر في مجموع الجار والمجرور في محل الرفع لانه لم مقام الخبر وفيه بحث لانه لا يسمى المظرف
خبر الامجاز فلا نسلم انتقال اعراب الخبر اليه انتهى فلا يرد ان المجموع في الطرف المستقر ليس
باسم ولا فاعل المعرب اما فعل واسم لا غير انتهى لانه لا يمكن ان يكون الطرف المستقر خبر حقيقة بل
مجازا بطريق النيابة فلا اشكال اصلا اذ المجازات لا يعتد بها ولا يتم القاعدة والتعريف
لها حتى يلزم المناقاة قال ابو البقاء لاضحية المغضوب لقيام الجار والمجرور مقام فاعله
ولذلك لم يجمع جمع ضالين وقيل لعل اختار ما ذكره ابو علي في المحجة من تعلق الجار بالجانبين
فان حرف الجر في حيث ايضا الفاعل بمنزلة جزء من الفعل كالمهملة في اذهبت ومن حيث ان قد
عطف عليه بالنصب في نحو مرت بزيد وعمر بمنزلة بعض حروف الاسم المجرور بها في حكم الاعراب
فكون موضوع المجموع من الجار والمجرور نصبا ولا يجوز ان يكون العطف على الجار وخاصة لان
الاعراب المحلى انما يستعمل فيما لم يكن له اعراب لفظي والمجرور ليس كذلك بخلاف الجار والمجرور كذا نقله
عن السيوطي انتهى وقد عرفت ان المجازات وسيلة في افشاء معنى المتعلق الى المجرور فيكون من
جملة المتعلق الذي هو العامل فكيف يكون من جملة المسند الذي هو من قبيل المعول كذا في الامتنان
وبه يظهر ضعف ما ذكره ابو علي في المحجة وايضا الاستناد اليه من خواص الاسم وكون الحرف الجار
بمنزلة بعض حروف الاسم المجرور بها في حكم الاعراب يحل ذلك اذ المركب من الحرف والاسم ليس باسم
وايضا لاحظ الحرف من الاعراب ولو محلا لعدم توارده المعاني المختلفة عليه لعدم دلالة على المعنى
المستقل بالمطابقة فجعل من جملة المعول مدم لتلك القاعدة وهذا ينقضه وبالحكمة وفيما

بمعنى المتغير يكون ايضا مستلزما للنفي فيعطى له حكم الجواز ما كيد بلا دليل جواز تقديم معمول
المضاف اليه على المضاف في هذا المثال وهذا انما يتم اذا كان غير باقيا على معناه في المثال المذكور
وسبب الجواز المذكور كونه في حكم لا يكون متغيرا للنفي واما اذا كان بمعنى لاحقا في صورة الاسم
فلا يبقى بينه وبين ما وقع في النظم مناسبة ثابتة فاما الاستدلال به على ذلك يكون شكلا وقوله
كما جاز انما يزيد الاضارب لا يلزم ما ذكره الشريف ايضا اذا المثالان يكونان متحدتين معنى ج و التفسير
في التفسير فقط والاعتبار في التمثيلات والمجاورات بالمعاني والمفردات قوله كما جاز انما يزيد الاضارب
اذ كان لا في مثل حرف سلب جزء من المحمول تحصيل المفهوم عدني يكون القضية معدولة فلا يكون
اسما كما نقل عن السخاوي واعترض عليه ان هنا ما تعارض من التقديم وهو ان ما في جتر النفي لا يتقدم
عليه واجيب بان ذلك اذا كان النفي بيا وان كان ما دخل على الاسم والفعل اشبه الاستفهام
الذي يقتضي الصدرة فطلب مصدر الكلام فامتنع التقديم بخلاف لم ولن فانها اختصاصا بالفعل
وعلا في فصار كالجزم منه فجاز ان يعلم ما بعدها فيها قبلها واما لا فاما جاز التقديم معها وان دخلت
على الاسم والفعل لانها حرف منصرف فيها حيث اعلم ما قبلها فيما بعد كما تقولك جئت بلا ذنب واريد
ان لا يخرج فجاز ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف ما اذا لا يتخطا في العاقل اصلا والكوفيون جازوا
تقديم ما في خبر ما عليها قياسا على اخواتها لكن المتعارف به البصريين لانهم من ان ما وان يطلب
الصدرة فامتنع التقديم والقياس على الاخوات قياس مع الفارق قوله وان امتنع انما
زيدا متلى ضارب فان الاضافة فيه ليست كالاضافة واذا امتنع الاضافة من تقديم المضاف اليه
على المضاف كانت لتقديم معمول على المضاف امتنع فان معمول لا يقع الا حيث صح وقوعه عليه
فيه وانما تعرض لهذا المثال مع ان عامة المضاف كذلك لان في خلافا فان ابن جني اجاز ايضا لان معنى
مثل ضارب اشبه ضارب او كضارب فخصصه بالذكر تبعاً للجنس في رد عليه اما اول فلان الماويل كما
لا يلزم ان يعطى له حكم واما ثانيا فلان هذا التاويل يمكن في اكثر المواضع فالتزام جواز التقديم فيه
خروج عن صوب الانصاف واما ثالث فلان غير ضارب معناه غايروا غير ضارب ولم يلتفتوا اليه
في جواز التقديم المذكور بل جازوا لوابيانه بغيره ما ذكره وجره انما قوله وقراء وغير الضالين نسبة
السبحا ونرى الى عرو على رضي الله عنها كذا خبره وقيل وقال بعض شبه السبحا ونرى الى عرو على وابي
رضي الله تعالى عنهم وهي تؤيد كون لا وغير بمعنى تعاقبها ولذا اوردوا المصريح انتهى ولا يخفى ما فيه
قوله والاضلال الخ ابتداء كلام البيان معنى الضلال المراد هنا ويحتمل العطف على قوله والغضب الخ
ثم الضلال في المحسوس انما يكون في الوقوع في مكان غير الصراط السوي فكذا في المعقول يكون في الوقوع
في غير الطريق المستقيم فكما ان العبد عن ذلك الصراط السوي المحسوس له عرض عريض كذلك
يكون للعدو في المعقول عن الطريق الحق عرض عريض فتارة يكون بالوقوع في الكفر والعياذ بالله تعالى
وهو اقصاه وتارة يكون بالوقوع في المعاصي غير الكفر فادناه شرك الاول وبين ادناه واقصاه مرتب

فانما منع من ذلك من ان غير اسم ومع ذلك جاز
تقديم معمول المضاف اليه على المضاف لعدم تحض
الاضافة في معنى النفي فيكون في حكم لا في الجواز
المذكور كما كان كذلك في ان كيد بلا دليل مستدلال
ويحسن التمثيل

وفي القاموس واما قولة غير الضالين فمحذوطة على
ان ذلك منها على وجه التفسير انتهى يعني ان اصل
القرارة ولا الضالين وقراءه غير الضالين بيان فيها
معنى ولا الضالين وفيه خلاف على اذ جميع القررات
لا بد وان يكون مروي عن النبي عليه السلام
ولو شاذة والاصح ان يكون مروي عن النبي عليه السلام
لا يقررون من تلقاد انفسهم في تفسيره

كثيرة صغيرة بالنظر الى ما فوقه كبير بالنظر الى تحت ولهذا يوصف الضلال بالشرك بالبعد فقوله
عرض عريض ينتظم كلا المعنيين وان كان الضلال في المراء الضلال في الدين القويم نقل عن الاساس
ان حقيقة الضلال في الطريق المحسوس المسلك تفقد حتى لا يصل الى مقصده ثم استعير
لفقد العلم والعلم الموصل للسعادة وشيئ ذلك حتى صار حقيقة في اللغة والشرع في قول المص
العدول فظهر بيان المعنى المراد في النظم اذ لا حسن في بيان معناه الاصل والسكوت عن المعنى المراد
هنا قوله عدل والعدول عما ظهر والعتاب عليه على اطلاقه واما الخطأ فيترك التثبت والتحفظ كمن
طلب الطريق السوي وخطأ في الجهة او احصا اولاً ثم اخرج ثانيا وهذا النوع من الضلال قد يعاتب عليه
وقد لا يعاتب بل يحذر فعد ضلالا مطلقا اما باعتبار الامور المؤدية اليه او بنفسه فان الذنوب
كالسموم يؤدي الى الهلاك وان كان تناول خطاه فكذا الذنوب لكنه تعالى وعد التجاوز عنه تفضلا
ورحمته اشار اليه المص في قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا الاية وقيل ولما كان ما
من تنوع مراتب الهداية يقتضي تنوع ما هنا ايضا اشار الى انه لا يشفيق ويعتني به مع انه قد يندى
ل من التقابل انتهى وفيه خلل فتأمل قوله وقيل المفضوب عطف على ما فهم من الكلام كان قال قيل
المفضوب جميع الكفرة لانهم مفضوبون وضالون لا قيل هذا ضعيف لان منكرا الصانع والمخبر
اخيب ديننا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم اولى انتهى مسند هذا القول الحديث
المرفوع كاسيحي ولم يفسر في الحديث الشريف غير اليهود والنصارى وان كان غيرهم اشنع حالا
منهم الا يرى ان المناقبة اخيب كفرا واشد عذابا ولم يرد به خاصة ومثل هذا البحث لا يناسب
ارباب التحقيق قوله لقوله تعالى فيهم اي في شأنهم من لعنة الله وغضب عليه الاية والقرينة على
ان هذه الاية نزلت في شأن اليهود لان اخرا وجعل منهم القردة والخنازير وقد اجمعوا على ان
المسيح الى القردة والخنازير لم يقع الا في اليهود والضالين النصارى لقوله تعالى في حقهم قد ضلوا
من قبل واضلوا كثيرا والدليل عليه ان ما قيل الاية ما المسيح ابن مريم الارسل الاية ثم قال قلوبا
الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق بان ترفعوا عيسى من مرتبة العبودية والرسالة الى مرتبة الاولوية
ولا تتبعوا الهوا فقوم قد ضلوا من قبل وقالوا عيسى ابن الله وان الله هو المسيح ابن مريم او ان الله
ثالث ثلثة وبالحكمة كون المراد بالاية الاولى اليهود والثانية النصارى باجماع اهل التفسير على ذلك
ان تم تم والا فلا قوله وقد روي مرفوعا ان النبي ام وهو ما رواه جمع منهم الترمذي وحسنه
وابن حبان وصححه بلفظ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المفضوب عليهم اليهود وان الضالين النصارى
وفي مسند احمد رحمه الله سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله من هؤلاء المفضوب عليهم فقال
اليهود ومن هؤلاء الضالون فقال النصارى وكانه اراد به دفع اشكال بان الاية الاولى تدل على
ان اليهود مفضوب عليهم والمدعى ان المفضوب عليهم ليس الا اليهود وكذا حال الاية الثانية فلا
تغريب اذ الغضب والضلال ما وصف بهما الكفرة مطلقا في مواضع عديدة من القرآن ان سلم المحصر

لكن لا يخصص الحديث الشريف ايضا وذكر الشئ لا ينافي ما عناه كما هو المشهور بل يجوز ان يكون
تخصيصها لشدة ظهور الغضب والضلال فيها وفراط اذيتها للانبياء عليهم السلام خصوصا
برسولنا ع وم وجه الدفع هو ان الامر كذلك لكن لا يورد البيان من النبي ع على الوجه المذكور
ثبت المدعى ومثل هذا مقام الخطايات كاف وانت خبير بان الحديث الشريف يدل على المدعى
المذكور فاي فائدة في ايراد الايتين المذكورتين الشريفتين ثم التقوية بالخبر اللطيف مع ان
الايتين الكريمتين ليستا مقتضيتين في ان المراد بهما اليهود والنصارى ولذا يحتاج في العنانية
فعل من ان مراده اشتد ذلك على صاحب الكشاف في تضعيفه اي وما ثبت بالحديث المرفوع
الصحیح والحسن كيف يضعف حتى نقل عن انه حاتم وقال لا اعلم في خلافه عن المفسرين فهذه حكاية
اجماع من هم فكيف يعدل عنه بالرأي ولصاحب الكشاف ان يقول ان غير المفضوب عليهم عام ولا
من تخصيصه بدليل قطعي كما هو المذهب عند الامم الحنفية وصاحب الكشاف منهم والحديث الشريف
من خبر احاد لا يخصص بمثل العام الا عند الشافعي والمصنف منه ومعلوم ان كون المراد بالايتين
المذكورتين اليهود والنصارى لا يدل قطعا على كون المراد بهما اليهود والنصارى ولولا ذلك لكانت
ظنا فلا يصلح التخصيص ايضا فاعتراض المصنف بناء على مذهب غير وارد على الزمخشري قوله ونتج
يظهر ظهورا موجها او لو فسر بهذا كان كلاما موجها وان خالف ما عليه الجمهور فظاهرا والمعنى اني
موجها ومقبولا وقا على ترجمته قوله ان يقال قيل ان يقال المفضوب عليهم العصاة الخ بناء على التفسير
المروي من الشارع لان الشارع لما لم يرد التقييد والتخصيص بل اكتفا ببيان ما هو الاصل فقد وسع
دائرة التفسير اشترى ولا يخفى عليك ان العكس اولى اذ المعنى ونتج ولا يبعد ان يقال ذلك بناء
على عموم اللفظ واطلاقه فاذا كان الامر كذلك فالمراد من الخبر اللطيف بيان اشتماع الاتباع من ذلك
الجنس لا الحصر لاهل ومن الشراح من حمل هذا على الاعتراض على القائل المذكور بان العموم ظ
والتخصيص عدول عن الظاهر والحديث الشريف لا يوجب التخصيص لجواز ان يراد التمثيل وهذا
مع كونه مبنيا على ان كلمة عليه موجودة وهي في اكثر النسخ ساقة خلافا للسوق فان المصنف
لم يرض بتضعيف الزمخشري هذا القول بل ايد بالحديث المرفوع وكيف يحمل على الاعتراض مع ان
الجمع بينهما ممكن لانه غير مرة من ان المراد من الخبر الشريف التمثيل ولا ينافي الخبر على العموم قوله
لان المنعم عليهم شروع ببيان كونه موجها من وفق على صيغة المجهول اي جعل موافقا للجمع بين
معرفة الحق اي على هذا بناء على عدم التفرقة بين العلم والمعرفة قوله لذاته متعلق بالمعرفة والضمير
للمعرفة بتأويل العرفان او ان يعرف او تاؤه ليست بمنحرفة للتأنيث ومعنى كون معرفة الحق
لذاته كون تلك المعرفة مقصودة لذاتها لا لتكون وسيلة الى غيرها من العلم المراد بالحق هنا الامور
الثابتة في نفس الامر التي ليس لقدرتنا مدخل في وجودها ومعرفة التصديق بها والادعاء لها وهذا
التصديق انما يطلب لذاتها كالصدق بانه تعالى وصفاته العلى والملائكة وغير ذلك ولا يرد في المقصود

هنا هو العلم فقط قوله وايضا عطف على الحق اي معرفة الخير وهو الاحكام العلية التي لقدرتنا مدخل
في وجودها كالصلوة والزكاة الواجبتان فان معرفتها ليست لذاتها بل لتوسل الى العلم ولذا
قال هنا للعلل وفيما سبق لذاته فقوله للعلم متعلق بالمعرفة المقدرة بواسطة العطف والضمير
يراجع الى الخير لا المعرفة اذ العلم بالخير لا بالمعرفة الا ان يحل الباء على السببية فيجوز فيتعين رجوعه
الى المعرفة وتعتبر الاحكام الاعتقادية بالحق والاحكام العلية بالخير لثبوت لطيفة ووجهه هو
ان الحق في اللغة بمعنى الثابت ولما كان المراد بالاحكام الاعتقادية ما كان ثابتا في نفسه ولا يكون
لقدرتنا مدخل في وجوده كما كان التعبير عنها بالحق النسب والخير حصول الشئ لاهل شأنه ان يكون
حاصلا اي يليق به ويناسبه ولما كان المراد بالاحكام العلية ما يكون لقدرتنا مدخل في وجوده
وحصولها منوط بقدرتنا ولم يكن ثابتا في نفسه كان التعبير عنها بالخير الباق بها وان كان علمها
حقا بالمعنى المقابل للباطل ونجرا بالمفهوم المقابل للشئ وهذا وجه التقض على هذا الاسلوب ثم
المراد بالخبر ع من الفعل وترك وترك الشرور والمعاصي تركها خير وكذا العلم شامل للترك كباين في
حديث انما الاعمال بالنيات اذ المراد بالترك كلف النفس مع الاقتدار على اتيانها وهو خير ثاب عليها
واما الترك بلانية وبلا اقتدار على اتيانها فليست من باب الخير لا يثبت عليها صرح به شرح الحديث
وكذا صرح به في اوائل التلويح والمراد بالعلم ع من العبادات وغيرها واختار العلم لانه اخص من الفعل
كذا في شرح القسطلاني نقلا عن الخوازي قوله فكان المقابل من اجتناب احدى قوته ولما كان من اجتناب
احدى قوته مقابلا لكون من اجتناب كلتا قوته مقابلا بطريق الاولى والاخرى فلذلك لم يذكر ايضا
ما كان مقابلا في النظم الجليل من اجتناب احدى قوته على ما اختار المصنف لانه اجتناب كلتا قوته والتقابل
بين الذات تقابل سبب اشتغالها الوصف المتقابل والتقابل الحقيقي بين الصفات القائمة بها
ولما كان التقابل في النظم الكريم بين الاشخاص بين المصن والتقابل بين الذات وان كان هذا النظر الى
الصفات قيل وينبغي ان يعلم ان كون المنعم عليه ما ذكرنا يصح على تقدير البذل او الصفة المبنية
واما على تقدير الصفة المقيمة فلا الا ان يبنى الكلام عليه لرجحانه او يقال اراد الاعم ما قيل التوسيع
او بعده انتهى والوجه الاخير هو المراد هنا وامثال قوله العاقلة والعامة يدل من القوتين يدل
الكلام من الكلام ان اعتبر بعد العطف او يدل البعض بتقدير الضمير ان لوحظ البدلية قبل العطف
والمراد بالعاقلة ويسمى قوة نظرية ما يتأثر بالنفس عما فوقها من المبادئ العالية ويستفيض منها
العلوم النظرية وكما لها بهذا الاعتبار هو معرفة الحق لذاته واما العامة ويسمى قوة علمية ايضا فهي
التي تؤثر بها فيما تحتها من الابدان وتتصرف فيها وكما لها بهذا الاعتبار تهذيب الظاهر بالشرع النبوية
والباطنة بالاخلاق المرضية وهو الذي اشار اليه بقوله والخير للعلل وكلمتها مراتب اربع فصلت
في شرح المطالع وخواشيه واختلافها باختلاف جميع مراتبها واما الاختلاف ببعض المراتب دون بعض
فاما داخل في المنعم عليه او داخل في الاخيرين على بعض الاحتمالات او واسطة قيل والمراد بالاختلاف هو

صفة فقط بقرينة قوله والمخل بالعلم فاسق مغضوب عليه لانه لا يعلم العلم ولا من اختل
ذات احدى قوته ليس كذلك انتهى لم يتوض له كما في اكثر مواضع القرآن حيث يبين حال
المؤمنين الكاملين والكافرين المعتدين ولم يذكر حال المؤمنين القاصرين قوله والمخل بالعلم
فاسق اى المخل بالعلم والتارك له ولو مع العلم بذلك فاسق سواء كان في مرتبة التقالبي او في
او المجرد من مراتب الغسق فالمراد بالفاسق هو العاصي مطلقا لا بمعنى الكافر فقط كما ان المراد بالعباد
فيما سبق هو الفاسق مطلقا فيتوافق الكلامان فيتم التقريب ولو اريد بالعصاة معنى غير ما
اريد بالفاسق لايتم التقريب فان اريد باخلال العلم اخذ به جميع مراتبه فالمراد ظاهر وان اريد باخلال
ببعض مراتبه دون بعض فان لزم منه ارتكاب الكافر فهو فاسق عاص وهذا هو الظاهر من كلام
المفسر وان لم يلزم منه ذلك الارتكاب فليس بفاسق وهذا الكلام من المص اشارة الى اختلاف
القوة العاملة واختلالها بترك العلم وان علم ان ذلك العمل واجب واجرام ولو غفل عن علمه ايضا
لكان من قبيل اختلال القوة العاملة وانما قدمه مع انه مؤخر فيما مر اذ الفصل الواحد والى الفصلين
والا فلا خلل بالعلم اقول لانه شامل للكفر بل هو المتبادر منه فاللف والنشر المرتب اولى بالنظر اليه
قوله لقوله تعالى في القائل عدا وعقبا عليه لكونه من الكبار ولا يلازم بالفصل فيكون كل من ترك
الكبيرة فاسقا مغضوبا عليه فيتم التقريب وهذا بناء على ان المراد من قوله تعالى ومن يقتل المؤمن
القائل ولم يعتد حله فيكونه كبيرة فثبت المدعى واما اذا اريد به الكافر والمؤمن لكن اعتقد حله
قتل المؤمن فلا يثبت المدعى ولما كان المراد باخلال العلم ما يلزم منه ارتكاب الكبائر علم ان كل مخل
بالعمل بهذا المعنى فاسق مغضوب عليه اذ المراد بالغضب الغضب في الجمل ولا يرب في تحقيق كل
مرتبة الكبيرة فلا اشكال بان اراد ان كل مخل بالعلم فاسق مغضوب عليهم فهو متزوج ولا يدل
عليه ما ذكر من الدليل وان اراد ان بعض المخل بالعلم كذلك فهو مسلم لكن لا يصلح كبرية الشكل
الاول انتهى قوله والمخل بالعلم جاهل ضال اى الغافل عما يجب عليه وان كان عالما وعابدا جاهلا
ضال عن الطريق القويم اذ لا واسطة بين الحق والباطل لقوله تعالى فاذا بعد الحق الا الضلال
فان الحق هو الاعتقاد الذي مطابق الواقع فالضلال المقابل له هو الجهل سواء كان الجهل بذات الله
تعالى وصفاته ونحوه وهو الكفر والجهل بنحو وجوب الصلوة والزكاة فيلزم ان تقسم الناس بحسب
العلم باينبغي والعلل الى اقسام ثلثة لا يخرجون لانه اما عالم به او جاهل والعالم اما عالم او مخالف
والعالم العامل هو المنعم عليه وهو المتركى نفسه المفلح المشار اليه بقوله قد افلح من زكيا والعالم
المتبع لهواه هو المغضوب عليه والجاهل هو الضال المشار اليها بقوله تعالى وقد خاب من حسنها
انتهى والناس في اخلال العلم متفاوت كترك الانفاق والحج اخلال للفتى دون الفقير فالامر
بالعرف والنهي عن المنكر تركها اخلال لمن قدر من العلماء والامر دون غيرهم وقس عليه بعباده
فثبت ان المخل بالقوة العاملة سواء كان مع الكفر او لا فاسق مغضوب عليه وان المخل بالقوة

العاقلة سواء يؤدي الى الكفر او لا جاهل ضال فينتج هذه المقدمات ان المغضوب عليهم هم
العصاة مطلقا وان الضالين هم الجاهلون مطلقا فينتج ان المخل ما في الحديث من بيان المغضوب
عليهم باليهود والضالين بالنصارى على تمثيل الجنسيتين بشنع انواعها كما فسر على رضى حسنة
في قوله تعالى ربنا اتنا في الدنيا حسنة بالمرأة الصالحة وفي الاخرى الحواري جمع حور وغدايب النار
بمرأة السود تمثيلا لمراد بها ولنظائر كثيرة قوله وقضى ولا الضالين بالهمزة المفتوحة المبدية
عن الالف بعد الضاد لكون الالف اخت الرهنة قرأ ايوب السخياى قال ابن جنى هي لغة وتبع
في ذلك جماعة من المتأخرين منهم الزمخشري والمصنف ايضا حيث قال على لغة من هو واوله على القا
المقرنة من ان جميع القراءات قراءة دم ان كل من كان على لغة من جدد المهر من التماء المستأ
اختار هذه القراءة المروية عنه اذ لا يساعدا لاجل ان يقرأ من تلقاء نفسه قوله في الهمزة
التقاء الساكنين اى حيث هرب من التقاء الساكنين على حده مع كونه جائزا وابوالقاء قال
على فاشية في العرب في كل الف وقع بعد با حرف مشددة لكن قال صاحب القاموس والذي نص
عليه جاهر النحويين ان ذلك لا يقال لانه لم يكثر وانما سمع منه اليفاظ منها دابة وشابة قال
ابوزيد سمعت عمرو بن عبيد يقرأ فيوم مثلا لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان فظننته انه قد
لحن حتى سمعت من العرب دابة وشابة كذا قيل قول اسم الفاعل اى انه ليس بفعل مع تأنيده
معناه بل اسم لان دلالة على معنى استجب من حيث انه موضوع للفعل دال على طلب الاجابة
كوضع سائر الاسماء المدلولات بها وتحقيق ذلك ان كل لفظ وضع باراء معنى اسما كان او فعلا او حرفا
فله اسم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالة على كذا الاسم او الفعل او الحرف في قولنا خرج زيد
من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف فيجعل كلاما من الثلثة محكوما عليه لكن وضع غير قصدي ولا
يصير اللفظ يشتركا ولا يفهم من معنى مسا وقد اتفق لبعض الافعال ان وضعت لها اسما
اخر غير لفظها تطلق ويراد بها الافعال من حيث دلالتها على معانيها لا من حيث اللفظ بل من حيث
وسموا الاسماء الافعال فاذا قلت امين مثلا فهم من لفظ استجب او ما يراد قد مقصودا بطلب
الاستجابة كما في قوله اللهم استجب لامقصودا به نفسه كما في قوله استجب صيغة امر وبذلك صح
كونها اسما وان استغفرتا منها معاني الافعال لان مدلولاتها التي وضعت على لفظها لم
يعتبر معها اقترانها بزمان واما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولات تلك الالفاظ ينتقل من
الاسماء اليها بوساطتها وهذا تأويل مناسب لتسميتها باسماء الافعال كذا قالوا ويرد عليه ان الدال على الدال
على الشيء دال على ذلك الشيء فتدل الالفاظ المذكورة على المعاني المقترنة بالزمان فتكون افعالا
هذا منشأ مذهب الكوفيين من انها افعال ودخول التنوين لا يضر كقول تعالى لنسفعا بالناحية
الاية وكذا دخول اللام في بعضها وبالجملة ان ما قاله من ان هذه الكلمات ليست بافعال مع تأنيدها
معانيها لان صيغتها في الالف لصيغ الافعال وانها لا تنصرف فيها تصرفا وتدخل اللام في بعضها والتنوين

ووجه ان لا نسلم ان الكلام على معنى
مقتضى ان يكون له معنى
كذلك وان كان ولا يشترط
وبناءات وهذا ليس كذلك

في بعضها غير تام لما ذكرنا فتأمل جوابه واما الاشكال بان لا يصح ان يجزئها والاسم ما يصح
ان يجزئها اما الكبرى فخط واما الصغرى فلان معناها الفاظ الافعال المراد به معانيها التي لا يمكن
ان يجزئها فيمنع الاخبار عن تلك الكلمات لكون معانيها وهي الفاظ الافعال كذلك فلا وجه للقول
بكونها اسما قد فوج بان اشتغال الخبر عن المعاني لا يستلزم امتناع الخبر عن الفاظ التي يراد بها
حال ارادتها منها الا يرى ان الاخبار عن مفهوم ضرب متمنع مع امكان الاخبار عن لفظه بانه
فعل ما ض حال اراده معناه منه وكذا الاخبار عن مفهوم اسكت بانه فعل امر حال ارادة معناه منه
كما صرح السيد السند في صحة الاستناد الى انفسها سواء كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما في قوله
انف ضرب من ثلثة احرف او ما خوذ معها كافي فذلك لا يفسد وانما وامنوا امر اذا المسند اليه
لفظه باعتبار الدلالة على المعنى انتهى كذا قيل وسره ان كل لفظ وضع بانه معنى اسما كان او فعلا
او حرفا فلا اسم هو بنفسه ذلك اللفظ من حيث دلالة على ذلك الاسم او الفعل والحرف فيصير كل من
من هذه الثلثة محكوما عليه حتى الحرف فثانك بالفعل وكونه محكوما عليه باعتبار كونه اسما لنفسه لا
لا يضر الحق اذا لمط ان اسما الافعال يمكن ان يجزئها لكون معانيها وهي الفاظ المذكورة صحيحة
الاخبار عنها ولو كان ذلك باعتبار كونها اسما لانفسها لكن في شيء فتأمل قوله الذي هو استجب
لا اسم للفعل الذي هو افعلا وما وقع في كلام ابن عباس رضي فاذل وفي كلامه رد قول من قال
انه مسامحة وقصر المسافة ومردم ان اسم المعنى المصدرى ومنسوب على المصدرية من الافعال
المحذوفة ابداء وايضا فيه رد من قال انها افعال كما سبق كرد قول انها خارجة عن الاقسام
الثلثة وان امين اسم الله تعالى والتقدير يا امين وضعفه ابو البقاء بوجهين قوله وعلى ابن عباس
الى قوله فقال افعلا قال الزبلي في تخرجه احاديثا لكشاف انه واه جدا واخرجه الثعلبي عن ابي صالح
لما في الدر المنثور وهذا كناية عن فعل خاص وهو هنا استجب بقول الاصوليين الامر قول القائل
استعلا افعلا فقيل افعلا كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغة اية لغة كانت وكذا هنا
وكذا صرح صاحب الكشاف بان الفعل كناية عن فعل خاص وهو كناية في القرآن فهذه الرواية
تؤيد كون امين بمعنى الامر وترد قول من قال ان اسم المعنى المصدرى ولما كان معنى افعلا
استجب لما ذكرنا من ان كناية عن فعل خاص اذ لا وجود للعام الا في ضمن الخاص كان شاعلا
للدعاء الذي بصيغة النهي كشمول استجب في مثل قولنا اللهم لا تعذبنا ولا تنزع قلوبنا ولا
ولو قيل ان افعلا في هذه الرواية علم جنس لكل طلب كفعلا ويفعل كل ما بيني للفعول من الفعلين
او بصيغة الخبر كرحم الله كانه شمول للدعاء العار بصيغة النهي افعلا كشمولها لكل نفي ونهي
كما صرح به شرح الكافية واولى اليه صاحب المراء في بحث الامر قوله على الفتح كايين هذا مقتضى
دعوى ثلثة بناءه والبناء على الحركة والبناء على الفتح من بين الحركات قوله لا لتقاء الساكنين
علة للبناء على الحركة دون السكون ولا يكون علة على اختيار الفتح لان مثبت العام لا يثبت الخاص

وجه ان تلك الكلمات كونها اسما والافعال
والافعال باعتبار الدلالة على المعنى انتهى كذا قيل وسره ان كل لفظ وضع بانه معنى اسما كان او فعلا
او حرفا فلا اسم هو بنفسه ذلك اللفظ من حيث دلالة على ذلك الاسم او الفعل والحرف فيصير كل من
من هذه الثلثة محكوما عليه حتى الحرف فثانك بالفعل وكونه محكوما عليه باعتبار كونه اسما لنفسه لا
لا يضر الحق اذا لمط ان اسما الافعال يمكن ان يجزئها لكون معانيها وهي الفاظ المذكورة صحيحة
الاخبار عنها ولو كان ذلك باعتبار كونها اسما لانفسها لكن في شيء فتأمل قوله الذي هو استجب
لا اسم للفعل الذي هو افعلا وما وقع في كلام ابن عباس رضي فاذل وفي كلامه رد قول من قال
انه مسامحة وقصر المسافة ومردم ان اسم المعنى المصدرى ومنسوب على المصدرية من الافعال
المحذوفة ابداء وايضا فيه رد من قال انها افعال كما سبق كرد قول انها خارجة عن الاقسام
الثلثة وان امين اسم الله تعالى والتقدير يا امين وضعفه ابو البقاء بوجهين قوله وعلى ابن عباس
الى قوله فقال افعلا قال الزبلي في تخرجه احاديثا لكشاف انه واه جدا واخرجه الثعلبي عن ابي صالح
لما في الدر المنثور وهذا كناية عن فعل خاص وهو هنا استجب بقول الاصوليين الامر قول القائل
استعلا افعلا فقيل افعلا كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغة اية لغة كانت وكذا هنا
وكذا صرح صاحب الكشاف بان الفعل كناية عن فعل خاص وهو كناية في القرآن فهذه الرواية
تؤيد كون امين بمعنى الامر وترد قول من قال ان اسم المعنى المصدرى ولما كان معنى افعلا
استجب لما ذكرنا من ان كناية عن فعل خاص اذ لا وجود للعام الا في ضمن الخاص كان شاعلا
للدعاء الذي بصيغة النهي كشمول استجب في مثل قولنا اللهم لا تعذبنا ولا تنزع قلوبنا ولا
ولو قيل ان افعلا في هذه الرواية علم جنس لكل طلب كفعلا ويفعل كل ما بيني للفعول من الفعلين
او بصيغة الخبر كرحم الله كانه شمول للدعاء العار بصيغة النهي افعلا كشمولها لكل نفي ونهي
كما صرح به شرح الكافية واولى اليه صاحب المراء في بحث الامر قوله على الفتح كايين هذا مقتضى
دعوى ثلثة بناءه والبناء على الحركة والبناء على الفتح من بين الحركات قوله لا لتقاء الساكنين
علة للبناء على الحركة دون السكون ولا يكون علة على اختيار الفتح لان مثبت العام لا يثبت الخاص

احدها ان لو كان كذلك كان ينبغي ان يثبت
على الضم لا يمتد الى مفرد معزوف وان كان
ان اسما انما تعالى توقيفية كذا نقل صاحب
الكتاب والظاهر ان يقول انه لا يورث في
التوقيف يكون مسبوغا من الشيخ والقول
بانه اسم الله تعالى على ذلك وعلى هذا القول
لا يسلم كونه مبنيا على الفتح

والقول بانه علة لاختيار الفتح ايضا لان الفتح تناسب ما يدفع بها وهو السكون يارضة
ان الكسرة تناسب ما يدفع بها وقد اشترط ان الساكن اذا حرك حرك بالكسر وجه اختيار الفتح
للفتح في لفظ يكسر استعماله جدا ووجه بناء شبيه بالفعل بحسب المعنى ولم يتعرض لهما لظهور
ولا لغيرهما من كلامه اما البناء فمن التعبير باسم الفعل المشعر بشبهه واما الفتح فمن قوله
كايين والقول بان وجه الحركة ايضا مستفاد منه لا يضر اذا العلة صحيحة والاطراد ليس بشرط
واسماء الافعال لا محل لها من الاعراب عند المحققين على ما نقل ابن مالك والجمهور على ما نقل
ابن هشام وهو المختار عندنا وقال الدماميني هذا مذموب الاختش كذا قيل وجه كون مختارا
هو كونها بمعنى الفعل وان قلنا انها اسماء الفاظ الافعال مع ان المختار عند المحققين انها اسما
معاني الافعال وقيل انها من فوعة المحل على الابتداء وقيل لها ساد مسد الخبر كما في اقام الزيدان
وقيل انها منصوبة المحل بافعال محذوفة على مفعول مطلق والا فرب الى القول هو الاحتمال
الاول لان في الاخير اشكالا قويا كايين في كتب النحويين حكما حكما في افعالها في التقدي والوزوم
غالبا ولا علامة للضم المرتفع بها من علامة التانيث والتثنية والجمع بل مفرد مذكرا مؤنثا
قيد بغالبا فان امين بمعنى استجب المتعدي ولم يسمع لامين مفعول ثم تكلموا في امين فقيل
انه انجي معرب هامين لان فاعيل كقاييل وما ييل ليس من اوزان العرب والاشبه انه من اوزان
العرب فان اصله امين بوزن كرم فاشيع فصار امين بالممد فعمل ان قول من قال ان المد
واصل القص فرع ضعيف بل الصواب عكسه قوله وجاء مد الف للاشباع ورفع الضنوت
بالدعاء فانه احسن في التصريح والنداء فوزنه فاعيل لا فاعيل ولا فاعيل ولا فاعيل لانها ليست من
اوزان العرب وجاء في اللغة قصر او هو الاصل لادام والقول بانه ليس بمعروف ولم يجز الاضمة
الشعر لا يضر الاصل اذ مشهورة المدلفض صحيح وهو رفع الصوت لا يفيد الاصل اذ لم يوجد له
نظير ولا وزن في كلام العرب العراء وقد يشدد الميم المدود وروي عن الحسن وجعفر الصادق
جواز تشديد الميم مع المدصو الصلوة العامة عن الفساد لان معناه القصد لا ان جمع
اتم بالمد اسم فاعل من ام بمعنى قصد كما في قوله تعالى امين البيت الحرام الآية بمعنى قاصدي
فيكون نصبه على الحال من مفعول اهدنا اي نطلب منك الهداية قاصدي اجابتك كذا
قيل قوله قال اي الجنون العامري المشهور بحب ليلى روى انه لما امره ابو جهم قدم مكة
ان يثبت باستار الكعبة واسئل الله تعالى الخلاص من حب ليلى اخذ بحافة الباب فقال
اللهم من على ليلى فضره ابو جهم فيكي قال يا رب لا تسليبي جبرها ابداء ورحم الله عبدا قال امينا
بعد الالف وروي انه لما انشد هذا البيت بكى ابو جهم وقال امينا فخلا وسبيله ولم عن جبرها
بعد هذا البيت شابه على المد ثم قال مستشهد المجي قصر الفة وقال اخر غير الاول قيل
قائله جبر من الاضبط اوله تبا عدني ففعل اذ دعوت قوله امين فزاد الله ما بيننا بعد الخطر

على ان يحتاج في اثباته الى هذه المقدمة
فلا يشبه اثباته البناء على الحركة صحيح

بفتح الفاء وسكون الحاء المهملة وفتح الطاء كجعفر اسم رجل والمعنى تباعد عن هذا الرجل لسمي
بخطيئة اذ عوته وحق امين ان يؤخر عن الدعاء وهو قول فراداه لان طلب الاستجابة انما يكون
بعده لكنه قدم اهتماما بالاجابة او لما فطنت الوزن وهو الظاهر في الرواية في المدعى وما هنا
مخوف وهو كذا تباعد عن خطيئة وامين زاد الله ما بيننا بعدا ولم يلتفت الى المعنى اذا
اختار هو المشهور قوله وليس من القرآن وقا وكنت في المصحف بدعة لا يرضى به بل يؤد
كاتبه وما نقله في بعض الكتب لا ينبغي نقله كافي التفسير انما من السورة عند مجاهد ولعمري ان
المص به قال وقا فلا حاجة الى ما قيل انما على اجماع من بعدهم مجاهد بل لا وجه له لانه يشعر
بعدم الاجماع فيلزم مجاهد وهو خلاف ما قيل من ان عدم قرآنية ما اتفق عليه الامم وصار مجاهدا
عليه حتى حكم بارتداد من قال بقرآنية لانه لم يكتب في الامام ولم ينقل احد من نقلة القرآن من الصحابة
والتابعين ان قرآن فعل في هذا قول مجاهد يشبهه في الاجماع فكيف يقال انما يجوز على اجماع من
بعدهم مجاهد قوله لكن ليس حتم السورة اي سورة الفاتحة به فاللام فيها للبعد الخارج لكن
لا استدراك كما لا ينبغي كونه قرآنا او هم ذلك ان لا يحسن ختم السورة به وهذا خلاف ما تعارف
من السلف برفع بقوله لكن ليس قوله لقوله عم علي بن جبرائيل عم امين اي ان اقوالنا لتعليم
لقوله لا لنفسه وفي الكشف موافقا لكتب الحديث لغتنى به بدل علمي وهذا الحديث رواه البرقي
 وغيره والنقل بالمعنى لا يساعد اذا كان لفظ الحديث الشريف مضبوطا معلوما وهنا كذلك
قوله لقوله تعليم لكونه سنة وجوز ان يكون تعليلا ايضا لكونه ليس من القرآن لقوله عند فراداه
من قراءة الفاتحة فانه صريح في انه ليس منها واذا لم يكن من سورة الفاتحة فلا يتوهم من غيرها
لان ختم السور بغير سورة الفاتحة غير مشروع فلا يتوهم كونه جزءا من غير الفاتحة وفي دليل على
جواز اطلاق الفاتحة على سورة الفاتحة وقال اي جبرائيل عليه السلام انما امين كالتحتم على الكتاب
اي المكتوب وجه الشبهة هو ان يمنع الدعاء من فساد الخبيثة كما ان الختم يمنع الكتاب من فساد
التغيير وظهوره في غير اهل وبعبارة اخرى انه لا يعتد بالدعاء بدونه كما ان الكتاب لا يعتد
اذا لم يختم بهذا اي كونه ضمير قال جبرائيل هو المناسب للسوق وقيل ان النبي عم لانه معطوف بحسب
المعنى على قوله لقوله عليه السلام فان معناه لانه قال عليه السلام فاحصا للمعنى لانه قال النبي عم
علي بن جبرائيل الحديث وقال ايضا عم في حديث اخر انه كالتحتم اه قيل وقال الشيخ الحديث ذكر السيوطي
في تحريكه اي قال النبي عم في حديث اخر ثم قال روى الخبر الاول البيهقي وغيره والثاني ابو داود
في سننه انتهى فعلى هذا ضمير قال متعين للنبي عم وقد رجح هذا القول لكونه جبرائيل في رواية
المص نوع تعقيد اذ الظاهر وقوله عم قال مولانا خسر وقال التبرلي لم اجده بهذا الدعاء لابن
ابن شيبه من رواية ابى ميسرة احد كبار التابعين قال جبرائيل اقر النبي عليه السلام فاتحة الكتاب
فما قال ولا الضالين قال لقل امين وروى ابو داود عن انه ضمير قال امين مثل الطابع على

الصحيحة وروى ابن مردويه عن ابى هريرة مرفوعا امين خاتم رب العالمين على عباده المؤمنين
انتهى فعلى هذا اسناد المص هذا الى علي رضي الله تعالى عنه دون النبي عليه السلام فيه خلط لا ان يقال
هذه رواية وما ساقه المص رواية اخرى والله تعالى اعلم بما هو الصواب والاخرى قوله وفي معناه قوله
علي رضي الله عنه امين خاتم رب العالمين وقد سبق ان ابن مردويه روى هذا عن ابن جبريت مرفوعا
فلا حاجة الى ما قيل هذا الموقوف في حكم المرفوع وانما قال في معناه لان بينهما قرينة وجه وهو ان هذا
يدل على ان الختم من جانب رب العالمين على دعاء عباده المؤمنين وذلك يدل بظاهره على ان الختم
من جانب العبد الداعين وان احتكم كونه من قبل الله المحجب للمضطرين وايضا ان امين شبهة في هذا
بالختم وفي ذلك شبهة بالختم نفسه وجه الشرح ان كان من اعظم شأنه اذا وقع كتاب احد عنده
من صك او محضر ووضع عليه خاتمه بصير ذلك سببا لنفاذ وقبوله كذلك امين اذا قال العبد
بعد الدعاء كان وضع عند رب العالمين وختم على كتاب دعاء عباده الراجين والاقبول فوقه
ولا سرور فيما سواه ووجه التشبيه بين امين وبين الختم من جانب العبد قد مر توضيحه ولما كان الفرق
بهذا الوجه ظاهرا قال وفي معناه ووجه كونه في معناه انه كالتحتم على كلا التقديرين سواء كان
من جهة العبد او من جانب الرب قوله يقول الامام اي في كل صلوة وبجهرية في الجهرية هذا
الشافعي وتخصيص المذكور بالامام لقوله وبجهرية والا فالامام والمأموم والمنفرد سواء في قول ذلك
واختار المص ان الجهر لا ليس للمقتدى في الجهرية وهو قول الشافعي في الجديد وفي قول القديم
ليؤمن المقتدى جهرا ايضا وعن مالك في احد قوليه انه لا يسن التأمين للمصلي اصلا كذا نقله بعض
عن العلماء وفي شرح الوجيز انه يستحب لكل من قرأ الفاتحة خارج الصلوة او فيها ان يقول بغيرها
امين بعد سكتة لطيفة لتمييز القرآن عن غيره ويستوى في استحبابها الامام والمأموم والمنفرد
وبجهرها الامام والمنفرد في الجهرية تنبعا لفرادة الحديث وان المذكور انتهى في تخصيص المذكور بالامام
ليس في محله الا ان يقول انه رواية عن الشافعي وعندنا يؤمن الامام والمأموم سرا في الجهرية
وكذا ليس للمنفرد سرا والتفصيل في كتب الفقه قوله لما روى عن ابي بن جبر هذا الحديث اخرجه
ابوداود والترمذي والدارقطني وصححه ابن خنسان والترمذي بعد الالف يلها لام وهو وان
بن جبر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم المعجمة ابن ربيعة الخنصري من الصحابة كان ابو من اقبال امين
اي ملوكها فان الملك عندهم يسمى قبل او وفد على النبي عليه السلام واستقطعه ارضا فاقطعه
اياها قال عليه السلام هذا سيد الاقبال ولمع معاوية قصة ولما صار خليفة قدم عليه فاستقبل
واكرمه وتوفي في عهد واجاب اصحابنا عاذ بهوا اليه ان عليه السلام جهر بها للتعليم ثم خافته
قوله وعن الحنفية هذه الرواية وجهها انه هو الداعي ولان قوله عليه السلام اذا قال الامام ولا
الضالين فقولوا امين فسمي فينا في الشركة واليه ذهب الامام مالك لكن هذه الرواية عن ابا من
غير مشهورة والمشهور انه يقول لكن تخفيه لانه ذكر فيستحب الاخفاء كسائر الاذكار والديلمارواه

عبد الله بن مسعود بن مفضل بن ميم وفتح الخين المجرى والغاء المشددة اسم معقول من التفعيل بن غنم
من مشاهير الصحابة توفي بالبصرة سنة ستين وأربعين من الهجرة ما كان ربه لكن الزليجي قال لم أجده
عن واحد منها قول له عليه السلام هذا الحديث اخبرني البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه
إذا قال الإمام ولا الضالين أي في الصلوة الجهرية قولوا أي المأموم كما هو الظاهر وأما
الإمام والمأموم أي من المأمومين فإنه لو كان للوجوب لكان علينا أن لا نقول في قوله تعالى
فاصطادوا قوله قال الملائكة تقول آمين دليل على مجموع الدعوى من أن المأموم يؤمن مع الإمام
أما على تأمين المأموم فعبارة النص وأما على تأمين الإمام فبدلالة النص إذا الإمام بالمعنى المذكورة
بموافقة تأمينه تأمين الملائكة الحق وإحراز تلك الفضيلة اليق ويؤيد ما اتفق عليه الشيخان ولا
البخاري ومسلم أنه عليه السلام قال إذا آمن الإمام فآمنوا فآمن من وافق تأمينه تأمين الملائكة
غفر ما تقدم من ذنبه أي من الصفات ما سوى حقوق العباد وقيل مخاطب بقوله عليه السلام
قولوا آمين الإمام والمأموم جميعا ولا يخفى أنه تكلف وقيل ويمكن أن يقال إن تأمين الإمام
قد علم ما سبق وهذا ضعيف إذا دللنا على المسوق لا ثبات المدعى هذا الخبر الشريف فلا بد من دلالة
على تأمين الإمام وطريق دلالة عليه ما ذكرناه على ما ثبت في الأصول ولفظه العقول وروى في
السنة في تفسير الحديث الشريف بهذا إذا قال الإمام ولا الضالين قولوا آمين قال الملائكة يقول
آمين وإن الإمام يقول آمين فمن وافق تأمين الحديث في لا اشكال أصلا لكن المص اختار ما أخرجه
الشيخان لقوته ولزجانه فلا جرم أنه لا بد من تخليق على المدعى بالتأويل المذكور والمراد بالملائكة
العموم حفظه كانت أو غيرهما من الملائكة الذين مع المصلي وقيل الحفظه فقط ولا شك أنه تخصيص
بما يخص بل مع ما ينافي في تخصيص وقيل المراد بالملائكة غير ذلك من صفوف أهل السماء ثم الظاهر أن المراد
بالموافقة اتحاد وقت تأمينها وقيل في الإخلاص وقيل في الإجابة وقيل في مدارها وهو الاعتقاد الصحيح
والعمل الصالح ولا يخفى أن هذه المعاني وإن كانت جيدة في نفسها لكن لا يلزم مذاق الحديث الشريف
حيث قيل إذا قال الإمام ولا الضالين قولوا آمين قال من وافق الحديث قوله فآمن من وافق تعلق
للأمر بالقول المذكور ولا يربطه أن بلا يمد اتحاد وقت تأمينها وقيل وإذا انضم إلى الاعتقاد والعمل
الصالح كان الإطاعة وهو التسليم والرضا بكل ما أراد الله تعالى تحصل سرعة الإجابة كما أشير إليه قوله
لعمري طالب حين قال ما أطعك ربك يا محمد وانت يا عم إذا اطعته أطاعك قوله وعن أبي هريرة
صحابي مشهور من أصحاب الصفة وفي اسمه الشريف اختلافا كثيرا يبلغ ثلثين قولوا والاصح أنه
عبد الرحمن وأبو هريرة وجه تسميته به وقصته مشهورة وقد بيناها على القاري في أوائل شرح المشكوك
وهذا الحديث صحيح وليس بموضوع كما توهم وإن أكثر الأحاديث المروية عن أبي في فضائل السور
موضوعة وضعها رجل من عباده من الكرامية وهم يرون جواز وضع الحديث للترغيب في العمل

ويؤيد العموم ما روي أنه عليه السلام قال
فإن من وافق قوله قول السماء كذا نقل
ابن مالك في شرح جديته المشار في شرح
حديث إذا آمن الإمام الحديث

والفوات وقال رأيت رغبة الناس عن حفظ القرآن وتلاوته فوضعت قبل لابي عصمة من ابن كذا
عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما في فضائل القرآن سورة طيس عند أصحاب عكرمة هذا فقال أبي رأيت
الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بغيره الخفيفة ومفازي محمد بن اسحاق فوضعت
هذه حصة وهو أعظم أصناف من وضعوا ضررا على أنفسهم وعلى غيرهم لأنهم يرون قرينة ويرجون
عليه المشوبة فلا يمكن تركهم لذلك والناس يعتمدون عليه لضعفهم وصلاتهم ظاهر أقال العراقي
في شرح الألفية كلام من ادعى من تلك تفسيره كالواحد والثنائي والزمخشري مخفي في ذلك ولكن
من أبرز أسانده منهم كالتعليق والواحد في هو البسط لعذره إذا حال ظاهره على الكشف عن كونه
وإن كان لا يجوز السكوت عليه من غير بيان وأما من لم يبرز سند وأورده بصيغة الجرم خطأ
الفتش استمرى لعل من لم يبرز سند أقام بجزء اعتمادا على ذكر المتقدمين لا لجزء فكلهم سواء
في الخطأ وسبب التقليد وعدم التخص والمراجعة إلى بيان أئمة الثقات في بيان الموضوعات
قال العسقلاني في النجاة والتفقوا على تحريم الموضوع أي إذا علم أنه موضوع لا مقرر ناجبان كونه
موضوعا انتهى وأعجب العجائب أن في الروم أبو السعود المرحوم قد قلدهم وساق الأحاديث
الموضوعة في آخر السور والعقود من ذلك يتجبر قد وضعنا هذا المرام وإن لم يكن محل التوضيح
هذا المقام تبعاً لكبار المحققين من الفهم قوله لا يجوز كذا مثل هذا الاستفهام لا رادة الاستحسان
وتوجيه الذهن إلى صدر من سيد الأخيار وهذا كثير في الأحاديث والأخبار قول لم تنزل في التوبة
والأخبار والقرآن في الترتيب للنظر في التقدم في النزول مثله فاعلم لم تنزل والتأنيث لاكتساب
المضاف التأنيث من المضاف إليه كقول تعالى وإن تك حسنة يضاعفها الآية قوله قلت
بلى يا رسول الله قاله حوا خسر والذي يقتضيه سياق الكلام أن يقول قال بدل قلت
أي قال أبي في جواب بلى فاحتجج إلى تقدير أبي وعن أبي أنه قال قلت بلى انتهى وهذا لا يلزم صدر
الحديث إذا ظاهره أن أبا هريرة أراد حكاية ما وقع في مجلس النبي عليه السلام من المكالمة بينه وبين
أبي وأبو هريرة حاضر في المجلس فلا معنى ح وروى عن أبي أنه قال قلت بلى وإن لم يكن حاضرا
في المجلس فالتقدير لا بد من صدر الحديث أيضا كما يقال وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال روى أن
رسول الله عليه السلام قال لا يأتي كذا وروى عن أبي أنه قال قلت بلى الحديث والتزامه تكلف
واحسن ما قيل هنا أن قال قلت أبو هريرة فإنه لما خاطب عليه السلام أبا باري أبو هريرة رضي
الله عنه في جواب السؤال أما شوقا لبيان أحوال العلماء أو لسكوت أبي عن الجواب مهابة عن أفضل
من أوتي فصل الخطاب وفي بعض نسخ المص وقع قال بدل قلت والمشهور هو الثاني حتى قيل
أن الأولى من تصرف النسخ ثم أن قول بلى مخالف لما اتفق عليه النجاة من أن بلى إنما يجاب بها
النفى كذا وقع في كثير من الأحاديث ما يخالف كما ورد في مسلم أنت الذي لقيتني بكه فقال بلى فلا
يلتفت لما خالفه وإن اعترض عليه في المعنى كذا قيل ولا يخفى ما فيه لأن هذا الحديث مثل قوله تعالى

هذا خطأ عظيم وذهب جسيم أو بعد الكفر
على النبي عليه السلام أعظم أكابر بعد الكفر
أبو هريرة رضي الله عنه في فضائل القرآن
وهذا الخطأ عظيم وذهب جسيم أو بعد الكفر
منه المشوبة فلا يمكن تركهم لذلك والناس
فلا يتناول حديث من الناس ولا يبرأ
فليتقوا متقعد من الناس ولا يبرأ
وعنه ما إذا كذب بغيره
لاقتدار وهو يتعدى بغيره فقط
لا باللام ودلائل على المضرة فيما
استعمل الفعل وباللام كلفظ
الدعاء وما إذا استعمل الفعل بها
نقط فلا دلالة عليه كلفظ
الصلوة

حتى قال أنه عدل المصعب عباد الكشاف وصرح
بسم الله الرحمن الرحيم قال وعن أبي هريرة رضي الله عنه
أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يبرأ من الناس
عبد الكشاف وأما القول في أن يستلزم السور
الادب فهو عين سوء الادب إذا خطب خطب
لكن أوتي الألباب وتخصيص أبي بالذكر في الخطاب
لكنه أقامهم فاما ما ذهب إليه أبو هريرة رضي الله عنه
أبو هريرة رضي الله عنه في حديثه قال أمر قال لروى
غاية الأمر أن يحتاج إلى تقدير من تقديره وعن أبي
أبو هريرة رضي الله عنه في حديثه قال البصير أقول فاعلم
أنه قال قلت ولعل هذا قال البصير أقول فاعلم
ما زال يقول بآفة قدس من أيضا انتهى واست
تعليم أن لغة جنسنا لا يكون أحوال فيه

الست بربكم قالوا بلى قال العارف الجاني في شرح قول ابن الحاجب وبلى مختصة بالكتاب النقي
يعني ينقض النقي المتقدم ويجعل الجابجا سوا كان ذلك النقي مجردا عن الاستفهام او مقودا
به كقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى انتهى مختصرا والحديث الشريف من هذا القبيل وليس فيه
مخالفة لما اتفق عليه النحاة وبلى هنا ينقض النقي الذي بعد الاستفهام اي اخبرت او تخبر او اخبر
يارسول الله ذلك نعم ما وقع في مسلم مخالفه فانه قديمي التصديق الايجاب مثل نعم على سبيل
الشذوذ فمثل هذا حكم الاستثناء من تلك القاعدة فلا ينافي الفصاحة قبله ولم يذكر الزبور
لانه يفهم بطريق دلالة النص ان مثلها اذا لم تنزل فيها فالاولى ان لا تنزل فيه لظهور كونها اشرف منه
وفيه اذ لا مانع من نزول سورة مثلها فيه دونها مع كونها اشرف كان بعض النحاة الشريفة بوجه
في المفضول دون الفاضل واستوضح باوتي سليمان عليه السلام مع انه مفضول ونبينا عليه السلام
اشرف وافضل وقيل لا يخرج لم يكن متساويا لثلاثة اوله تاييد للتورية انتهى وضعف لا يخفى ووجه
ان الزبور ليس مشتق من الاحكام بل هو متضمن للعب والامثال والمواعظ والنصائح وسورة الفاتحة
مشتقة على احكام كثيرة كما ستعرف والابحار الاصح انه مشتق من الاحكام وانما سمح لبعض احكام التورية
صرح به المصنف في اواخر سورة آل عمران قوله قال فاحتمل الكتاب انها السبع المثاني لانها يسبح اياتها
وتخفى في الصلوة او الانزال ان صح انها نزلت مكة مرة ثم نزلت في المدينة مرة اخرى قوله والقرآن
العظيم عطف على خبر ان اي سورة الفاتحة هي القرآن العظيم سمي بعض القرآن قرآنا لانه في الاصل اسم
الجنس يقع على الكل والبعض وصار عاما للكل بالغلبة كذا قال المصنف في اواخر سورة يوسف ولا يخفى
بهذا الفاتحة حتى يطلب له نكتة فلا حاجة الى قول البعض ان تسميتها بالقرآن لتضمنها جميع علوم القرآن
ومذاق المصنف ان سورة يوسف وسورة الحجر ونحو ذلك يطلق عليها القرآن لما ذكره لتضمن جميع علوم
القرآن فان التزامه في كل ما يطلق عليه بعيد جدا والقول بان وجه التسمية لا يلزم اطلاقا لا يفيد
هنا الا اسم بالغلبة لمجموع القرآن كما مر دون البعض والكلام في صحة الاطلاق فلو كان ذلك الاطلاق
بما ذكر البعض للزم تحققه في كل موضع اطلق القرآن عليه واما السبب الذي ذكرناه فوجوده في كل موضع
قوله الذي مع صلته صفة للقرآن العظيم وقيل الاولى كونه خبرا قوله وعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه
قال بينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اصلي بين قاشبت الغنم فقيل وهو غنم زمان بمعنى النفا
ويضاف الى الجملة الاسمية تارة والى الفعلية اخرى ويكون العالم معنى الفاجأة فالمعنى وقت حضوره في
مجلس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاجاز وقت اتيان ملك فينا ظرف لذلك المقدور واذا مفعول به بمعنى
الوقت كما قال صاحب الكشف في قوله تعالى واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون اي وقت
ذكر الذين من دونه فاجاز وقت الاستبشار ورسول الله مرفوع مبتدأ خبر مقدرا اي جالس ونحو
فبين مضاف الى الجملة والمراد بالملك غير جبرائيل لما في مسلم بينا جبريل عند النبي عليها السلام اذ
سمع نقيضا من فوق فرفع رأسه وقال هذا باب من السماء ففتح ولم يفتح الا اليوم نزل منه ملك

انما هو اسم محلي الست بربكم
في عالم الدنيا وقيل حديث
رواه مسلم بهناه انتهى
فيكون مقبولا به

لم ينزل الا اليوم فسلم وقال الحديث والنقيض بمجرات صريحا الباب ومعنى ابشر هذا بشارته وخبر
سائر فمئة الافعال للغيرون فالامر في مثل هذا التجيز المسرة بنورين استعانت مصرحة لسورة
الفاتحة وخواتيم سورة البقرة وجد الشبه ظاهرا والمراد بخواتيم من قول تعالى آمن الرسول
ويؤيده ما رواه في اواخر سورة البقرة وعنه عليه السلام انزل الله آيتين الحديث قوله
لن تقر احرفا منها الخطاب عام لجميع الامة في الموضوعين وان كان بحسب الظاهر خطأ بالنبي عليه السلام
قوله او تبتهلانا بنا في العموم لقوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل البنا الآية والانزال والاتباع
بالنظر الى الامة بعضهم لانهم المتعبدون به لن تقر احرفا والمراد به سبجي في اواخر سورة البقرة
من قوله لا قول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف وسبجي توضيحه ان شاء الله تعالى
قوله الا اعطيت حال من علم الاحوال اي لن تقر احرفا منها حال من الاحوال الاحال كونك
ما جورا بنوا به الجزيل الذي لا يعلم الا الله تعالى ولذا اطلق الاعطاء اشعار بعدم الاحصاء
والظاهر ان الضمير راجع الى الحرف لكن لا باعتبار ذاته بل باعتبار ثوابه المختص به وهذا الجازع
شائع في الشرع كقوله تعالى ليروا اعمالهم قوله تعالى فمن يعلم مثقال ذرة خيرا يره وهذا كثير
في القرآن ومتعارف لدى اهل القرآن قول وعن حذيفة بن اليمان حذيفة بن اليمان العسبي
من كبار الصحابة وكان ابو بصير محسنا فاصاب وما وطرب الى المدينة في الف بني عبد الله
فساء قومه اليمان لكونه خالف اليمانية وهو نسبة الى اليم من اصل يميني فعوض عن
احدى يائيه الفا ورسم بغير ياء كما هو معروف في علم الرسم وكان له صاحب السر
لقوله حدثني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان كان يوما هو كل من المديوم القيتومات بالمدائن
في ست وثلاثين وكان عمر رضي الله تعالى عنه استعمله عليها وهذا الحديث اسند الثعلبي وقال
العراقي انه موضوع وقيل انه ضعيف قوله حتما اي واجبا مقضيا بمعنى تعلق به قضاء الله تعالى
لكمال القضاء لعدم كونه مبررا يرفع قوله في الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكنية
جميع كاتب والكتب ايضا ما حقيقة الاشتراك او مجازا في المحل وهو الارحج وهو المراد هنا
ونخطة المبرد اطلاقه عليه ردت بنقل الثقات اياه كالجوهري والازهرى والمغرب كذا قيل
قوله فيسمع الله اي يقبل الله تعالى قوله اربعين سنة ثم يعود الى ما يشاء الله تعالى عزابه
والتحديد بأربعين سنة مفوض علم الى الشارع ان ثبت صحة الحديث قبل ففها اشار

الى ان القضاء المختوم لا يقبل التغير والتبدل اذ لا راد
لقضاء انتهى واثبت خبره بان الرفع في الاربين
من قبيل التبدل وحل ان المحو والاثبات
جائز ان كان نطق به القرآن المجيد

م

وبسم الله الرحمن الرحيم عليه توكلت واليه انصبت
سورة البقرة مدنية بالاتفاق والاصطلاح المشهور المستقر ان المدي في ما نزل بعد الهجرة وان نزل
بغير المدينة فنزل قوله تعالى انقوا يوم ترجعون فيه الى الله الآية في تحته الوداع يوم النحر لا ينافي
كونها مدنية فلا حاجة الى الاستثناء وكون هذه الآية اخرية نزلت قد صرح به المصنف هناك فواجب
لانكاره ومن تمسك على اصطلاح غير هذا فيحتاج الى الاستثناء فطائفة كثيرة كما سمع من المص
في اواخر السور وقد ورد في الخبر الصحيح انه قال عليه السلام من قرأ الآيةين من اخر سورة البقرة كفتاه
كما صرح به المصنف في اخر السور فلا وجه للقول بان استكر سورة البقرة ونسبني ان يقال السورة التي
ذكر فيها البقرة فسقطت القران فتعلموا بان الخبر انطلق بصحة اطلاق سورة البقرة راجح لما روي
في البخاري عن عائشة رضي الله عنها ما نزلت سورة البقرة الا وانا عنده صلى الله تعالى عليه وسلم وهو
مرج بالراوي ونحوه على الحديث المذكور لا يدل على كراهة ذلك الاطلاق لعدم النهي فيه واما نقل بعض
من ان البيهقي وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان سورة البقرة والسورة آل عمران والسورة النساء
وكذا القران كله ولكن قولوا السورة التي يذكر فيها البقرة والتي يذكر فيها آل عمران وهكذا فاسناده ضعيف
حتى ان ابن الجوزي ادعى انه موضوع وان رده ابن الجوزي البيهقي رواه بسند صحيح موقوف على رضى
وانت خير بان حديث البخاري راجح كما صرح في اصول الحديث مع ان الموقوف لا يعارض المرفوع والحديث
المذكور او لا ما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى فلا يقاوم ما رواه البيهقي وان سلم
صحته واما القول بان سورة البقرة في ابتداء الاسلام تخاف من طعن المشركين ثم نسخ بعد ظهور شركه الاسلام
فضعيف اذ التاريخ غير معلوم على ان سورة البقرة نزلت في المدينة دال عليه حديث عائشة رضي الله
وقد ظهرت سطوع الاسلام وشركه الانام قيل وقد اخرج ابن خاتم عن عكرمة ان المشركين قالوا سورة
البقرة وسورة العنكبوت يستهزؤون بها فنزلت آياتها فكيف كان الية ثم بعد سطوع نور اسلام نسخ
الهي عن قيساع من غير تكبر وورد في الحديث بيان الجواز انه انتهى ولا يخفى ان التكبير بعد عصر النبي عليه السلام
ككيف يقال انه شاع من غير تكبر على انه كون الحديث بيان الجواز يصلح ان يكون قرينة لكون النهي تنزيهية
فلا نسخ واسماء السور توقيفية ثابتة بالاحاديث كافي الا لفان فلا يطلب لها نكتة والبعض حاول
بيانها فقال ولما كانت قصة البقرة غريبة سميت بها انتهى ولا يخفى ان فيها حكاية غريبة منها قوله وآياتها
آتى بالمد والتخفيف جمع اية او اسم جنس كقوله ومعهنا الخفة وشراعيان اشتقاقا بينهما المص
في قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا باياتنا الآية قوله ما شان وسبع وثمانون آية هذا عند البصريين وسب
وثمانون عند الكوفيين وخمس وثمانون عند الحجازيين واربع وثمانون عند الشاميين كذا قيل وذر
آية لمجد انتا كيد كقول تعالى ذرعا والظاهر ان الينسمة اية مستقلة جزء من السورة
عند الشافعي فهي احدى اية من ثمانين اية كما اختار المصنف في الباب قال ابن العربي سمعت

بعض اشياء حتى يقول فيها الف ام والف نهى والف حكم والف خبر وهي ثمانون وستة وثمانون
اية وستة آلاف ومائة واحد وعشرون كلمة وخمسة وعشرون الفا وخمس مائة حرف انتهى قول
الم وسائر الالفاظ لا هذا مزج غير مستحسن قالوا ان يقال الم وسائر الالفاظ من عند نفسه
بعد قول تعالى الم قوله التي انتهى بها التبرج والهجاء بوزن كساء بمعنى وهو على ما في القامون تقطيع الكلمة
بحروفها اي تجزئتها بتعداد حروفها المركبة هي منها بذكر اسامي تلك الحروف كزيد فاذا اردت الهجاء قلت
زاد دال فهذا التقطيع تهجي وهجاء بذكر اسامي حروف الكلمة من حيث انها حروفها واما التعداد
بالاشارة او بذكر اسماء العدد او بالتلفظ بانفسها فلا يسمى هجاء ولا تهجي فواقع في الاساس من ان
الهجاء تعداد الحروف كان حلقا على حدادها باسمها بقرينة شهرته في ذلك يكون موافقا لما ذكر في القاموس
وان حلقا على ظاهره يكون معنى مغايرا لما في القاموس ويلزم منه كون التهجي تعداد الحروف اما مطلقا او بما
وهذا مخالف لما استشهد من ان الهجاء والتهجي تعداد الحروف باسمائها الدالة عليها نعم ان التهجي له معنى
اخر قال في الاساس وقيل لجزء من قيس التهجوا القران فقال واسماء الهجاء منه حرفا ومن البين ان القراءة
بها غير مناسب اذ قوله الم وسائر الالفاظ الى قوله اسما ياتي عنه ويحيى ايضا بمعنى تعداد الحروف بانفسها
كما هو ظاهر من كلام الاساس وهذا ايضا لا يلزم كلام المصنف لا ذكرنا وادعى السيد قدس سره ان التهجي
تعدد الحروف باسمها فلا بد من ذكرها من تضمين معنى الاية ان اي يؤتى بها الهجاء او تجريد عن
بعض المعنى اي عن التقييد بالاسماء وكون التهجي عبارة عن تعداد الحروف مطلقا ورد بان هذا بعيد
اذ لا بد من اعتبار لفظ التسميات ولا دليل عليه وبدونه لا يستقيم المعنى اذ التهجي التسميات لانفسها
تحت الشق الاول قوله لا دليل عليه ممنوع اذ ظهور الفساد قرينة على ذلك وكذا ظهور المراد دليل
عليه كذا على علم والمحرر على التجريد لا كلام عليه فانه شائع في كلام البلغاء والحكام وفي كلام الله تعالى
ذلك ان تقول ان ذكرها للتأكيد ولو حمل التهجي على تعداد الحروف مطلقا فالباح تكون صلة والمعنى
الالفاظ التي تعددت بها على حذف المفعول بلا واسطة وهو الحروف واقامة الجار والمجرور مقام
الفاعل كما في قوله كالتشبيه الذي يضرب به لاستغنى عن اعتبار التضمين او التجريد والتأكيد كونه
خلاف الاستعمال وان سلم انه موافق للغة فالاحتمال الاول هو الراجح المعول اذ العرف راجح على
اللة كما صرح به صاحب المرأة لكن كلامه في حاشية هذا لا يلزم ما ذكره هناك وتفسير التهجي تعداد الحروف
يقضي ان يكون مفعولا دخلا في مفهومه فقوله هم يجوز الحروف محمول على التجريد وعلى التأكيد ايضا
والقول بان المفعول بلا واسطة محذوف ضعيف ثم كون التهجي صفة للالفاظ اي متبهي بكسر الجيم وصفة
لحرف نفسه اي متبهي بفتح الجيم وكونه صفة لاسم الذي يتهجي به لا يقتضي كون الحروف الجار بعده مذكورا
لما عرفت ان دخلا في مفهومه كان نفس الحرف داخل فيه ايضا لما ذكرناه انفا فظهر ضعف ما قيل من انه
ادوا وصف به اسم الذي يتهجي فلا بد من توطئة الحرف وذكره فضلا عن ان يكون زائدا محتجا
الى التاويل فانه بناء على الغفول عن دخول مفهوم التهجي بناء على العرف بل على اللغة والكلام

يقال بجعل الحروف تهجياتها
واقفت ووجهه اي عدد بها
باسمها مستنبط

مع من ادعى دخوله فيه وان اراد القائل عدم دخوله فيه كما زعم البعض فلا كلام فيه لكنه ظاهر كلامه
اشكال على من ادعى زيادة بناء على دخوله في مفهومه قوله اسماء اي لاحرف كما يوجب كون مسماها
حروفا وانما نفي كونها افعالا فلا حاجة اليه وانت تعلم ان معنى التبرجعي اذا كان تعداد حروف الكلمة بها
فلا بد من التجريد في التبرجعي لذكر اسماء بعده كما لا بد منه بالنظر الى ذكرها والا لا يكون الكلام مفيدا لانتفاء
فائدة الخرج ولازمها قوله مسماها الحروف اي الحروف المباني التي ليس لها فلا تكون الاسفود معان
واما الحروف المعاني التي هي احدى اقسام الكلمة سواء كانت مفردة كالباء الجارة واللام او مركبة كمن ومن
فلا يتركب منها الكلام بل يتركب منها الكلام قول التي ركب منها الكلام اي فيها تكون مركبة واما الكلم البسيطة
كالحروف الجارة كما مر فلا يتركب فضلا عن ان يتركب منها وتقديم كلمة من في الكشف لا او اهم الحصر
وان امكن التوجيه بان لا يهتم عدل المص عنه واخرها من ركب احترازا عن ذلك الوهم فان الكلم
كما يتركب منها وهي اجزاء مادية كذلك يتركب من الهيئة معبرة في الكلم قول النجاة الفعل مادي
بهية وضعا على احد الارض فلا وجه لان يقال انهم ارادوا بتركيب الكلم تركيبها من اجزاء مسموعة
مترتبة في السمع كيف لا والحروف عالم جدير بها بهية لا يكون كلمة قولهم في التركيب المقابلة لافراد
ان ارادوا بالجزء المسموع المترتبة في السمع يوجب اعتبار الهيئة في الكلم من حيث انها علم
اعتبار فيها بخلاف كونها مفردا ومركبا فان الاعتبار فيها بالاجزاء المسموعة وشئان ما بين كون الكلم
كلاما وبين كونها مفردا ومركبا ثم المراد من ان قضية يتركب ممكنة عامة فهي اسماء الحروف باعتبار
وقوعها في الكلام وبالنظر الى كونها مبسوطة منفردة وحذف قيد البسيطة المذكورة في الكشف
روما لا يجاز ولا في ذكرها مع التركيب نوع تنافر وايضا المراد بالكلم المعنى اللغوي اي ما يلفظ
مفردة اكان او مركبا موضوعا كان او مهلا بل الاولى ان يراد ما عدا المركب اذ المراد بالتركيب التركيب
من الاجزاء الاولى وهي مختصة بالمفردات لدخولها في حد الاسم اي لدخولها في دخولها في نفس
الامر لانها تدل على معنى وهو حرف المباني فانك اذا قلت صاد فيهم منه اول حروف صاد فها
مستقلا بالمفهومية بلا اقتران زمان فلا اشكال بان دخولها في حد الاسم لا يقتضي كونها اسما
فجواز دخول الاغيار في التعريفات نعم لو قال لدلالاتها على معنى مستقل بلا اقتران زمان كان
افيد ذكر الحد وهو في اصطلاح العربية المعرف الجامع المانع مطلقا مركبا من الذاتيات المختصة
اولا اشارت الى ما ذكرنا لانه لم يكن المعرف حدا جامعاً وما نعالا ليدل على ان كل واحد من المحدود
ولا يدل على ان كل خارج عنه ليس من المحدود فكانه قال لدخولها في حد الاسم الجامع والمانع
المتفق عليه حيث اجمع النحاة على جامعيتها وما عينة فلا يتوقف معرفة كونها حدا على معرفة كون
تلك الالفاظ اسما فلا دور قوله واعتبار ما يختص به وفي القاموس اعتور والشيء تدل
فكان كلام من التعريف والتكثير وغيرهما يأخذ هذه الالفاظ على التعاقب ولم يكتف بالدليل الاول
للبالغة في بيان اسميتها بتعاضد الادلة ولما كيد ذلك زاد الاعتور وغيرهم من القاموس

ان الاعتور متعدد بنفسه واستعمال النحاة جعلي اما لثبته معنى التعاقب او لحد عليه لانه بعينه
مالا ليعني هنا واعتور ما يختص به الى بالاسم اي ما او عليها على حذف المفعول صريح او غير صريح
والمص اختار الثاني تبع النحاة والا اول هو الاول بالاختيار عند الشافعية قوله من التعريف اي من
اداة التعريف من الصاد والصاد كذا والتكثير مثل قرات ضادا على الاستطالة والجمع نحو اجتماع
الميمات في قول تعالى وعلى امم من معك بلا شائبة تكلف قول المص في سورة الحجر ولقد اتيناك
سبعاً من المثاني الآية وقيل الحواميم السبع جمع حم كما ورد في الحديث ولا بعد ان يكون من هذا
القبيل والتضفير مثل حويم وكويم وهكذا قوله ونحو ذلك من التوضيف مثل الالف المقصورة كذا
والاسناد اليه نحو الواو حرف علة والسبعين من الحروف المهموسة والاضافة مثل واو الجمع والف
التثنية كذا والنسبة وغير ذلك من خواص الاسم قيل كالاتم والتفخيم وفي ضعف قاتما يجربان
في الفعل اتفاقا وفي حرف النداء ايضا عند ابي علي والزمخشري الا ان يقال انها من خواص الاضافة
اي بالقياس الى الحرف مطلقا ولا يصح جريها في حرف النداء لانه مع كونه مختلفا فيه نادر طلق بالعلم
ولعل هذا عدها صاحب الكشف من خواص وقدمها على باقها والسرفية ان المقصود دفع
توهم حرقية هذه الالفاظ لوقوع اطلاق الحرف عليها حتى اشتبعت بعض خواص كاصحاب التحليل فضلا
عن العوام فذكر خواص مطلقا حقيقيا او اضافيا ولما كان هذا الاختصاص مجتعا عليه لا يتوقف
معرفة ذلك الاختصاص على معرفة ان هذه الالفاظ اسما كما مر توضيحه في الدليل الاول فلا دور ايضا
متعلق بالاعتور وجرد ذكره على قدر توجيهه قوله وبصرح التحليل هو ابن احمد البصري سيد اهل العربية
في استخراج مسائلها وتعليلها وشيخ سيبويه واخذ العالم من ابي عمرو بن العلاء احد القراء المشهورين
وابو علي ايضا من كبار ائمة النحو واسم حسن بن احمد الفارسي قال سيبويه قال التحليل هو ما لا يصح
كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقبل تقول كاف با فقال
انما جثتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال اقول كنه بوزن ذكرها في التلفظ وانما كتبت ثلها بالها
على تقدير الوقف كما هو قاعدة الخط وذكروا على كتاب الحجة في سيبويه وامالة بانهم قالوا يازيد
في النداء قالوا وان كان حرفا قال فاذ كانوا قداما لوما لا يمال من الحروف من اجل الباء فلان يميلوا
الاسم الذي هو ياسين اجدر لا يرى ان هذه الحروف اسما لما يلفظ بها كذا في الكشف فقوله لا يرى
ان هذه الحروف اسما تسامح منه بقية حمل الاسماء ولو قال لا يرى ان هذه الالفاظ امر ليس ياسين
وسين وامثالها اسما لكان سائلا عن المسامحة وسد در المص حيث قال الم وسائر الالفاظ التي ترجع
بها اسما ولم يقل الم وسائر الحروف فلو قال الم وسائر الالفاظ اسما لما يلفظ بها من الحروف التي يتركب
منها الكلم لكان اسلم من التكاليف الكائنة فيما اختار ثم معنى ما يلفظ بها الحروف الملفوظة وذكر الباء
وتركها متساوية في استعمال يقال لفظ القول ولفظ به كلاهما يعني فكانه قيل هنا اسما لما يلفظ
اي الحروف المباني في الضمير بها راجع الى ما والنظر قائم مقام الفاعل نحو مريد في يكون قوله ما يلفظ

كنية عن الحروف المباني فانها هي الملفوظة حقيقة في تركيب الكلام ومفرداته اذ التلفظ يزيد
تلفظ بحروف على وضع مخصوص وهيئة معينة واما التلفظ بالمجموع مع الهيئة فيجاز اذ الهيئة
غير ملفوظة ولا مسموعة والتلفظ بالمجموع المعروف للهيئة عين تلفظ مفرداته والتخاير
الا اعتباري لا يفيد كونه ملفوظا اخر غير مفرداته والقول بان الملفوظة حقيقة وان كانت
حروف المباني لكن هذه الحقيقة مجعولة لا يرى الى قول النحاة الكلمة لفظ ولا يرب في ان الكلمة
هي مجموع الحروف وتلفظ بالمجموع هو المجاز المتعارف من هو الاصطلاح مدفوع بان قوله لا يرى
ان هذه الحروف اسما لا يلفظ بها قرينة قوية على ان المراد هو المعنى الحقيقي الاصل المجازي اصطلاحا
اذ تلك الاسماء ليست الا تلك الاسماء طر واحد لا المجموع المركب وبهذا البيان يندفع ما يترتب من
ان ذكر العام واردة الخاص ليس كناية بل مجاز محتاج الى قرينة ولا قرينة هنا انتهى لما مر من انه
لا ملفظ ملفوظ حقيقة الا ذلك مع ملاحظة قوله اسما لا يلفظ بها والمراد بالكناية المعنى اللغوي
فينتظم المجاز وما خفي على بعض المحققين هذا التحقيق قال بعد ما اورد على هذا المعنى المجازي
قال صواب ان يراد باللفظ بها ما يصير ملفوظا بهذه الاسماء اي مسمياتها التي يعبر عنها بتلك
الاسامي وهو كسب المفهوم وان تناول ما سوى الحرف الاول من حروف الاسماء لكن اشتراط
الاسماء لا اولها قرينة لكون المراد اولها انتهى لا يخفى ما فيه اذ فيه تحالفة الاستعمال المشهور
من الباء صلة وان الملفوظ به بمعنى الملفوظ مع وجود الوجه الخالي عن ذلك التكلف قوله وماروي
ابن مسعود رضي الله عنه استينا ف جواب سؤال مقدر اي وما ذكره وان دل على سميتها لكن ما روي
ابن مسعود يعارض ما ذكر قوله من قرا حرفا من كتاب الله تعالى اي من قرا حرفا من القرآن انتهى
وتدبر معناها او على قلب حاضر ولو لم يقدر على تأمل معناه واراد بالحرف ما يتحقق في ضمن ما سمى
قرانا وبعض قرانا اذ الحرف المباني لا يسمى قرانا في العرف واراد بها حرفا من القرآن على نية كونه
قرانا ولا يبعد ان يقرا حرفا فقط وان مجازي جسر امثالها وان لم يسم ذلك قرانا في العرف والبر
عليه محرمه مسر الجنب وجواز الصلوة وهذا هو المناسب للترغيب فله حسنة في اطلاق التفسير
ولمزيد التحكم في الذهن والاكتفى ان يقال فله عشر امثالها والمراد بالحسنة العمل الصالح على ما
قبل والحسنة الثانية عامة لها ولغيره بمنزلة الكبرى ساء على الامام للاستغراق والمعنى والحسنة
تجازي بعشر امثالها تفضلا قوله لا اقول الم حرف ولا اقول ان لقائه عشر حسنة بل اقول
الف حرف يجازي قارئ بعشر ولام حرف كذلك وميم حرف كذلك قبل وقال ابو عمرو الداني في كتاب
العدد انه على صورة الكلمة في الرسم دون اللفظ لا ترى ان صوت الم في الكتابة على ثلثة احرف وفي
في التلاوة تسعة احرف فلو كانت الكلمة انما تعد حروفها لكان استقرارها في اللفظ دون الرسم
لوجب لقارئ الم تسعون حسنة فلذا قال انها ثلثة احرف ولقارئها ثلثون حسنة بجر حرف
عشر حسنة ثبت ان حروف الكلمة انما تعد على صوت الكتابة دون التلاوة والثواب جار على ذلك

التي انتهى الى دفعها في انشاء التفسير
في ينبغي على ان لا يفسد التفسير

او الكتاب في عرف الشيخ وروى
القرآن ما لم يفسد عنه صافي
مستنبط

انتهى واورده عليه صاحب مصاعد النظر ان العامل انما يشاب على علمه لا على علم غيره قالوا في انشاء
على خلقه بالحروف سواء كتب ام لا ثبت ما كتب في الرسم ام لا وما قال يلزمه تعطيل بعض الحروف
التي تخلق بها بساؤه وهو لا يرضاه احد فان ثوابه على بعض علمه دون بعض تحكم والذي يكشف لك
معنى الحديث جز الحرف على الكلمة ولما رسمت الم بصوت كلمة واحدة بين في الحديث انها ثلث كلمات فان
المنطوق به اسما الحروف لا مسمياتها وكل رسم منها كلمة بلا شك وهذا ما ارتضاه صاحب النشر
وهو حسن انتهى ويد عليه انه يلزم منه ان الثواب الموعود لمن قرا حارا على قراءة كلمة لا على قراءة
طرح منها مثلاً قراءة الحرف يجازي بعشرين وهو لا يلزم مقام الترغيب بل معتبر في عدد الحسنات
الحروف المفردة التي هي اجزاء الكلمة فيكون عدد الحسنات في نحو الحمد تسعين واما الاشكال الذي
اورده فبناء على ان العبرة في ذلك المعبر عنه مع ان الثواب كون العبرة بذلك بالمعبر
دور المعبر فكأن الحسنات في قراءة قوله تعالى ذلك الكتاب بمقابلته حروف البسيطة وموافقة
لعدد ما ذكره في قراءة قوله تعالى الم بمقابلته حروف الثلثة المكتوبة وموافقة لعدد ما لا مقابلة اسماها
الملفوظة والالفاظ الموافقة في العدد اذ الحكم بان ظاهرها حرف واحد مستلزم للحكم بانه مستتب حسنة
واحدة لما عرفت من ان الاعتبار في ذلك بالمعبر عنه دون المعبر ولعل السرفية ان استتب حسنة
منوط باقادة المعنى المراد بالكلمات القرآنية فكأن سائر الكلمات الجليل لا تفيد معانيها الا بتلفظ
حروفها بانفسها كذا في الفواجر المكتوبة لا تفيد المعاني المقصودة بها الا بالتجريد عن اسماها فجعل
ذلك تلفظا بالمسميات مثل القسم الاول الا يرى الى ما الرواية الاخرى من قوله عليه السلام والذ
حرف والكاف حرف كيف عبر عن طرفي ذلك في ذلك الكتاب باسميها مع كونها ملفوظتين بانفسهما
والي بعض ما ذكرناه اشار ابو السعد والمرحوم نقلناه تأييدا لترغيب ما اوردته المعترض على
عمرو الداني عليه رحمة الباري فقوله وما قال يلزمه تعطيل بعض الحروف التي تخلق بها بساؤه لا
مدفوع بانه يلزمه تعطيل بعض الحروف التي تخلق بها ولا يرد بها المعنى المراد بالكلمات القرآنية ولا
مخدوفه لا عرفت فظهر حسن ما قاله صاحب الداني من قوله انه على صور الكلمة في الرسم دون
اللفظ لكن ينبغي ان يكون مراده دون اللفظ الذي لا يراد به المعنى المراد فلا يشمل مثل الالف في الرحمن
واسحق واسماعيل لان الالف فيها لا يكتب وتلفظ فيجب ان يتناولها الحسنة الموعودة قوله لمراد
خير ما في قوله ما روي قوله غير المعنى الاصطلاحي اي ما يقابل الاسم والفعل قوله كان تخصيص الحرف به
اي بالمعنى الاصطلاحي وهو ما دل على معنى غير مستقل في المفهومية عرف مجدداي محدث بعد
فلا يراد بالحرف المذكورة كلامه عليه السلام ذلك المعنى حتى يرد الاشكال بان ما ذكرتم وان دل على
كون تلك الالفاظ اسما لكن الحديث الشريف يدل على خلافه فتعويلنا في الحديث اذ النفي والاثبات
لم ينواردا على شيء واحد فان ما فيها الحرف الذي يتألف الاسم والفعل وما ثبت في الخبر الطيف بالحرف
بمعنى اللغوي كما قال بل المعنى اللغوي الشامل لجميع اقسام الكلمة والحروف المباني فلا تعارض اذ المعنى اللغوي

العام هو الطرف قال تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف أي على طرف والحروف المباني أطراف
الكلم كما أن الكلام أطراف الكلام المصطلح فإطلاق الحرف على الكلمة حقيقة لغوية كإطلاق الحرف على الكلمة
وأما كونه مجازا في الكلمة فاحتمال بعيد اختار صاحب الارشاد ولا يعرف له وجه بعد ما عرفت
عمومه لها لغة كما صرح به الجوهري وأما ما ذكره صاحب الاساس من قوله من المجاز هو على حرف
من امره أي طرف فالمراد طرف معنوي والحقيقة طرف حسي قوله ولعله سماه باسم مدلول جواب
آخر أي سلمنا أن المراد المعنى المصطلح في الحديث الشريف لكن لا نسلم التعارض إذا إطلاق الحرف على
يكون مجازا بعلاقة الدالية وكون الشيء اللفظ اسما حقيقة وحرفا مجازا ليس مستبعدا والقرينة الدالة
عن إرادة الحقيقة ما مر من دخولها في حد الاسم واعتوار ما يخص بالاسماء على تلك الالفاظ والعرف
لحرف المصطلح وإن حدث بعد عصر النبي عليه السلام لكن محاورات البلغاء لا تخلو عن استعمال لفظ
موافق للاسم والفعل والحرف المصطلح وكذا الكلام في التنزيل كما قال أنه سلمنا أنه عليه السلام أراد
بالحرف معنى موافق لما اصطلاح النحاة لكن لا يضرنا ما ذكرنا وأما ما سبق فلما جاز الحرف على المجاز إذ الدخول
في الحد ونوارد الخواص على الشيء مما لا يجري في المجاز ونصريح الامامين الخليل وإنه على المسامحة فيه
إلى الصرف عن ظاهره فلا إشكال بأن التوجيه في الخبر الشريف ليس بأولى من عكسه قيل تابع الآراء
في ذلك ولم ينظر إلى الآن معناه لأنه إن أريد بالف واللام وميم مسميات هذه الالفاظ كما مر
يكون إطلاق الحرف عليها وتسميتها بها على الحقيقة ولو أريد بها نفسها يكون المراد من الميم أيضا
ويصير المعنى لا أقول أن مجموع الميم مفتاح سورة البقرة مثلا حرف بزر كل واحد من كلمة الف واللام وميم
حرف فيكون المنفى الحرف بمعنى الكلام المستقل والمثبت الحرف بمعنى الكلمة لا بمعنى واحد وحروف المباني
فيكون تسميتها بالحرف أيضا حقيقة فتدبر انتهى والجواب أنما تختار الشق الثاني فيكون اسما
كما بينه المصنف بقوله الميم وسائر الالفاظ في اسماء تجري على سق واحد فقول عليه السلام على أنه أراد
من الميم نفسه ولذا قال أولا فالمراد بالحرف في الحديث المذكور معناه اللغوي فلا ينافي في كونه اسما ثم يادر
إلى التسليم فقال سلمنا أن المراد الحرف المصطلح لكن إطلاقه على نفس الف واللام وميم مجاز لدلالة
على الحرف فلا إشكال أيضا وهذا واضح من تقريره فلو كان نفس الف حرفا حقيقة لكان حكمه في أول
كلامه بان الميم وسائر الالفاظ أسماء لغوية فلا كلام في أن إطلاق الحرف على نفس الف مثلا لا يصح إلا مجازا
فإن اسم على الحقيقة نعم يرد عليه أن الثواب الموعود قراءة اللفظ الذي يراد به معناه كما مر توضيحه
فلا يائق أن يراد بالف واللام والميم مسمياتها لا نفسها فإطلاق الحرف عليها حقيقة كما أن إطلاق
القيام على مدلول زيد في زيد قائم لا على نفسه ولو أريد بنفس زيد يكون الحكم عليه مجازا عقليا فكذا
هنا لكن هذا اعتراض آخر والكلام في اعتراض القائل بأنه لا يرد بعد حصر المص لا لام ونحوه على إرادة
نفسه لما مر من أنه جرى على سق واحد وأيضا يرد على المص أن مسماه حرف بمعنى المركب من الكلمة
وهو حروف المباني وما أطلق على نفس الف حرف بالمعنى المقابل للاسم والفعل كما هو مقتضى التسليم

وهو ليس اسما بمسماه فكيف يقال ولعله سماه باسم مدلوله وبالجمل كإطلاق المص وكلام أرباب الجواهر
هنا لا يخلو عن دغنة واضطراب كما لا يخفى على أئمة الباب فالتعويل على ما ذكره الارشاد وادعاء
بالعباد ومعنى الحديث لا أقول الم حرف أي مجموع مدلول الف لأم ميم حرف مجازي قارئها
بم الف حرف بمر مدلول الف وهو حرف بكتاب قارئه بعش في ضمن قراءة الكلمات القرآنية ولا
لام وهو كذلك وميم أي مدلوله وهو كذلك إذا المعاني تعبر بالاسامي كما مر من أن الاعتبار بالمعبر
عنه لا بالمعبر به كما إذا قلت زيد عالم فالعبرة بما يعبر عنه وهو مدلوله ولا مناقشة كونه عالما دون
المعبر به وهو زيد نفسه لا ميساس لا روى عنه عليه السلام لكون نفس الف اسما ونفس اللام والميم
اسما ولوجود الكلام عن التعرض لهذا المكان أحسن سبكا واتم تحريرا قوله ولما كان مسمياتها لا
كان الاسم مركبا من ثلاثة أحرف والمسمى حرف واحد منها حاول تعيين المسمى من بين الأحرف الثلاثة
فقال ولما كان مسمياتها وحدانا بضم الواو جمع واحد كركب وركبنا **قول** وهي أي الاسامي المذكورة
مركبة أي من ثلاثة أحرف لئلا يلزم الإجماع للمعرب عن القدر الصالح هذا ظاهر كلام الكشاف حيث
قال ولا اسامي عدد حروفها مرتق إلى الثلاثة وما قال الرضي في شرح الشافية وأما اسما حروف
الهمزة والاصوات فلما لم يقصد بوضعها وقرعها مركبة فلذا جوزوا أيضا وضع بعضها على أقل
من ثلاثة نحو بابتا انتهى بخالف ما هو الظاهر من الكشاف ولعله هذا قال المص وهي مركبة بدون قيد
ثلاثة لكن يلزم منه إجماع المعرب عن القدر الصالح فلا ولي أن مثل الباء وإن كان ذا حرفين
عند التعداد لكنه ذو الحروف الثلاثة إذا وقع في التركيب وصار مع باقي حروفه باء وتاء واعتبار كمال
الاعراب والتركيب وكونه ذا حرفين بدون التركيب من باب الحذف ربما للاختصار وإنما كان الظاهر
من كلامه ذلك لأنه لما كان المحكوم عليه شاملا لجميع الاسامي وقد حكم بان عدد حروف كل منها مرتق
إلى الثلاثة كان هذا جزءا يكون الكل ثلاثا كالقول في ثلاثة كما ذكر السيد قدس سره وأما كون معناه
أنما ينتهي إليه عدد حروف هذه الاسماء الثلاثة ولا يتجاوزها وبعضها على حرفين ضعيف أما أولا
فلما مر من أن المحكوم عليه شاملا لجميع الاسامي وأما ثانيا فلأن الارتقاء إذا استعملت الحرف إلى
دخول ما بعده فيها قبلها وأما ثالثا فلأنه يلزم منه وجود اسم معرب على حرفين فلا حسن ما ذكرناه
من التوفيق بين كلامي الكشاف والرضي نعم إذا كان الاسم مركبا من حرفين فقط يمكن جعل
المسمى صدر الاسم ولا يتوقف ذلك على التركيب من الثلاثة وعن هذا جعل قدس سره قيد
الارتقاء إلى الثلاثة بيانا للعلاقة بين الكلام في صحة تركيب الاسم من حرفين **قول** صدره أي تلك
الاسماء أي بالمسميات فإن مسمى قاف وهو ضد القاف الذي هو اسمه وبهذا فهو الثاني
أعني جواب ما موقوف على تحقيق أمور ثلاثة الأولى كون المسمى لفظا أشار إليه بقوله حروفا وقد
صرح به الكشاف فإنه لو لم يكن لفظا لم يكن جعل جزءا من اسمه الذي هو اللفظ فضلا عن التقدير
والثاني كونه حرفا واحدا واللا متنع جعل جزءا أول لانه لا يجب أن يكون مركبا ولو من جزئين فيكون الصد

جزء الاول لا المجموع والثالث كون الاسم مركبا فانه لو لم يكن مركبا لم يكن حرفا واحدا كالمسمى لا تخالفا
والمسمى فيجتمع التقدير لكن يرد عليه ان المتبادر من عبارة الشيخين ان يكون الاسماء اولها مركبة
من ثلثة احرف كما هو المشهور الصواب ثم يتجه للمسلمين طريق ان يؤولوا في التسمية على المسمى فان
في حيزه لكونه سببا لا بد ان يتقدم على ما هو في حيزه جوابا لكونه مسببا حين كون القضية لزومية وهنا
ليس كذلك اذ التركيب يستلزم التصدير ولا ينفك عنه فلا تقدم والجواب ان التقدم الذاتي كاف
في ذلك ولا ريب في تقدم تركيب الاسم ذاتا على التصدير المذكور وان تحققا معا زمانا كما حقق مثل
ذلك في قول النجاة وضع معنى مفرد وقيل في الجواب ان قول الكشاف والاسامي ما تنق الى الثالث ليس
اخبارا عما في الواقع بل عا في قصد المفسرين وارادتهم وكذا قول المص وهي مركبة معناه وهي مركبة في
قصدهم وارادتهم انتهى ولا يخفى عليك ان قصد المفسرين لا ينفك عنه قصد التصدير المذكور فان
اراد ان قصدهم مقدم على التصدير زمانا فهو غير مسلم وان اراد ان مقدم عليه ذاتا فلا حاجة الى
اعتبار التقييد المذكور واما الاشكال بان يلزم من هذا تأخر الشيء عن نفسه لان الاسم متأخر عن
المسمى زمانا فلو جعل المسمى جزءا من الاسم يلزم تأخر المسمى عن نفسه تأخرا زمانيا قد فوج بان
المسمى من حيث ذاته مقدم ومن حيث كونه جزءا من الاسم متأخرا على ان تأخر الاسم عن المسمى ليس
لا زمانا لانه لا يخلف في بعض المواضع كقوله تعالى ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد الآية وسيجي
لهذا زيادة تحقيق في كلام المص ان شاء الله تعالى وقيل والتحقيق في الجواب ان تأخر مجموع الشيء
عن الشيء زمانا لا يستلزم تأخر كل جزء منه عنه زمانا فالمجموع الحادث والقديم متأخر عن القديم
مع ان جزء القديم ليس متأخرا عن القديم انتهى وهذا التركيب الاعتباري متصور لا يرى
ان مجموع المركب من الواجب والممكن ممكن محتاج الى العلة مع ان جزء الواجب ليس ممكن اشياء
في اثبات الواجب واما في التركيب الحقيقي فلا يتصور ذلك وما نحن فيه من قبيل التركيب الحقيقي قوله
ليكون تأويثها لانه لانه لترجيح التصدير على غير فاعلة مرجحة لا موجبة حتى ذهب شراح الكشاف
الى ان اللطيفة التي اشار اليها صاحب الكشاف هي الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم ولا ريب
ان رعاية اللطيفة وان كانت كالتواجب في نظر البلغاء لكنه في نفسه ليس بضروري واجب فلا
يرد الاشكال بان فهم المعنى بعد فهم اللفظ فالقرب من هذه الحالة للفظ ان يذكر مسميات هذه
الاسامي في اخرها ولا حاجة الى الجواب بان لا كان هذه المعاني ما يفهم قبل المعنى كيف وهي اجزاء
للالفاظ لم تسقط عن فطرته وجعلت مفهومة قبل المعنى انتهى على ان قوله ما يفهم قبل المعنى لا يعرف
وجهه اذ الظاهر ان فهم المسمى بعد تمام الاسم وفهم الباء في المسمى لا تدل على يتعدى بنفسه
اول ما يفهم خبر يكون وما موصولة والمعنى يكون ادية اول الشيء الذي يقع السمع اي يضرب به
ويصل اليه والقرع اساس شديد عبر به فان الصوت انما يدرك به القوة السامعة بوصوله
اليها وامسا سبها فالمراد بالسمع القوة السامعة لا العضو ولا الادراك بالقوة قوله واستعيرت

عجب
حيث قيل الوضع وان كان مقدما على الافراد
لكن مقارن لزمانا
سبب
ط
منه لا يخسر

واجب ايضا ان المسمى جنس ما وقع في صدر
الاسم فزوده فالقديم جنس والمؤخر فرد
ولا يخفى عليك ان المسمى هو الشخص لا يوجب عنه
اجزاء في الحال تدقيق فلسفي لا يوجب عنه
مسا

وجهه ان لو ان المسمى هو الشخص فمكون
القان شخصي كقول صاحب التصريح
فان ثم ذلك ثم هذا والافلا
مستب

جواب عن اشكال بان الالف الساكنة جازية عن هذه القاعدة الكلية فاجاب بان استعيرت
اي اقيمت على سبيل العارية الهمزة وهي الالف المتحركة مكان الالف الساكنة لمشايتها اليها حتى
قيل ان كالهواء اذا هب يكون ريحا واذا سكن قيل هوا فساكنتها سمي الفا ومخزها همزة فيكونان مخدرا
ذاتا ومختلفان فيشبهان مشابته تامه فلذا استعيرت مكانه والاستعارة بالمعنى اللغوي هذا اذا اطلق
على الساكنة التي هي المدح كما وسط قال كما هو المقرر علم التجويد فيلزم انما اذا اطلق على المتحركة التي هي
الهمزة وقدر روي فيه التصدير المذكور انتهى وهذا فيلزم الجدي اذ الكلام في الالف الساكنة دون
المتحركة على ان اطلاقه على المتحركة ليس بمتعارف عند ارباب التجويد حتى قالوا ان الالف ليس له
مخرج محقق قوله لتعذر الابتداء بالسكون قال في المواقف بل يمكن الابتداء بالسكون قد منع قوم
للجربة وجوزوه اخرون قال قدس سره في شرحه لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا في حرف
مدام يمكن الابتداء به فاما الخلاف في الابتداء بالسكون الصامت فلما كان الالف حرفا مصوتا جزم المص
بتعذر الابتداء بها ولما كان اللوا والباء حالات اخرى غير كونها مدتين روي فيها التصدير المذكور فان قيل
يستقص هذه الكلية بالهمزة فانها اسم ولم يصدر بمسماه قلنا الكلام في الاسماء الاصطالية والهمزة
اسم مستحدث نص عليه ابن جني كذا قيل ويلزم منه افعال البلغاء في تسمية الهمزة فالاولى ان يقال
ان الاسم اصلا همزة فلبت الهمزة ما فصار همزة وسره انهم لما استعاروا للالف همزة فلما ارادوا
اسما خاصا للهمزة لم يكنهم رعاية تلك اللطيفة بل تكرار في التسمية اختاروا في التسمية همزة فمقبول
بما كان قبلا في ايك هيكل ولعل مراد ابن جني بان اسم مستحدث اي انه بالهاء اسم محدث والاسم الا
المذكور وهذا وان كان خلاف الظاهر لكن فيه محافظة القاعدة والسلامة عن الالهائي المذكور قوله وهي
اي الاسامي المذكورة عالم يليها العوام لم يمدخلها الولي هنا يعني الاقتران سواء كان بالتقدم او التأخر
لا بمعنى الوقوع بعده اذ العوام متقدمة لا متأخرة والولي يتم الحقيقي كالعوام النطقية والحكمي كالعوام
المعنوية وايضا الولي هو الاصل وقد يفصل بين العام والمعمول بشئ كالجدة المعترضة والعوام جمع
عام لا عاملة قوله موقوف اي ساكن وسكونها سكون وقف لا بناء لانها معرفة لكنها خالية عن الاخر
لفقد موجب له الاسماء التي يختلف اخر باختلاف العوام قبل التركيب للنجاة فيها اقوال ثلثة مبنية على
السكون وهذا مختار ابن مالك وليست مبنية ولا معرفة وهذا مختار البعض وذهب بعضهم الى
انها معرفة بمعنى قابلية الاغراب واختار المص حيث قال موقوف مع قوله لكنها قابلة للاغراب فليعرب
معنيان احدهما هو المتصف بالاغراب بالفعل مفعول اعربت الكلمة لفظا وتقدر او الثاني مقابل
المبنى سواء تصف بالفعل او كان من شأنه ذلك كما اذا وقع في التعدد قبل التركيب وتلك الاسماء قبل
التركيب معرفة بالمعنى الثاني غير معرفة بالمعنى الاول فبين العرب بالمعنى الثاني والمبنى تقابل لعدم
فلا يجوز ارتفاعها وبينه وبين العرب بالمعنى الاول تقابل التضاد لكون مفهوما وجوديين ولذا جاز
ارتفاعها وبين العرب بالمعنى الاول والمبنى الثاني عموم وخصوص مطلقا فالعام هو المعنى الثاني

واكثر الحسنين حلا لانه على ان الالف مشتركة بين
السكنين والمتحركين حتى قال الفاضل الشافعي في التوقيف
المعروف ان الالف اسم مشترك بين الالف والهمزة وروى
بعض الحسنين بان الالف اسم مشترك بين الالف والهمزة وروى
وان اشتركا في المعنى يستلزم عدم كون الالف
نسبة وشكوك وكذا ان تقول قول العلامة
الجزري في ألف الجوز واخفا وهي جوف مد الهوا
تنشئ في الالف الحلق في هذا صريح في الالف اسم
لساكن فقط وان لا يخرج له محقق والهمزة
لا يخرج محقق والظاهر ان مراد المص ذلك

س

قوله ومعرفته اسم مفعول من التعريف أي استدلاله بمنزلة عطف تفسير لا قبل قوله
اذم تناسب مبنى الاصل استدلال على كونه معرفة للاعراب أي تلك الاسماء وكذا معرفة بمعنى أنها
صالحة للاعراب لأنها لم تتشابه مبنى الاصل مع استقاء التركيب وكل ما هذا شأن فهو معروف بالمعنى
المذكور وأما كون معرفة كونه اسم مفعول من قولك أعربت فلا نزاع في ذلك فإنه لا يحصل
الاجزاء الا على ما ثبت على اخر الكلمة بعد التركيب كما حلت الاشارة اليه بهذا دليل على وقوله ولذلك قيل
ص وقائده برهان في توضيح هوان الاسماء المذكورة ومثلها لو كانت مبنية ولم يكن معرفة اصطلاحاً
ولم يكن سكوتها سكوت وقف لا يجوز فيها التقاء الساكنين كما لم يجوزوا في البناء لكن يجوز في
ص ونحو يدل على أنهم يجعلونها معرفة وسكوتها سكوت وقف فإنهم جوزوا التقاء الساكنين في الوقف
ولو على غير وجه قول ولم يحاطر معاملة أي في هذا لا إى معاملة هذه الاسماء المبنية حيث لم يبين منها
على السكون مع خفة حذراً من لزوم الجمع بين الساكنين فعلم أنها معرفة اصطلاحاً قبل التركيب وان
سكوتها للوقف لا البناء وجوزوا التقاء الساكنين في الوقف ولو على غير وجه لكونه على شرط الزوال
فيكون بمنزلة العدم وأما سكوت البناء فلازم فلا يخفى عليك ان تلك الاسماء قبل التركيب في حكم
الوقف سواء كانت متواصلة أو متفصلة فإن الوقف قطع الكلمة عما بعدها أما لزوم التنفيس
أو التحسين للفظ أو لعدم ما يوجب الوصلة في التركيب كما أقاده قدس سره وإنما قيل أنها قبل التركيب
في حكم الوقف إذا الوقف حقيقة لا يكفي فيه مجرد القطع لعدم ما يوجب الوصلة بل لا بد من سكونه بعد
القطع قال الرضي وليس كل اسكان وقفاً لأنه لا للوقف من سكونه بعد الاسكان انتهى ودليل القول
الاول وهو أنها مبنية على السكون لشبهها بالحروف في كونها غير عالة ولا معمولة وهذا يسمى عنده
بالشبه الالهائي ولا يخفى ضعفه إذا المراد بالمتاسبة تضمن الاسم معنى المبنى الاصل وشبهه له أو وقوفه
موقع وغير ذلك كما في فصله المفضل ودليل من ذهب إلى أنها ليست معرفة ولا مبنية بل هي واسطة بينهما
أنها ليست معرفة لعدم تركيبها مع العال ولا مبنية لسكون آخرها في حال الوصل وما قبل ساكن وليس
في المبنيات ما هو كذلك ولا يخفى ما فيه أما الاول فلا يدل على أنها ليست معرفة حقيقة على كونه اسم مفعول
من أعربت الكلمة ولا نزاع فيه والنزاع في كونها معرفة بمعنى الصلاحية لها وما ذكره لا ينبغي ذلك وأما الثاني
فلا ينبغي كونه تلك الاسماء معرفة اصطلاحاً ولا يخفى أنه بعد ما حطت بما ذكرنا خبراً تعلم ان النزاع
كالنزاع اللفظي بناء على الاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح لكن الموافقة لما هو الصواب اجاب بالنسب
وايضاً ان هذا اختلاف ليس له ثمة ملحق وحمل بعضهم كلام المص على أنه ليس بصحيح في كون تلك الاسماء
معرفة بالمعنى المذكور وهو خارج عن الانصاف وسلوكه إلى طريق الاعتساف وما فرغ من بيان احوال
الاسماء شرع في بيان حال المسمى فقال نعم ان مسمياتها وانما قدم بيان حال الاسماء لأنها ذالة عليها ومعرفة
الدال من حيث انه دال مقدم وان كان المدلول مقدماً وجوداً واولاً مسمياتها لها بحث طوبى للذي ينبغي
التأخير وإيراد في التنبيه على ذلك قوله لما كانت عنصراً للكلام أي ما يتكلم به قليلاً أو كثيراً فالمراد بالكلام المعنى

اللغوي والعنصر اصل الشيء ومادته أي لما كانت مادة الكلام التي يتركب هو منها فهي جزء مادي للجزء
الصوري هو الهيئة الاجتماعية وقوله بسائط التي يتركب منها عطف تفسير للمراد بالكلام ما هو
ذو جزئين أو اجزاء فلا اشكال بالكلام الذي يبنى على حرف واحد مثل الحروف الجان والعاطفة والقفية
مهملة واياك والظن بان المسميات هي الحروف المباني من حيث ان الكلام مركب منها فانها مسميات
مطلقاً كما هو الاشارة اليه قولاً افتتحت السور والقفية الشرطية اتفاقاً لا لزوماً فان كون
المسميات عنصراً للكلام بسبب في الجملة فان في بسببية الشرط لا يعتبر التامة صرح به الشارح المحرر في شرح
التلخيص وفي مناقشة لفظية وهي ان البسائط جزء من السور عند المص فكيف يكون افتتاح السور
بطائفة منها وجواب سهل عليك واللام في السور للمعبر والخمس ليل عليه أي افتتحت السور المعبره
وهي تسع وعشرون سورة والطائفة اقلها ثلثة وقيل واحد او اثنان كما صرح به المص في اوائل سورة
النور فان اريد المعنى الاول هنا فالكلام اما محمول على التقلب او المراد افتتاح مجموع تلك السور بطائفة
منها اذا وقع في بعضها منها واحد مثلاً وفي بعضها اثنان فصاعداً إلى الخمس والاثنان مثلاً حم
طسعين وان اريد بها المعنى الثاني فلا اشكال اصلاً وان اريد المعنى الثالث وهو اطلاق الطائفة
على اثنين فصاعداً فينبغي بعض الاشكال والضمير في طائفة راجع إلى الاسماء اذ هي المفتوح بها وليس في
تفكيك الضائر المحذوف والظهور القرينة عليه كذا قال اكثر المحققين ودليلهم هو ان المراد افتتاح القراءة
والمسميات انما وقعت في افتتاح الكناية انتهى وقد عرفت في اول البحث ان المراد المعبر عنه دون المعبر
فالمعبر عنه هو المسمى الذي يترتب على قرأته الثواب الموعود فلذا يجازى قارئ الم بثلثين حسنة دون
تسعين وافتتاح القراءة التي يترتب عليها الاجر الجزيل انما هو بالمسميات والكلام المص في الانجاء
الائيه ملائم لكون مرجع الضمير المسميات لاسمها قوله في تصوير المعنى حيث قال والمعنى هذه
المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف والمؤلف منها كذا فلا حسم ان ضمير منها راجع
إلى المسميات قول ايضاً ظالم تحدى إلى اي ارادة ايضاً ظالم اذا ايقاظ بالفعول انما يتحقق
بتيقظ من تحدى به والاكثر ان لا يتيقظون به اللهم الا ان يكتب في تيقظ البعض واما الادة
بحقه الطلب فلا يقتضي وجود المراد كما صرح به السعدى في سورة النحل وتحدى بصيغة المجهول
من التحدى وهو طلب المعارضة والمعنى ليوقف من تحذره وطلب المعارضة من نوم العقل فينبهه
على ان ما على عليهم ما يركب منه كلامهم فاذا عجزوا عن المعارضة مع كمال بلاغتهم التحا إلى التصديق
فلا يقاظ علة ذهنية لا خارجية والمتعارف في مثل ذلك ايراد المضارع مع اللام كما اشرنا اليه والابقا
في مثل هذا مجاز للتبنييه وقد اشرنا اليه ايضا فانهم ليسوا ثائمين عن حال القرآن حقيقة بل هم عن العجز
غافلون فإريد بذلك إزالة غفلتهم لعلمهم بتهون ثم هذا علة للافتتاح المعطى بدخول لال المطلق
الافتتاح وقد عجز عنه بان علة لعلية العلة اذ العلة المذكورة لا تترتب على مجرد الافتتاح بتلك الاسماء
بسائط الكلام قوله وتبينها أي لان ينبه تفنن في البيان اذا ايقاظ يراى به تنبيه الا اذا عطف

لما يقاظ كالعلة لاذ لا يقاظ المذكور انما يتضح به على ان المتلو عليهم كلام منظوم ولقد احاد
حيث عبر بالكلام دون الالفاظ ومنظوم فيه استعارة مصرحة قول ما ينتظمون منه كلامهم
اي من جنس ما ينتظمون كلامهم ولو قال من جنس ما يلقون منه كلامهم لكان احسن سبكا وعلى
نظما وهم ان كانوا عارفين بان المتلو عليهم كلام منظوم من جنس ما يلقون منه كلامهم لكن لغايمهم
عن ذلك وشدة شكيهم فيها هناك نزول ومنزلة الفاظهم عن ذلك وفي لفظ التنبيه اشارة
الى ما ذكرناه فانه مستعمل فيها هو معلوم او من شأنه ان يكون معلوما بداني التفات والجواب بان
الايقظ لدفع دهشتهم وتخبرهم في بلاغة ليجروا على الهدى فيفتضحوا ويقرؤا بان من عند الله
ضعيف اما اولها فلانهم لما افتضحوا عرضوا عن المعارضة بالحروف الى المعارضة بالسيف واما
ثانيها فلان قول لدفع دهشتهم وتخبرهم في بلاغة يقتضي ان تخبرهم في بلاغة تحقق اولها منهم
ثم دفع بالايقظ وان امكن العناية في دفع قوله لا تجزوا عن اخرهم صفة مصدر محذوف اي تجز
متباعدة عن اخرهم بتضمين معنى التباعد وتجاوز العجز اخرهم وبلوغ عجزهم بوجوب عجز العجز لهم
بلا ريب والقول بان التجاوز بمعنى التعدي والمجاوزة يتعدى بنفسه والذي يتعدى بعن معناه العفو
مدفوع بانه بتضمين معنى التباعد كما اشرنا اليه اذ لا معنى للعفو هنا وان التجاوز يتعدى بكلمة على
في كلام من يوثق به كما قال الشريف ومراده بمن يوثق به الشيخ الرضي وقيل عن معنى من والمعنى
من اخرهم الى اولهم ووجه ان عجز الكل انما يظهر من اشارة عجز الاخر ونذكر عجز الباقي الى الاول
وعن هذا لم يقل من اولهم الى اخرهم ولا يخفى ان هذا انما يتم فيما يتعين اخره واوله وهما ليس كذلك
الا ان يعتبر اولا واخره الاولى ان يحل الكلام في مثل هذا على الاستعانة التمهيلية او الكناية قوله
مع تظاهرهم اي تعاونهم لا على المعارضة والمضادة كما قال تعالى وادعوا لشهادتهم من دون الله
ان كنتم صادقين قوله وقوة فصاحتهم الى بلاغتهم كما يدل عليه شعارهم وديوانهم حتى قيل انه
لم يعهد مثلهم في الفصاحة والبلاغة فمن قبلهم ومن بعدهم وانما قال مع تظاهرهم لان حالهم
المذكور يوجب عدم عجزهم فهي اصل في هذا المرام عن الاتيان بايدانية فضلا عما يساوي الجار
متعلق بتجاوزا ولا يلزم تعلق الجارين اذ الاول لا يكون متعلقة به بل لا يصح تعلقه به اذ معنى العجز
عن الاخر عدم القدرة عليه بل هو متعلق بالمقدر بالتنصيص كما هو الضمير بايدانية راجع الى القرآن
مراد به اقصر سورة منه اذ القرآن يطلق على الكل وعلى البعض ايضا قوله وليكون اول ما يقرع الاسماع
عطف على قوله ايحاطا ولقد راعى هنا ما هو المتعارف في العلة الغائية من الايراد بالمضارع المصدرة
باللام مع التفتيش في البيان وان كان الاول مستعلا ايضا كضربته تأديبا ونحو الامام واطار الانتفاء
شرط حذفها لعدم كونه فعلا لفا على المحلولة والتنبيه من اول الامر على انه مغاير للوجه السابق لانه
بالنظر الى حال الكلام المنزول ولذا اعتبر فيه اقصر سورة من القرآن كما بيناه انفا وهذا بالنسبة
الى حال المتكلم به المنزل عليه وعن هذا حصل العجز بالنطق باسماء الحروف لا بالمنطوق كما في الاول

وشتان ما بين الوجهين وهذا خارج عن الاوجه التي بينت في انجاز القرآن ولا ضير فيه لاء فنت
من انه ناظر الى نطق المتكلم وحاله والاوجه المذكورة ناظر الى نفس المنزل المنطوق فلا اشكال بان
الانجاز بادون اقصر سورة لم يثبت فكيف بالنطق باسماء الحروف قوله مستغلا غير محتاج الى ما بعده
بنوع من الانجاز مغاير للانجاز الذي حصل المنزل فانه بمقدار اقصر سورة يحتاج الكلمة بل الآية
الى ما بعده من الانجاز ولذا قال بنوع من الانجاز اى بنوع غير متعارف في الانجاز قوله في النطق
باسماء الحروف مختص بمن درس كما ان تلاوة القرآن كذلك قوله فاما من الامي الذي له الامي هو الذي
لا يقرأ ولا يكتب كانه نسب الى الامام فان الولد يولد من امه غير كاتب ولا قارئ ولا حاسب وهو
وصف مدح للنبى عليه السلام وذم لغيره الاولى واما من الامي بالواو اذ لا يظهر وجه ما فاده الفاء هنا
قوله الذي لا يجازي لفظ الكتاب بضم الكاف وتشديد التاء جمع كاتب فاذا لم يجازيهم لا يقدر ان يكتب
وان يقرأ فان الكتابة تستلزم القراءة وليس بالعكس ولذا اختارهم دون القرآن فالوصف
وصف كاشف كغريف الموصوف قوله مستبعدا في النطق بها يستبعد استغراب خارق للعادة فيكون
معجزا وعليه السلام من هذه الجهة فان من عاش بغير اظهرهم اربعين سنة لم يارس فيها علما ولم
عالم مع شهرة ذلك فيما بينهم ثم نطق باسماء الحروف وذلك لا يكون الا وجها من الله تعالى فلا وجه
للاشكال بانه يمكن تعلم اسماء الحروف كلها ولو نسمع من صبي في اقصر سورة فيليس بالنطق بها استغرابا
والانجاز على انه لم ينقل ذلك الاشكال من المشركين ولو بطريق التعصب فلا يناسب ايراد من اهل
اليقين ومانع عنهم فقد رده الله تعالى بقوله ولقد تعلم انهم يقولون انما يعلم بشتر لسان الذي
يلحدون اليه انجي وهذا لسان عربى مبين قبل عليه اذ اعطف قوله وليكون اول ما يعطفا على افعال
تعلق بالفتحة وسببية عنصرية المسماة للكلام للافتتاح المعطوف يكون اول ما يقرع الاسماع مستغلا
بنوع من الانجاز غير ظاهرة فالاولى في التقدير ان يقال وعليه كون اول ما يقرع الاسماع
مستغلا بنوع من الانجاز للافتتاح المعطوف لا غير واضحة وجوابه ان عنصرتها للكلام
يستند في تقديرها فتا سببه ان يكون ذكر اسمائها المستقلة بنوع من الانجاز اول ما يقرع
الاسماع فالعلة علة صحيحة لا موجهية قوله كالكتابة والعلامة اى مثل الكتابة فانها مستغربة
من الامي خارق للعادة كالكتابة ان وقعت من عليه السلام فلا كلام في التشبيه والاكاه هو
فالغرض مجرد بيان الاستغراب فلا يجب وجود التشبيه به وسيجي فيه كلام في قوله تعالى وما كنت
تتلو من قبلك من كتاب ولا تحط به من قبلك اذ الارتاب المبطلون قوله سيما اصله بمعنى
يقال بها سيات اى مثلهان فعني لاسيما لا مثله وما زلت اوموصولة او موصوفة وعدو من
كلمات الاستثناء لانه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه اتم من جنس الحكم السابق
فهو مغاير لسائر ادات الاستثناء والمشتور ذكر اسم بعده معرب بالوجه الثلاثة والماضي
الجملة الحالية بعد كما وقع في عبارة المصنفين كما اختار المصنف هنا فلم يذكره النجاة وحكى الرضي
في ذلك ما لا يخفى

قوله ما بين الوجهين في النطق بالاسماء والوجه الثاني
موصولة او موصوفة معناه في النطق بالاسماء
او التكرار لاسيما انما هي جملتها في النطق بالاسماء
في الاصل على ان اسم الله لا يسمي جملتها في النطق بالاسماء
والتقدير لا يسمي جملتها في النطق بالاسماء
يكون مستغلا بنوع من الانجاز
لان اسم الله لا يسمي جملتها في النطق بالاسماء
بين معنى الاسم وبين النطق بالاسماء
قالها لكن الظاهر ان يكون منصوبا بقدرها لا محلا

ان يقال سيما بالتشديد والتخفيف مع حذف لا وكفى به قوة وان انكر الداميني في شرح التسليم
حيث قال لم اقف عليه لغيره وهو كثير في كلام المصنفين قوله الادب العارف بالعلوم الادبية
وما يلحق بها فاصلا اربابا نحو شي في ديباجة الكتاب وهي اثني عشر علما قيل وتسميتها اديبا
والعارف بها اديبا من الاصطلاحات المولدة ومعناه في لغة العرب الاخلاق والصفات الحميدة
والادب العاقل الرشيد قوله الفائق في فنه اي في فن الادب واختار بعض المحققين ان اعتراف
صاحب التفسير انما يندفع بملاحظة قوله سيما اي المستغرب ليس هو النطق بها حتى يرد الالفاظ
المذكورة مع اللطائف التي ذكرت بعد سيما فان تلك اللطائف لا يمكن رعايتها من ابي الابوجي وقد
هذا ان صرح كلام صاحب الكشف دال على ان المسفر هو النطق باسم الحروف مطلقا مع الالفاظ
بعدم الاقتباس كذا فخره قدس سره والمصنف وان لم يتعرض للشهرة صريحا لكنه يستفاد من قوله
الذي لم يخالط الكتاب اذ مضمون الصلة حق ان يكون معلوما للخطاب كانه قيل وما اما الذي
انتم تعلمون لم يخالط الكتاب ولم يارس علما ولم يبق عالما فالنطق بها مستغرب لا يكون الابوجي
واعبار اللطائف خارج عن ذلك على ان قوله سيما اما يستعمل اذا تم ما قبله وجعل ما بعده زيادة تأكيد
لا عرفت من ان معناه للاستثناء عن الحكم المتقدم للحكم عليه على وجه اتم بحكم من جنس الحكم السابق وهذا
يقضي ان يتم الحكم بدون ملاحظة ما بعده سيما وذلك ان تقول ان كان ما بعده سيما ملحوظا فيما قبله
كان يصحح عليه كونه اول ما يفرغ الاسماء مستقلا بنوع من الانحياز للافتتاح المعطلة بخلاف ما مشكلا
جدا قوله وهو اي ما يجوز عن الادب فخصمير عن راجع الى ما لا مصدر راعي كما قيل نظرا الى قوله او قد قوله
في هذه الفوائج اي اواخر السور التي افتتحت باسمها او بمسمياتها قوله اربعة عشر اسما دالا
على مسماه مراد به فلا ينافي ما سبق من ان الاولى رجوع ضميرها في قوله افتتحت السور بطلان
منها اذا افتتحت الشئ انما كان بذكر اسمه وكون الاسم اربعة عشر لاسقاط المكرر والافحج الاسامي
ثمانية وسبعون اسما وهي الالف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والظا
والسين والحاء والقاف والنون قوله حتى نصف اسامي حروف المعجم اي الحروف المقطعة نقل عن الليث
ان الحروف المقطعة سميت بمجموع لانها لا يبان لها وان كانت اصلا للحكم كلها وقد شاع في كلام المصنفين
تخصيص المعجمة بالنقطة وتسمية غير المنقطة بالهملزة نقل عن الجوهري المعجم النقط بالسواد كالتاء
عليها نقطتان يقال انجحت الحروف ونجته بالتشديد ولا تقول نجمة تخففا ومن حروف المعجم وهي الحروف
المقطعة التي تختص كثيرا بالنقطة من سائر حروف الاسم ومعناه حروف الخط المعجم على ان المعجم اسم
مفعول فيكون من اضافة الموصوف الى الصفة مناصلة الاولى وفي القاموس اي حروف الانجاء
على ان المعجم مصدر اي حروف من شأنها ان تجتمع اي تنقطع فلا يكون من اضافة الموصوف الى الصفة اشتا
يقول من شأنها الى وجب التسمية بالمعجم اي من شأنها ان تجتمع فيكون معجم بالحق وقد اشير انفا الى ان
التسمية بالمعجم بناء على التغليب وجوز المحقق التفتنا الى نقلنا من بعضهم ان يكون معنى الانجاء

ازالة العجمة بالنقطة بان يكون الهمزة للسلب من اشتراكه قال صاحب الكشف قال هذا الكلام هو الزهر
وهو ثقة فالظاهر ان سمع هذا اللفظ بهذا المعنى في موضع لا يكتمل غيره فلا يرد اشكال الداميني بان انما
يتم اذا كان جعل الهمزة للسلب مقبسا او مسموعا في هذه الكلمة على ان محي الفعول للتعدية والسلب ونحوها
قياسي كما يشهد به بيان ائمة علم الصرف لكن بقي ان الحروف المقطعة غير النحوية بالنقطة لانها لا يبان
لها كما مر نقلنا عن الليث فلا يظهر وجه كونه للسلب والقول ان كانا فانقط لئلا يهاجمه والنباس بغية
من الحروف ضعيف لان ازالة الابهام بهذا المعنى بسبب هيئة الحروف في الكتابة في الاكثر وانما في الاقل
كالجاء واليهم والدال والذال فنسبته ازالة الابهام الى النقط ليس باولى من عكسه كالانجي نعم نعم نعم
لكن التوفيق بين قولهم الحروف المقطعة تجمة غير مقبلة للمعنى وبين قولهم الحروف المعجمة اي ازالة العجمة
بالنقطة حاصلا لتغاير المعجمين وتخالف المسلكين وايضا هذا المعنى مختص بالحروف المنقوطة وكلام
صريح في العموم وبالحكمة حل الهمزة على السلب تكلف لم تعسف قوله ان لم يحد فيها الالف اي في حروف
المعجم قال ابن جني في نشر الصناعة اعلم ان صوت حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون حرفا اولها
الالف واخرها الياء على المشهور من ترتيب حروف المعجم الا ابا العباس المبرد فانه ثمانية وعشرون اولها
الباء والموحدة ويدع الالف من اولها وتقول اي ائمة لا تثبت على صوت واحد وليس لها صوت مستقلة
ويكتب تارة باء وتارة واو وتارة الفا فلا اعد ما مع الحروف التي اشكالها معروفة مخفوفة وهو غير مرضي
عندنا انتهى قوله اي همزة اي جعل الالف والهمزة واحدا محتجا بان كل حرف يوجد مسما في اول اسم
والالف اول همزة ونقض بان يلزم من كون الهمزة هاء لان الهاء اول اسمها والقول بان اسم الحرف
لا يفيد ذلك ان تقول في الجواب ان اسم الهمزة في الاصل حقها ان يقال ائمة لكنها ابدل بالاول فغير
دليل تعدد هاء ابدال احدهما من الاخر كما في الآل والاهل وارق ومراق والشئ لا يبدل من نفسه فلا نقض
قوله حرفي برأسها اما بان لا يبعد في اصل بناء على انها في الاغلب تكون منقبة عن الواو والباء والهمزة
او متولدة من اشتباع الفتحة او بحدوثها لكن لا برأسها بل يدرج مع الهمزة تحت مدلول الالف بناء
على ان اسم الالف يتناولها معاذا التغاير بينهما باعتبار السكون في الالف والحركة في الهمزة وذلك
لا ينافي ما سبق من النص من انه استعيرت الهمزة مكان الالف فانه كالنص بان الالف للسكون وان
حرفا يجبا لها لكن ان فرض عدم عددها في حروفها برأسها كما يوجب الياء في اللفظة ان المفيدة للشك يكون
الاسامي ثمانية وعشرون ونصفها المحقق اربعة عشر والرأس حقيقتها معروفة ويستعمل في الاول توسعا
مثلا في السنة والرئيس كراس القوم وهنا بمعنى الاستقلال بعلاقة اللزوم فان الحيوان لا يستقر
بدون الرأس قوله في تسع وعشرين سورة حال من مفعول اورد اوصفة مفسد محذوف اي ايراد
كاشا في تسع ائمة او بدل من الفوائج بمادة الجار والاحتمال الاول هو المفعول قوله يحددها اي بعد حروف
المعجم اما حال ما قبله او خبر محذوف واعده فيها الالف اي الساكنة لانها اسم للدة التي هي وسط قال مثلا
كما هو المتعارف عند الجمهور واختاره المصنف قال الشيخ الجزري قال في الحروف واختارها حروف مدلهوا

حارة على الالف موجودة في اللفظ
يستدل عليها بالعلامات ففقد الالف
اسم للسكنة كما بعد التار عند النص حيث
قال في تعدد الالف بها في عام

والقول بان المصادر والالفاظ اسم
للكواحد من الالف الساكنة والتحرية
وهو المذكور في النسخة واما ضعيف
لا يجزئ

تنتهي ثم لا قصي الحلق اهزله انتهى وهذا صريح في ان الالف اسم للساكن فقط وان لا يخرج له
 محقق والهمزة اسم للمتحرك وان لا يخرج محقق فلا يمكن ادائها بمفقط واحد والا فخلل البيان
 والظاهر ان مراد المص في امر واستعبرت الهمزة مكان الالف ان الالف المتحركة اقيمت مقام الالف
 بمشابهتها ليايا فاجعلت اسم الالف الساكنة فاذا قيل الالف كذا يراد بها الالف الساكنة دون المتحركة
 لاختلافها حكما كما عرفت من كلام العلامة الجزري وسائر ارباب علم التجويد فالقول بان الالف
 مشترك بين الساكن والمتحرك كما ذهب اليه المتحققان الفاضل التفتازاني والمدقق الجرجاني وشعرها
 بعض المحققين سواء كان اشتراكا لفظيا او معنويا ضعيفا جدا واما الاشكال بان يلزم على هذا
 التقدير ان لا يكون اسم الالف المتحركة اذ الهمزة اسم سمحت فجوابه ما مر من ان الاصل في اسم الالف
 المتحركة حقها ان تكون امة لكن ابدل الهمزة بما كاصح به في شرح الجزري وبيناه سابقا فلا يلزم
 عدم كونها مسمى باسم حين نزول القرآن والمص لا على كلا المسلكين عدم عدالته وعدم احترازه
 عن تعطيل واحد منها واختار عدم العدة الاولى والعدة الثالثة لرعاية التناسب في كل منها قوله
 مستتملة على انصاف انواعها حال من اربعة عشر فيكون حال امتداد في وجه او حال متداخلة
 من الضمير في تسع وعشرين انصافا جميع نصف والمراد بانصاف انواعها بالصفات المشهورة مثل
 ذكر نصف المهموسة كالسجى لكن المراد بانصاف علم من التحقيق والتقريب والالف انواعا كثيرة
 ذكر بعضهم اربعة واربعين نوعا وبعضهم زاد وبعضهم لبدل لاجلهم فالمراد مشاهير انواعها
 وايضا المراد بالاشتمال على انصاف الانواع باعتبار الاكثر اذ قد يشتمل على ثلثي نوع كالف في حروف الضمير
 وقد يشتمل على تمام النوع كحروف الغنة والهم والنون الساكنة والحرف المكرر كالسجى من المص
 تفصيلا ولما كان عند اهل العربية الاجناس والانواع شيان في الاستعمال اختار صاحب الكشف
 الاجناس والمص لانواع ومراد بها واحد وهو النوع المصطلح عند الميزانيين اذ تحت هذه الاقسام
 الجزئيات الحقيقية اذ فوفها حروف الهجاء ثم مطلق الحروف ثم مطلق الصوت فهذه الصفة وقعت
 في اخر السلسلة منتبهة الى الاشخاص كالانسان فاختار المص اولى وهذه الانواع المعاني
 المراد بها تحقيق في وقت النزول وان كان الاسامي الدالة عليها مستخدمة ثم التقسيم المذكور تقسيما
 متعددة متداخلة غير متباينة وتمايز بالاعتبارات على ما هو شأن التقسيمات الاعتبارية فان الحرف
 الواحد يجمع فيه الاقسام كالمهموسة والوخوة والاستعلاء والانفتاح وضدها كالاخف على من له
 حارسة بعلم التجويد فذكر من المهموسة الفاء للتفصيل فانه لا اجزاء ولا بانها مشتملة على انصاف انواعها
 فشرح تفصيل تلك الانواع قوله وهي ايضا للاعتناء على حجة اى سميت تلك الحروف مهموسة لجريان
 النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها عند خروجها واكتفى المص باذكاره لانه مشعر لجريان النفس
 واشتقاقها من المهموسة هو الصوت الخفي قال تعالى فلا تسمع الا همسا اى الا خس مشى الاقدام
 الى الخس او حسن كلام اهل من هول ذلك المنظر وهو المناسب الاول اعلم ان الهواء الخارج من فم

ان قيل فعلى ما ذكرت من الالف المتحركة
 الهمزة اصلها الهمزة فلا يلزم ان ما
 اورد في هذه الفوائد نصف اسامي
 حروف العجم تقريبا لا تحقيقا وهذا
 بخلاف كلام المص فان حق ما اختاره
 المحققين قلنا نعم ما هو المتبادر
 من كلام الشيخين ذلك لكن يمكن
 بخلاف ما ذكرنا من ارباب التجويد
 وتطبيق كلامهم على ما ذكره حسن

الانسان ان خرج يدفع الطبع يسمى نفسا يخرج الفاء وان خرج بالارادة وعرض له توجع يتصادم
 جسمين يسمى صوتا واذا عرض للصوت كيفيات مخصوصة باسباب معلومة تسمى حروف فالف صوت
 معروض للحرف ومقدم عليه بالطبع وهو كيفية ثمة بالهوا ويحلها الهواء الى الصاخر والحروف كيفية
 عارضة للصوت يصير بها قطعاً مختلفة باللات معدة لذلك من الخجعة والعضلات والشفة فالنفس
 الضروري مطية للصوت ومركب للحروف والمخرج عبارة عن موضع خروج النفس والاصل لك من
 عبارة عن الحيز المولد للحروف وعبارة عن موضع ظهوره وتبيينه عن غيره فلذا قالوا في تعريف
 الحرف هي صوت معتمد على مقطع محقق وهول يكون اعتمادا على جزء معين من اجزاء الحلق
 واللسان والشفة او مقطع مقدر وهو هو الفم اذ الالف لا معتمد على شئ من اجزاء الفم
 بحيث انه ينقطع في ذلك الجزء ولذا يقبل الزيادة والنقصان واذا عرض للحروف كيفيات اخرى
 بسبب الآلات تسمى تلك الكيفيات صفات والمراد بالاعتناء على الخارج ما غزاها ومصادرها من النفس
 الخارج ولهذا المانعة مراتب متفاوتة قوة وضعفا فان ضعفت بحيث لا يظهر اثر معاوقة اصلا
 فهناك لا يتكيف شئ من كيفية الصوت والحرف فيصير نفسا سادجا وان قويت لكي لا الى حد
 يتكيف كل كيفية الصوت والحرف بل بعضه فهو المهموسة وان قويت واشتدت حتى يتكيف كل
 بتلك الكيفية فهو الجهر وبقر من ما قيل ان النفس الخارج الذي هو وصف حرفه ان كانت كيفية
 كيفية الصوت حتى يحصل صوت قوي كان الحرف مجهورا وان بقي بعضه بلا صوت يجري مع الحروف
 كان الحرف مهموسا والذي يعرف بتأثيرها انك اذا كررت القاف فقلت فققت وجدت النفس الخارج
 كله متكيفا بكيفية الصوت محصولا لا تحس معها شئ واذا قلت كلك وجدت بعض النفس ايقا
 بلا صوت لما عرفت من انها ضعفت في نفسها وضعف الاعتماد عليها وضعف اعتمادها لا تقوى على
 منع النفس فيجري معها النفس مع الحروف ما يضعفها بخلاف الجهر الذي كافي الجار يردى
 لكن الظاهر ان المراد بضعف الحروف في نفسها بضعف الاعتماد على المخرج اذ لا معنى لضعفها في نفسها مع
 قطع النظر عن الاعتماد ويؤيده قول سيبويه في كتابه حيث قال المهموسة حرف ضعيف الاعتماد
 في موضع حتى جرى معه النفس ولم ينقطع جريه حتى يمكن ان يتلفظ به ويتنفس فلذا سميت بذلك
 لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها في مخرجها قوله ويجعلها اى المهموسة قوله في
 خصف الشئ الحاج في المسئلة ومنه يقال لكدي شحات معناه سكرى عليك هذه المرأة وخصفه اسم
 امرأة كذا في الجار يردى وفي القاموس خصفه بن غيلان ولم يذكر في ولا في الصحاح شحات وفي القاموس
 شحات كذا سريانية يفتح بها المفايق من غير مفتاح قيل وفي القاموس الشحات للشحات من لحن العوام
 واصل الشحات السن واستعمله الحاج السائل وقد صح لغته على انه من الابدال فان الذا ل تبدل ماء فلا غلط
 فيه بل هو على صحيح استعماله من يوفق به وذكره الراعي في مفرداته وبالحجوة وقع النزاع في شوات شحات
 وبعد تصحيح صاحب القاموس ان كلمة سريانية لا وجه لا قيل انه عن استعماله من يوفق به والقول بانه موب

اذ لم يعتمد الالف على شئ من
 اجزاء الفم فيكون صوتا
 لا حرفا

كذلك كون يحتاج الى النقص من الصفات وقيل انه لا يسعد ان يكون شئ مأخوذا من شئ اخر كونه
 شئ بانه يفتح بها المغاليق بغير مفتاح اى يستفتح مغاليقك بلا مفتاح خصفة وهذا اقرب وان
 فيه نوع بعد قوله نصفها مفعول فذكر اخره ليليه تفضيله ولو اخر قوله من المهموسة من مجموعها
 لكان بين المبين والمبين طولا فاحشا قوله الحاء والهاء والصاد والسين والكاف الحاء كما يكون
 مهموسة يكون مستقلة ورخوة منفحة ومصمتة والصفات الضعيفة متحققة فيها وهي
 الهمس والاستفالة والرخوة والانفتاح سوى الزلق والصفات القوية وهي الجهر والشدّة
 والاستعلاء والاطباق والاصوات متحققة منها في الحاء والاصوات فقط فليكن هذا ايضا من اللطائف
 التي يجزئ عنها الاديب السيب قول والهاء وهي ايضا كما تكون مهموسة تكون مستقلة ورخوة منفحة
 ومصمتة والكلام فيها مثل الكلام في الحاء قوله والصاد وهي مستقلة ومطبقة ورخوة ومصمتة
 وصفاتها الثلث ضعيفة والثلثان منها قوية وهي الاستعلاء والاطباق وهذا غريب اللطائف
 قوله والسين مستقلة ورخوة منفحة مصمتة وهي مثل الحاء والهاء والكاف وهي شديتان مستقلة
 منفحة مصمتة وواحدة منها قوية وهي الشدة وما عداها ضعيفة وما بقي من المهموسة الفاء
 والتاء المثناة والشين والحاء المجتهد والتاء المثناة من فوق قوله ومن البوائى المجهورة
 نصفها عطف على قوله من المهموسة وصف البوائى بالمجهورة للاشارة الى انه لا واسطة بينهما
 واختار من الحروف البعانة من المهموسة كما ذكرنا والمراد بالمجهورة ما اشترا اليه ما يجمع النفس
 جزاها معها القوتها وقوة الاعتماد على جزائها عند خروجها وهو في اللغة الصوت القوي الشدي
 ولما كان بين المهموسة والمجهورة تقابل وتعريف احدهما منهم من تعريف الاخر لم يتعرض تعريف المجهورة
 اكتفاء بتعريف المهموسة ولو عكس بتقديم المجهورة لكان اولى لقوتها الا ان يقال ان المهموسة
 لقلتها سهل ضبطها فبين اولي العلم ان ما عدا بالمجهورة وهي تسعة عشر كما مر بقوله نصفها نصف
 تقر بي وان لم يعد الالف حقا براسها فالنصف في تحقيق كما في المهموسة لكن الحاء عند المص
 عد الالف حقا براسها فليجمع هذا القول اى كن يقطع امر بصيغة المجهول فان حروفها تسعة وثلاثون
 حيث ذكرنا يجمع النصف ولم يذكر يجمع المجموع وفي المهموسة عكس الامر ويجمع مجموع الحروف المجهورة
 ظل قوتها بعض اذا غلب جند مطيع لكنه لم يشتهر اشتراك خصفة القوم موضع ورضي بالخيار
 المأوى قوله ومن الشديدة اى وذكر من الحروف الشديدة الثمانية المجموعة في اجدرت طبقك وفيه ثمن
 ايضا اجدرت على صيغة الخطاب بقرينة طبقك من الاجادة وطبقك سفع الباء ونصب القاف اى جعلت
 طبقك جيدا فالجهر والشديدة الهمزة والجيم والذال والتاء والطاء والباء والقاف والكاف والشدّة
 في اللغة القوية وسميت شديدة لمنه الصوت الذي يجري معها فاعلم الفرق بين المجهورة والشديدة
 بان المعبرة في المجهورة عدم جريان النفس معها مع تحركه في الشديدة عدم جريان الصوت معها عند
 اسكانها في جزائها ولا يستلزم احدهما الاخر فانه يجري النفس ولا يجري الصوت مثل الكاف عند اسكانها

في جزائها والتاء كذلك وقيل يجري الصوت ولا يجري النفس كالفاء والعين مع تحركها وقد يجتمعان في مثل
 قاق باعتبارين فانها من المجهورة ومن الشديدة ايضا وكذا الحال فيما يجتمع فيه الوصفان فعلم
 منه ان بين المجهورة والشديدة عموم وخصوص من وجه وكذا بين المهموسة والشديدة عموم
 وخصوص من وجه قوله اربعة مفعول ذكر المقدر بواسطة العطف بجمعها اقطعك بفتح الهمزة
 وكسر القاف ثم طاء مهمله ملعام يتخذ من اللين وما صرح اولا ان الشديتين ثمانية وهناك صرح بان
 نصفها اربعة لرعاية التناسب بخلاف الاولين فانه لم يصرح فيها العدد لاني لا في النصف
 قولوس البوائى اى وذكر من الحروف الباقية بعد الثانية الشديدة وهي عشرة حروف ان لم يعد
 الالف حقا براسها او احد وعشرون حرفا ان عد قوله الرخوة بالجر صفة البوائى عشرة مفعول ذكر
 المقدر وهي نصفها تقريبا او تحقيقا ثم كونه الرخوة الباقية بعد الثانية الشديدة احدى وعشرين
 او عشرين بناء على عدم كون الواسطة بين الشديدة والرخوة كما ذهب اليه البعض واقتار المص
 وبعضهم اثبت الواسطة بينهما واختار الشيخ الجزري حيث قال وبين رخوة الشديتين عشر
 ولن يكسر اللام امر من لان يلين وعمر من ادى كخف حرف النداء وجه ما اختار المص هو ان الشديتين
 سميت شديدة لمنه الصوت اى يجري معها ويخص جري صوتها عند اسكانها في جزائها سواء كان
 الاختصار المذكور تاما او لا والرخوة سميت رخوة لجرى الصوت معها عند اسكانها حتى لانت عند
 النطق بها وضعف الاعتماد عليها سواء كان الجري المذكور تاما او لا فلا واسطة بينهما بل ما عدا
 البعض ما بين الشديدة والرخوة داخل في الشديدة او في الرخوة واما من قيد الاختصار المذكور
 والجريان المذكور بالتام فالجوف التي لا يتم الاختصار المذكور والجريان المذكور تكون واسطة بينهما
 وتلك الحروف ثمانية كما في الشافية بجمعها لم يرد عنها وخمسة كما اختار الشيخ الجزري بجمعها لم يرد
 كما مر واختار المص ما اختار لتقليد الاقسام فانه قريب الى الافهام ثم مثلوا اليه بالجمع فالك فقت
 على قولك الحج وجدت صوتك راكدا محصورا حتى رمت مد صوتك لم يكنك ذلك ولو وقعت على
 قولك الطش وجدت صوت الشين جارا بامه ان شئت قوله بجمعها خمس على صغر خمس على وزن
 جرجع خمس من الحروف بمعنى المتصلب في الدين ويعدى بعلى اى هم اشداء على نصره قوله ومن المطقة
 اى وذكر منها وسميت بها لان طبعا كما يجاذى اللسان من الحنك الاعلى عند خروجها لانه ترفع اللسان اليه
 فيصير الحنك الاعلى كالطبق على اللسان فيكون الحروف التي يخرج من بينها مطبقة عليها فالجوف مطبق عليها
 فهو من قبيل الحذف والايصال كالمشترك فيه والاطباق المغم من الاستعلاء ولعل هذا قدمه عليه
 والشيخ الجزري قدم الاستعلاء لانه اعلم منه قوله التي هي الصاد والطاء والصاد والطاء ولم يعرفها
 لان الغرض هنا تعيين انواع الحروف باعيانها واعدادها توضيحا للطائف التي اوردت في الفوائج
 واما المهموسة فاما عرفها بالتنبيه على ما هو المختار في تعريفها فان فيه اختلافا ولذا لم يتعرض لتعريف الشديتين
 والرخوة وكثير من الصفات قوله ومن البوائى اى وذكر من الحروف الباقية بعد اربعة المطبقة قوله

وانما اعلم الاسكان في استجائها
 لانك لو شئت والوجه انما
 اعدا والياء والالف وفيها
 رخوة ما جرت الحركات للشدّة
 اتصالها بالحروف الشديتين
 التي من الرخوة فلم يتبين
 شدتها سدا في الرخوة

الطش وهو المظ الضعيف
 الاطباق في اللغة الاتصاف
 مطقة

نصفها وذلك النصف اثني عشر حرفا وهي الالف واللام والميم والراء والكاف والهاء والباء
والعين والسين والحاء والقاف والنون وهذا نصف تحقيق الحروف التي هي اربعة وعشرون
ان لم يعد الالف حرفا برأسها ونصف تقريبي ان عد والمصحين ذكر احد الضدين ذكر الضد
الاخر بقوله ومن البواقي ان لم يحاول ذكر الضدين الاخرين ترك قول ومن البواقي حيث قال
ومن المطبقة ومن القلقلة ان اذ قد عرفت ان تقسيم الصفات تقسيمات متداخلة متمايزة
بالاعتبار فلو المنفعة بكسر التاء على زنة اسم الفاعل لا غير واما المطبقة بفتح الباء وجوز بعض
شرح الجزري كسر الباء على التجوز كالتجوز المستعمل ثم انما سميت بالمنفعة لانها تفتح ما بين
اللسان والحنك عند النطق بها وخروج الريح من بينها وهو لغة الافتراق قوله ومن القلقلة
اي وذكر في الفوائج وهي حروف مضطرب عند خروجها اي عن مخزجها ويقال لها حروف القلقلة
ايضا وكلاهما بمعنى الحركة وهي المارة بقوله مضطرب فانه افتعال من الضرب معناه ما ذكر منه
اضطراب الامور بمعنى اختلافها وانما سميت بذلك لان صوتها لا يكاد يتبين - سكوتها ما لم
يخرج الى شبه التحرك لشدة امرها من قولهم قلقله اذا حركه وانما حصل لها ذلك لانها في كونها مجهولة
شديدة فالجهر يمنع النفس ان يجرى معها والشدة تمنع ان تجرى معها صوتها فلما اجتمع هذان
الوصفان احتاجت الى تكلف في بيانها فلذلك يحصل ما يحصل من الضبط للتكلم عند النطق بها
ساكنة حتى يخرج الى شبه تحريكها لتقصيد بيانها وعلى القاضي بانها حين سكوتها تقلقل عند خروجها
حتى يسمع لها نبرة قوية وفيه تجوز لانه اراد بتقلقلها مشابهتها للتقلقل لا تحركها حقيقة والالزام
اجتماع السكون والتحريك في حين واحد كذا في الفوائد السرية وفي بعض شروح الجزري وانما وصفت
بذلك لانها حين سكوتها لا سيما اذا وقف عليها تقلقل المخرج حتى يسمع له نبرة قوية لا يفيها من
الصوت الصاعد فيها مع الضبط دون غيرها انتهى قال اضطراب صفة المخرج في هذا البيان وفي كلام
المص يكون صف الحروف وقيد الضبط المذكور في كلام اكثرهم فلا يعرف وجه ترك المص والقول بان
قوله مضطرب مستلزم لضعف لان دلالة الالتزام لا تجوز في التعريف على ان اللزوم غير مسلم
وتعرض تعريفها لانه اختار تعريفا وعدل عن التعريف عند القوم وهو انما حروف يصحبها ضغط اللسان
في خروجها عند الوقف مع شدة الصوت المتصعد من الصور انتهى كان اشار الى ان الاحسن في تعريفه
هو ما ذكر ولا يخفى ما فيه ويجعلها قد طبع من باب علم وبالحيم من الطبع وهو الضرب على الشيء الاجوف
كالطبيرة وهي حروف خمسة والمذكورة في الفوائج الكريمة منها اثنان وهو الطاء والقاف كما قال نصفها
الاقراي النصف التقريبي قوله قلقلتها على ذلك النصف الاقراي قلقل هذه الحروف في نفسها اختيرة في ذلك
النصف الاقراي فيها سببا ترجيح جانب القلة اذ اللطف الموجي اليه انما يحصل له لا يذكر الاكثر والحروف
المطبقة وان كانت قليلة لكن ان لها نصف تحقيقا فيمكن محافظتها للطائفة المذكورة فيها من
الاشتغال على انصاف الانواع بخلاف هذه فانه لم يكن محافظتها بهذا الطريق اشير الى لطيفة اخرى

بهذا الوجه الاخرى واطلاق النصف على الاقل منه مجاز بعبارة المجاورة ولما كانت القلقلة من الصفات
التي اختصت ببعض الحروف دون بعضها من غير تحقق اضدادها لم يقترن من البواقي التي كذا وهذا
مراد من قال وانما لم يذكر هنا البواقي لعدم تسميتها بابا باسم خاص كسائر البواقي ثم هذه النكت
اختيرت في البواقي وهي ثلثة وعشرون والمذكورة في الفوائج منها اثني عشر وهو نصفها الاكثر
فرجح على النصف الاقل لما سببه الكثرة واذا عدت الالف حرفا برأسها يكون المذكور من البواقي
نصفها التحقيق اذ البواقي اربعة وعشرون حرفا واثني عشر نصفها تحقيقا قوله ومن اللينين
اي وذكر من الحرفين اللينين الباء انة لان اسناد الحروف سماوية وسميا لينتين لانها تخرجان
في لين بلا كلفة على اللسان لا لتساع لخروجها وهو يوجب انتشار الصوت لانها اقل تحليل لا اختيار
الباء دون الواو اي وانما خصت الباء بالذكر لانها اقل تظلا من الواو وان اشتركا في اصل النطق
ولم يعد الالف الساكنة منها لانها في الغلب منقبة عن الواو والياء ومن عدتها كصاحب المفصل
حيث قال وحروف اللين بصيغة الجمع نظر الى انها حرف على جياها قال الجار بردي نقل عن ابن الجايب
حروف اللين وهي الالف والواو والياء لما فيها من قبول التطويل لصوتها وهو المعنى باللين فاذن
ما قبلها في الحركة فهي حرف مدولين فالالف حرف مدولين ابدا والواو والياء بعد الفتح حرف لين
وبعد الضمة والكسرة حرف مدولين انتهى ولا ينبغي عليك ان تختار المص كون الالف حرفا برأسها
كما اشار اليه في قول سابقا واذا عد الالف حرفا لا يبق له ان يعد الالف من الحروف اللينة وجعلها
في الفوائج نصفها الاقل ولم يقل هنا ايضا ومن البواقي التي كذا لانه من انما من الصفات التي اختصت
ببعض الحروف بلا تحقق اضدادها وما ذكر من البواقي ثلثة عشر حرفا نصفها التحقيق او التقريبي
ان المص لما ذكر ان المذكورة في الفوائج اربعة عشر اسما فاذا كان المذكور من اللينين الباء فقط
فالمذكور من البواقي يكون ثلثة عشر قوله ومن المستعلية اي وذكر من الحروف المستعلية وهي
التي يتصعد الصوت اي يستعلي بها في الحنك الاعلى فلا تستعلي صفة الصوت والحروف وصفت
مجازا لبهيتها واستعلي اعلم من الاطباق وغيره لانه ذكر بلا شرط شي وقد عرفت ان المطبقة
من المستعلية وحاصل المعنى ان المستعلية هي الحروف التي يستعلي الصوت عند النطق بها في الحنك
الاعلى سواء ارتفع اللسان واستعلي الى حد اطباق الحنك الاعلى على سطحه كذا الحروف الاربع المطبقة
اولم يرتفع الى ذلك الحد بل ارتفع واستعلي اقصاه الى الحنك الاعلى بلا اطباق كذا الحروف الثلثة الباقية
فالمراد بالاستعلي معناه اللغوي فلا دور ولعل التعبير يستعمل لاحتراز عن الدور بالكلمة وانما تعرض
تعريفها اذ التعريف المشهور وهو ما يرفع بسببه اللسان الى الحنك لكان فيه خلا لانه يومهم اتحادها
مع المطبقة واجتنب في دفعه ان المعبر فيها مجرد ارتفاع اللسان الى الحنك وفي المطبقة بشرط الاطباق
مع عدل عنه واختار تعريفا احسن منه فلذا تعرضه وترك قيد رفع اللسان لانه منشأ الاشتباه
وعادة المص هنا تعريف ما كان في تعريف المشهور ضعفا واشتباه ثم شرع تعداده فقال القاف والصاد

عن ابن جني وروى على الغين
الاعراض وروى على الغين
ايضا لانه حلقية وجوابه
جوابه

والطاء والحاء والعين والصاد والظاء واعتراض بان الحاء من الحروف الحلقية فكيف الاعتلاء
واجيب انه يستعمل عند ذلك تبعا وان لم يكن مخارجا لها كما يشهد به الحسن بن زيد ان الهمزة تخرج
مستعلية وقد يقال ان المص لا اجل ذلك عدل عن قولهم يستعمل في اللسان الى قوله يتصعد
الصوت انتهى ولا يخفى ما فيه قاله صواب ان وجه المعذول ما ذكرناه آنفا قوله تصفها
مفعول ذكر المقدرا لا قولا وهو الثالث الاول وفي بعض النسخ نصفها الاكثر وهو من
طغيان القلم قوله من البواقي المنخفضة وهي احد وعشرون على تقدير واثان وعشرون
على تقدير اخر وسميت منخفضة وتسمى ايضا مستقلة لانخفاض اللسان عن الحنك عند التلفظ
وما ذكر في الفوائد منها نصفها الاكثر ككثرتها في نفسها او نصفها الحقيقي بان يعدل الفجر فا
برأسها فلذا اطلق النصف ولم يقيده بالاكثر ولما كان للشعلة ضد وهو المنخفضة قال ومن
البواقي في ولو ذكر هذا قبل قوله ومن الفقللة لانه كان احسن سبكا لما سببه لا قبل من قوله
ومن المطبقة في كونها صفة لها ضد والمص روق الله روحه لم يراع الترتيب هنا كما لا يخفى على
منه ليدل في صناعة التجويد لاسيما الترتيب في فوائده السور الكريمة ومن رام الوجبة وجه
تقديم ما قدمه فقد تابع القرينة ولا يزال الى النكتة اللطيفة قوله ومن حروف البديل اي وذكر من
حروف البديل اي الحروف التي تبدل من غير الالف التي تبدل منها غير قوله اي احد عشر واحترز بقوله
على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جني عاذك غيوس كما سيأتي وابن جني الامام ابو الفتح المشهور وليس
منسوبا الى الجون وانما هو معرب كني كما في شرح المغني ويجعلها اجده طوبت منها واجده المضارع المتكلم
من الوجدان وطوبت في الخطاب يعني اعزمت بمقال طوى الكثرة عند اي اعرض وضميرها راجع الى المحبوبة
اي اجدها انك اعزمت عن المحبوبة فالهضبة تبدل من حروف اللين واللين من الياء المشددة في الوقف
نحو ابو علي في قوله على ومن غير المشددة كما في قولهم لا هم ان كنت قبلت جنت فلما بدل شاح بانك تخرج
اقرنها تسمى وفي فتح والدال تبدل من التاء نحو اجدهموا اي اجتمعوا والطاء تبدل من التاء نحو
اصطبر في اصبر والواو تبدل من اختيارها نحو صوب في ضارب وطوى في طيبي والياء تبدل من اختيارها
ومن الهمزة ومن احدى في التضعيف نحو مفتيح في مفتاح وميزان في ميزان وذيب في ذئب وامليت
في املت والتاء تبدل من الباء والواو نحو تسير في تسير وتجاه في وجه والميم تبدل من اللام كما
في قوله عليه السلام ليس من امير مصيام في امير ومن النون نحو غير في غير والنون تبدل من الواو
واللام نحو صنع في صنع وادى ولعن في لعن والهاء تبدل من الهمزة والالف والياء نحو هرقت
في اقرت وجبرل في جبرل وهذه في هذي والالف تبدل من اختيارها ومن الهمزة نحو قال ويا وسأل
وتفصيل المقام في الشافية وشرحها قوله التمسح المشهورة مفعول ذكر المقدور ومعنى شفقها
انها لا خلاف في كونها من حروف المبدل مع كثرة استعمالها وهذه الستة نصفها الاكثر والنصف تقريبي
وجه اختيار النصف الاكثر هنا ما اشار اليه من الشرح والشموع والمزاد بالاهطلين جملان كما قيل قوله

وقد زاد بعضهم في هذا ليس مختار سيبويه وان ذكر في كتابه حيث قال في باب الابدال وقد ابدلوا
اللام وذلك قيل جدا انتهى ولعلها وشذوذ لم تتركوا الجوز وهو اللام في ابدال اصله اصيلا ان يضم
الهمزة تصغير اصلا ان جمع اصيلا وهو الوقت بعد العصر الى المغرب فابدلوا النون لانهما فاقوا اصيلا
قيل وفي شرح الغلقات لابن النحاس في قول النابغة وقعت فيها اصيلا ان اسما لها اصيلا تصغير اصلا
جمع اصيلا وقيل هو مفرد بمنزلة غفران وهذا صحيح لان الجمع لا يصغر الا ان يرد الى اقل العدد قوله والهاء
والراء في صراط وزي راط فانها ابدلتا من سببين سراط قوله والفاء في اجدها حيث ابدلت من الهمزة
في اصلها ان فيقولون في ان المشددة المفتوحة والمكسورة من وفي ان المصدرية من وفي
ان الشرطية فقول المص ان يجوز في فتح العين وكسرها ونون ساكنة منخفضة والهمزة مفتوحة
يجوز كسر العين وتشديد النون اصلا ان قوله والتاء في ترويع الدلو اصل فروغ الدلو وهو مخرج
الماء من الدلو ومن بين العراقي الواحد شرخ وشرخ ريد كفرج اشبع مصب دلوه وفي القاموس في قوة
الدلو كثر قوة ولا يضم اولها وعرقاتها بمعنى والعرقونان خنثيتان تروسان عليها لعلب جمع العرافة
انتهى العراقي بفتح العين وكسر القاف والباء في باسك حيث ابدلت من الميم اذ اصلها ما اسك على ان ما
استفهامية وسمع ابدال ميم بباء ايضا باسبك وهذه لغة بني مازن كما قيل قوله وقد ذكرها في بعض
التحقيق وهو تسعة قوله وما يدغم اي وذكر من الحروف التي تدغم في مثل اي في نفسه باعتبار التغير
الشخصي ولا يدغم في المتقارب اي في المخرج فان الهمزة لا تدغم في الهاء وكذا المتقارب في الهمزة التي
تقوم مقامه نحو الشدة والرخاوة والجهر والهمس والاطباق والاستعلاء قوله في الهمزة تسعة عشر
الهمزة في لغة اخرى من الحروف مذهب بعض الائمة حسبها فاده الدليل اليه في لغة اخرى فالحالف لا فصل
في المفصل من ان الهاء والعين تدغان في الحاء وقعت قبلها وبعد الالف في لغة اخرى تدغم كل منهما
في الاخرى وان الطاء والدال والتاء والظاء والذال والتاء استهيا يدغم بعضها في بعضها وان الصاد والراء
والسين يدغم بعضها في بعضها قوله الهمزة اي الالف المتحركة اذ الالف الساكنة لا تدغم في مثلها ولا في
مثلها ولا يكون مدغما فيها ايضا صرح به في المفصل لا يستلزام ابطال الهمزة واستقلالها اذا دغم في غيره
ولا يكون مدغما فيها كونه ساكنا والمدغم فيه لا بد ان يكون متحركا ثم الا ان يقال الالف لا يتوهم كون
الحروف الهجاء تسعة وعشرين كما قيل والتعريف بالالف شايح في الالف الساكنة فيختار البيان على ان كون
الحروف تسعة وعشرين لا خلاف وقد اشار اليه في بعض سابقا في الاولى ما اختاره المص وادغام الهمزة في فتح
بها في الالف التفتا بلا حذف احدها او تخفيفها حتى جعلوا دغما للشيخ الزمخشري لغة روية ومع ذلك حصره
في باب فعال بفتح الفاء وتشديد العين فانه باب قياسي حفوظ عليه مع وجود المدغمة بعدها نحو قولك
سنان ورأس وما التزم المص بيان لغة فصحة في بيان اللطائف فاسباب ان لا يعد الهمزة منها قوله
والهاء فانها تدغم ايضا في مثلها نحو اجبه هلال اي ضرب جبهته من جبهه اذ ضرب احد جبهته ومنع عن امر
وقدم ان الهاء تدغم في الحاء وقعت قبلها او بعدها نحو قولك في اجبه حاتمها وان في هذه لكن المص ما اختاره

عن ابن جني وادغام احد الثنتين
في الالف لانه لا يلف لانه ساكن والمدغم
فيه لا بد ان يكون متحركا ويجوز ادغام احد
التقاربان في المخرج والصفة في الآخر ان المخرج
اي حال صفة مدغم او ادغام الالف في غير
فلا يجوز ادغام الالف في غير ما ادغم
القاءة ومن على بصيرة واعلم ان لا يدغم
في التقارب لعدم امكان ما قلناه في التقارب

وان ذهب اليه الزمخشري فلا اشكال قوله والعين اي العين المهملة تدغم في مثلها مثل ارفع عليها
والصاد والطاء اي المهملة فانها يدغم في مثلها نحو قص يقص واط باط قوله نصفها الا قد ينصو
بذكر المقرر كما مر مرارا وهو السبعة المذكورة او لا اي الهاء والعين والصاد والطاء والميم
والياء وما لم يذكر منها ثمانية بناء على ان المذكور فيها الزاء المعجمة لا الراء المهملة كما ذهب اليه بعض المحققين
واعترض بان الظاهر نصفها الاكثر ولعل النسبة فيما عنده بالراء المهملة وقوع ما وقع قوله وما يدغم اي ذكر
ما يدغم في مثلها وفي مقارنها وهي اثنتان عشر الباقية بعد اخرج خمسة وعشرين نصفها الاكثر وهو سبعة
كما ذكر وكلامه هذا بناء على ان الالف لم يدرج في برأسها والا فالباقية اربعة عشر والنصف المذكور تحقيق
الحق فانها تدغم في مثلها وفي الحاء والعين ايضا نحو اخرج حلا واخرج هن ومثال العين اخرج عتودا والقاف
والكاف فان كلامها يدغم في مثلها وهو ظاهري ويدغم احدهما في الاخرى ايضا القرب مخربها نحو خلق كرواية
وقوله تعالى حتى اذا خرجوا من عندك قالوا لا اله الا الله والراء المهملة فانها تدغم في مثلها كقوله تعالى واذا
ركب الالة وما الا دغم في مقارنها في لفظ ما في المفصل والراء لا يدغم في مثلها ولعل ذلك منقول عن بعض
والمص اختاره لكن تحذف قولهم ولا يجوز ادغام حروف ضوئ مشغرها بما يقاربها لزيادة صفاتها من الالف
في الضاد والسين في الواو والياء والغنة في الميم والتشبيه في الشين والفاء والتكرار في الراء وقد عرفت في محله
ان جواز ادغام احد المتقاربين في الصفة في الاخر مشروط بعدم لزوم ابطال صفة المدغم ولا يجوز
ان يجعل هذا معجزة وما عدا في خمسة عشر همزة لان المعجزة ليست بمذكورة في الفوائج ولا يلزم ان يكون
المذكور من خمسة عشر نصفها الاكثر كما ذهب اليه بعض واعترض على المص كما مر توضيح قوله والسين
فانها تدغم في مثلها نحو قوله تعالى مسس سقر وفيما يقاربها من الزا نحو قوله تعالى واذا النفوس زوجت ومن
الشين نحو قوله تعالى واشتغل الرأس شيئا ومن الصاد وهو ظاهري قوله الام يدغم في مثلها نحو الله وفي
الراء كقوله تعالى كلا يقران على قلوبهم الالة قوله النون يدغم في مثلها كقوله تعالى وعلى ام من فلك الالة
وفيما يقاربها من الباء كقوله تعالى من بعد عليهم الالة قوله لا في الادغام الخ تعليل لذكر النصف الاخر في الاول
والاكثر في الثاني اي ان الادغام لما كان فيه خفة وفصاحة كان الحروف التي تدغم في مثلها وفيما يقاربها اكثر
قائدة من التي لا تدغم الا في مثلها فينبغي ان يذكر النصف الاكثر من الالف الاخر والنصف الاقل من
غيره وبهذا البيان اندفع ما قيل ومع ذلك لا يتم ما ذكر من انكته في ذكر الاكثر من الثلاثة عشر لانه
ذكر ما يدغم ايضا الاكثر انتهى وجه الاندفاع هو ان قوله لانه ذكر ما لا يدغم ايضا الاكثر فبناء على ان
المحدود من خمسة عشر الراء المهملة وقد بان خلافه اذا المذكور فيها الزاء المعجمة ومن الاربعة التي لا
قوله وهي الميم وجه عدم ادغامها فيما يقاربها فلانها حروف مشغرة من ضوئ مشغرة وقد عرفت انها
لا تدغم فيما يقاربها لانتفاء شرطه وهو عدم لزوم ابطال صفة المدغم كما مر بيان ذلك المص
جوز كون الراء مدغما فيما يقاربها وقد عرفت ما فيه وما عليه هذا ان كان مراده بالراء الراء المهملة
واما اذا كان الزاء المعجمة فلا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه انه ما يدغم فيما يقاربها لانها ليست

من حروف ضوئ مشغرة وبالجملة ما ذكره المص في بيان الادغام لا يخلو عن كدر وادغام لاسيما هنا
لان بعضهم من ذهب الى ان الزاء المعجمة وبعضهم همزة والسين همزة او معجمة والمذكور آخر اما قد اورد
في الكثر تعلقا واضطراب ولو اختير كون الزاء معجمة والسين همزة لزال بعض الاشكال ونعم قوله نصفها
لانه يراد بالنصف التحقيق وهو الميم والسين المهملة قوله ولما كان الحروف الزلقية اشار الى قسمه
مستأنفة اي الحروف اما الزلقية ومصنعة اما الزلقية الحروف التي يعتمد بها على زلق اللسان وهو طرف
كذا في المفصل والمص عدل عنه وقال التي يعتمد عليها بذلق اللسان ولم يقل على زلق اللسان فبدلت كلمة
على الياء تبينها على ان المعجزة في الالف ان يكون الاعتماد عليها بسبب طرف اللسان ومدخلته سواء
كان الاعتماد ايضا على طرف كافي الام والراء والنون او على الشفة كما في الباء والفاء والميم فان الاعتماد
بها على الشفتين بسبب طرف اللسان لكونها مائلة الى داخل الشفتين ولهذا لم يعد الواو مع كونها شفووية
منها فانها لكونها مائلة الى خارج الشفتين ليس بطرف اللسان فزيد مدخلية وسببية في الاعتماد بها
وعلى الشفة فلا يرد على المص ما يرد على الزمخشري من انه غير مستقيم اذ لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها
كما عرفت به واما الميم والياء والفاء فلا مدخل لها في طرف اللسان انتهى ولا اعترف الشيخ الزمخشري
ذلك فكلامه قرينة واضحة على ان بناء على التغليب وكذا كلام المص محمول على التغليب كما ذكر في وجه
العدول لا يخلو عن دغنة وخدشة ولذا قال بعض الافاضل اعلم ان المص كان يتبع صاحب الكشاف في
غيره عليه ما يرد على الزمخشري والتغليب ما يرضى عنه اللبيب ويرجع الى ما قلنا ما قيل وكانه اراد بالاعتماد على
ذلق اللسان الاعتماد عليها حقيقة وحكما فان الشفوي والمعتمد عليه متقاربان انتهى ثم قال في المفصل
الاولي ان يقال انما سميت حروف ذلاقة اي سهولة من قولهم لسان ذلق يكسر الام من الذلق بسكون الام
وهو مجرى الجمل في وسط البكته ولا شك في ذلك سهولة جري فلما كان كذلك التزموا ان لا يخلوا باعيا او خافيا
عنها وكان هذا الحكم هو المعجزة التسمية الا انهم استغنوا بسببه وهو الذلاقة فاضا فوا اليه انتهى واما
قال الاول للاشارة الى توجيه الوجه المذكور بنحو ما قلنا من التغليب وتعيم الاعتماد الى الحقيقة والحكمة
قوله التزموا ان لا يخلوا باعيا او خافيا عنها اشار الى ان مثل العسجد وهو الذئب والهدية بوزن
وخرجة وهو الكسر فخير في العربية الا ان يشق شي يكون عربيا والشاذ لا عبرة به واما المصنعة ما هذا
وهي الحروف التي لا يتركب منها على انفراد بل رباعي او خاسي لعدم كونها مثلها في الخفة فكانت قد صحت عنها
او كانهم لم يخلوا بالمنطوق بها اصمتوا اي جعلوها صامتة ساكنة كان الحروف الذلاقة هي المنطوق بها
وضد ما كان المسكوت عنه مصمت قوله وهي ستة فيكون البوابة المصنعة اثنين وعشرين وقال كلي
في الرعاية ان الالف الساكنة ليست من المذلفة ولا من المصنعة لانها هوائية لا مستقر لها في الخارج
كذا في بعض شروح الجوزي فلما انها ليست مذلفة ولا مصنعة كذلك ليست مجهولة ولا مهموسة
وغير ذلك من الصفات فلا يعرف وجه تخصيصها بالذكر فعلى يكون المصنعة اثنين وعشرين لا غير قوله
يجوز ان يربط منظر اسم فاعلم من التنفيل وهو ان يقول الامير للعسكر من قتل فتيلا فله كذا والنظر الغنيمة

قوله الخلقية بالرفع عطفية على التلقية قوله التي هي الحاء والحاء لم يعد الالف الساكنة مع انها من حروف
الخلق ايضا كما صرح به القدم نظرا الى كمال قرب الخرج للمهملة حتى قيل اتحاد حركتها كذا قيل وهذا مخالف لما
نقلناه من مكى في الرعاية من الالف هو الالف لا مستقر لها في الخرج ولقول الشيخ الجزري فالله الجوف
واختارها وهي حروف مدلهوا انتهى ثم لا قهي الخلق كذا قال اولي انه لم يعد الالف الساكنة لانها ليست منها
على التحقيق وفي شرح الجزري على القاري كما يتحول خرج حروف المد واللين من حركتها الى الجوف على الصواب قوله
كثيره الوقي حركتها في واما كانت ذكر تليها جواب لما هو من كل منها اربعة وهي زاء والميم والنون واللام
في التلقية والمهملة والهاء والحاء والعين من الخلقية اما كثره وقبح الخلقية فظاهر واما التلقية فلام من
ان رباعية او خماسية لا يخلو عنها الادخيل او مربعة او شاذة قوله ذكر تليها في اشار الى ان المراد من قوله
مشتد على انصاف انواعها اكثرها واغلبها وقيل مراده هنا النصف الاكثر لكن غير النصف الاكثر بالثلاثين اقصى
في العيان وفيه تكلف برعسف ولقد مضى على النوع بالنسبة اليها وبها المصنوعة وغير الخلقية ذكر منها اقل
التصنيفين وهو واحد عشر لان الباقي من كل منها اثنان وعشرون وقد ذكر من كل منها عشرة وهي المصنوعة
الالف والصاد والهاء والكاف والسين والحاء والياء والعين والطاء والقاف واما من غير الخلقية فهي
اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين والطاء والياء والقاف والنون فالمدكور منها نصفها الاقل
لينا سبيل القلة قوله لكان ان نسبة المزيد لا يتجاوز عن السباعية الى في الاسماء الاربعة الثانية او ياتي
التثنية او النسب واما مشر كذا في ان يشهد بذلك الاول وقرعيلان واصطفلت فانها ثمانيتان فتا در
لا يجاب به واصل قرعيلان فيفتح القاف والراء وسكون العين وفتح الباء قرعيلان هو الحيوان عظيم البطن
واصل اصطفلة اصطفلة اصل كلامها خماسي زيرت في ثلثة احرف هذا في الاسم وان كان فعلا في بنية
المزيدة الافعال لا يتجاوز السداسية ولظهور لم يقيد بالاسم وقيد بالمزيدة اذ بنية الاصول لا يتجاوز
في الاسماء عن الخماسي وفي الافعال عن الرباعي وقد عرفت ان الف التثنية ولونها وعلامة الجمع والنسب
لا يعد من بنية المزيد فلا يرد ان الزيادة الشاعرة في الاسماء ترتقي الى التسعة مشتملا متان وقد مر
ان تجاوز يتعدى بعض اذ كان بمعنى تقدير كما يتعدى بعض اذ كان بمعنى عفي فلا شك في قوله كذا جواب لما
قوله اليوم تنسأه قال الرضي سأل تلميذ شيخه عن حروف الزوائد فقال سألتمونيها فقلت ان لم يجبه احالة
على اجابهم به قيل فقال ما بالثلاث الالهة النبوية فقال الشيخ اليوم تنسأه فقال وانه ما تنسأه فقال
قد اجبتك يا احمق مرتين ومعنى كون هذه الحروف زوائد ان كل حرف زيد على الكلمة لا يكون ذلك المزيد الا منها
لانها تنقطع ابدا زوائد تلك الحروف وكثيرا ما يكون اصلا قول سبعة احرف منها مفعول ذكر وهي ما عدوا
والشاد والالف الساكنة اعني الالف المتحركة واللام والشاد والميم والنون والسين والهاء قوله تليها على
ذلك الاشارة الى عدم تجاوز السبعة لانها لم تقبل ان قيل يكون المذكور سبعة بمعنى على المهملة
والالف واحدا وكونها ثلثة بمعنى على خلاف فلا يناسب قلة الالف لنفس الالف عشرة فلذا بنى اول كلامه عليه
ولم يذكر الالف والمهملة معاني اسماء السورنا سبب عددها واحدا لانه امر اعتباري بني عليه الكلام اشار

قرعيلان ووجبة عرجية البطن
اصطفلت جزير كل
سبعة

الى الوجهين كما قيل وفيه ما فيه اذ يكون المذكور سبعة بناء على عد الالف حقا براسها كما ان كونها عشرة
مبني على ذلك فلا يعرف وجه ما قيل قول ولو استقرت له الاستقراء استفعال من القراءة يقال
استقرت بالمهملة وقد تبدل باء كما وقع في النسخ هنا والمعنى لو تتبععت مفرد الالف العرب كما
واطلعت الحروف التي تتركب منها وجدت الحروف المباني المتروكة اي في فوائج العوار الكريمة من كل جنس
اي من كل نوع من المهملة والمجهولة وغير ذلك من الصفات المذكورة كشون اي مفعولة بالكسرة في كثرته
كثرت اي غلبته في الكثرة وحاصل ان المذكور في الفوائج اكثر استعمالا في كلام العرب والبراهين فلام
بذكره في الفوائج وما ذكره واشتهر فيهم كان له مدخل في الفصاحة تام فكان ما عدا في جنبه في حكم العدم
والصانع اشار به الى ان هذه لطيفة اخرى غير ما ذكر من الوجه الاخرى فان ما اختار تعالى من اواخر
السور يمكن اختيار عكسها فاختار للتنبية على تلك التكنة اللطيفة فسيحان من دقت حكمة وعظمت
عظمت وجبروت ولما كان كثر من باب المغالبة حيث ثبت ان يقال كثرته فكثرته اذا غلبته في الكثرة
فهو مكنوز في مغلوب فلا اشكال بان كثر بضم الشاء المحفظة لازم كقولك كيف يبنى من اسم مفعول
بلا واسطة الجار ولا يذهب عليك انه لا تراحم في العلل وكثرة الاستعمال هذه لذكر جميع المذكورات
من حيث المجموع والنكات التي دلت على الاعجاز بناء على ان مثلها من الالحى مستغرب على بعضها
كما بينت كانه محله قوله ثم انه ذكر ما لا يفرغ عن بيان مشاركتها في المادة شرع في بيان مشاركتها في
الصورة وايضا ليكون الالتزام بالمادة والصورة جميعا فقال ثم انه ذكر ما لا يفرغ عن التنبية على تراخي ثبوت
الاخيرة اذ بيان المادة لكونها معروفة للصورة مقدم رتبة كما ان المادة نفسها مقدمة على الصورة
طبعها فهو معطوف على قول فذكر من المهملة في الظاهر ذكر مفردة نخون وثلاثية نخوح وثلاثية
نخوطس ورباعية نخوالمص وخماسية نخوم عشق والقول بانها مفردة او ثلاثية بالنظر الى الكتابة كما
مر توضيح واما في التلطف فلا يوجد مفردة بل ثلاثية فصاعدا قيل وبعضها ثنائية ولا يعرف وجه اذ لا يوجد
اسم اقل من ثلثة كما فهم من كلام صاحب الكتاب وجوز بعضهم كونه ثنائيا نحو بانا ون في مقال هناك
ولم سلم ذلك فلا يفيد اذ الفوائج لم يذكر فيها مثله ذلك قوله بانا بانا المتحدى من كسب من كاتهم اي من جنس
كلماتهم فتساج في العيان لظهور المراد بلا غشاية وهذا التنبية غير ما ذكر في اول لدروس من قول وتنبية
على ان المتلو عليهم كلام منظوم ما ينظرون من كلامهم فان التنبية ليس على ذلك فقط بل على كون مركبا
من جنس كلمات التي اصولها كلمات مفردة ثمانية ومركبة من حروف فصاعدا الى الخمسة ثمانية اخرى وهذا ليس
بمفهوم ما سبق وان كان مرادا فلا تكرار قوله الى الخمسة الغاية هنا داخل في المعنى بمحذوف ما سبق ومثل
الكلمة المفردة مشتملة على الاستفهام والمركبة من حروف نخوم وقد والمركبة من ثلثة نخوزيد وضرب ومن
اربعة نخوجع واحر ومن الخمسة نخوسفر جرد وقد ثبت ان كون الاصل خمسة مختص بالاسم واما الفعل فلا يكون
الا ثلثة اواربعة والاسم يكون ثلثة اواربعة او خمسة قوله وذكر ثلثة مفردات وهي ص و ق و ن
من ثلث سور وهي سور ص وسور ق وسور ن قوله الاسم نحو كاذب الضير والكاف بمعنى المنكر

وهذا معنى ما ذكره الكشاف بان ما ذكره معظم
الاشياء من كلامهم وجد فنزل من تحت
سورة النور فعدده عليهم فيكون اذ حل
في ان الزام واكثره الا يقاطع مع
صواب المعاني ما ذكره الكشاف بان ما ذكره معظم
الاشياء من كلامهم وجد فنزل من تحت
سورة النور فعدده عليهم فيكون اذ حل
في ان الزام واكثره الا يقاطع مع

والفعل نحو امر من وقي بقي فعلم منه ان وجود المفردة الفعل بعد الاعلال والحذف اذ لا يوجد فعل اقل
من ثلثة وكذا لا يوجد ذلك في الاسم المتكسر وما وجد اقل من ثلثة فهو اسم غير متكسر لكن هذا لا يفر مقصود
المص قوله واربع ثنائيات بالنصب عطف على ثلث مفردات قوله وفي الفعل كحذف كقولهم مثل هذا البيت
لا بد منه في الصورة الاولى بل هي محال البيان قوله وفي الاسم اي الاسم الغير المتكسر كمن موصولا او موصوفا
او مستفهما منه قوله وبه يكون في الاسم بالحذف كدم ويد قوله في سبع سور والاربع الثنائيات طه وليس طيسين
وحم والسور التسع طه نمل يسين مؤمن سجد زحف دخان حاشية احقاق قوله على ثلثة او جرح
الاول وكسره وضمه فيحصل من ضرب الثلثة في الثلثة تسعة قوله في الاسماء تفصيل لوقوع الثنائي
كذلك قوله على لغة من جربها اي جعلها حرف جبر احتراز عن غيره فانها حينئذ تكون اسما وهذا المقدار كاف
في المقصود على ان هذه اللغة جيدة فلا اشكال بان ضم الاول لا يوجد في الحرف عند من جعلها اسما قوله
وثلث ثنائيات منصوب بذكر المقدور عطف على اربع ثنائيات وهي الم والرو وطيس قوله في ثلث عشرة
سورة سورة البقرة وال عمران يونس هود يوسف ابراهيم حجر شعرا قصص عنكبوت روم لقمان
سجدة قوله تبينها على ان اصول الابنية المستعمل ثلثة عشر والمرد بالابنية هي الالفاظ باعتبار حرفها
وحركاتها وسكناتها الموضوعات لها باعتبار كونها مادة للكلمة كذا في الجار يردى قول الموضوعات لها احتراز
عن الحروف والحركات الاعرابية قوله باعتبار كونها الزيادة بيان واشارة الى ما ذكرنا والمراد بالاصل
ما ثبت في تصريف الكلمة لفظا كبقاء حروف الضرب في مفرقاته او تقديرها كعين قلت وبعث والزائد
ما سقط في بعضها كواو قعود عدم في تعدد المستعمل احتراز عن اصول الغير المستعمل كما فصله في
الثانية قوله عشرة للاسماء فان الاسم الثلاثي كان مقتضى القياس ان يحكي اثني عشر ابنية لكن
سقط فعل بضم الفاء وكسر العين وبالعكس استنفقا لانقل فيها من الضمة الى الكسرة وبالعكس فيقي
عشر وهي فلس وفرس كلف علف جرجنب ابرق فطر صرد وعشق قوله وثلث لافعال وهي فعل بفتح
العين وفعل بكسر العين وفعل بضم الغين وجا لخص ان اول مفتوح لا غير حقة وامتناع الابتداء
بالساكنين واللعين ثلث احوال لانه لا يكون ساكنا لثلاث يلزم التقاء الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع
اذ اللام 2 يسكن ولم يعد المجهول من اصول الابنية حتى يكون مالا لافعال اربعة ثلثة الحروف وواحد
للمجهول اذ المجهول مغير من صيغة المعلوم فلا يكون من اصول الابنية ولما لم يكن للحرف ابنية الاصول
والفروع لم يتعرض له واما ما سبق فلما كان الحرف مالا لاسم والفعل تعرض له في قوله ورابعيتين اي ذكر
رابعيتين وهي المرد والمص في سورتين الاعراف والرعد وخمسيتين كهيص وحم عسق في سورتي
سورة مريم وسورة شعوري تبينها على ان لكل منها اصلا كجحف للرباعي وهو النهر الصغير وسفر جلف للثاني
قوله ولحقا من الحق للرباعي بزيادة الدال ولم يدغم في الحق لا يدغم وهو المكان الغليظ المرتفع قوله
وتحذف للثاني بالخاسي بزيادة النون ومعناه الغليظ الشفة ومن اراد توضيح هذا المقام فليراجع
الى الشافية والى شرحها قوله ولحقا وقت البيان ثلثة التفريق مع انه يمكن ذكرها مجتمعا في اشارة الى وجهها

بجحف تقديم الجحيم
اصلا بجحف بوزن جحف
سهم

وان امكن عد جميعها في اول القرآن وان الفائدة المشار اليها بقوله افتتحت السور بطائفة منها
اي قاطنا وبقوله ثانيا لايكون اول ما يقع الاسماع في حاصلة بعد ما جمعها لكنه يفوت هذه الفائدة
وعن هذا اختيار التفريق كثيرا للفائدة والمراد بهذا الفائدة ما استفيد من قوله ثم انه ذكر في مفردة
الى قوله ولحقا في لود ذكر ثلث مفردات في موضع واحد لم يحصل التنبيه على انها توجد في الاقسام الثلثة
وكذا لو ذكر الثنائيات الثلث في محل واحد لم يحصل التنبيه على ان اصول الابنية ثلثة عشر بل حصل
التنبيه يتوقف على التفريق ولذا قال المص في تعليقه ذلك تبينها وايدنا اشعارا بان الغرض التنبيه
فلا وجه للايراد بان هذا الايدان لا يتوقف على تفريقها بل لو عدت باجماعها في اول القرآن يحصل هذا الغرض
ايضا كما لا يخفى فان اراد بحصول الغرض حصول في نفس الامر لا يفيد مع ان فيه ما فيه وان اراد التنبيه
على حصول هذا الغرض في غير مسلم ومنشأ هذا الاشكال الدخول من قوله تبينها وايدنا اشعارا بان الغرض التنبيه
قوله لا رادة الجفنى او اللام لا تستغرق وقيل بالنسبة الى التفريق فمرة واحدة وقد ذكرنا في مام ان
معاني هذه الاسامي من المجهول والموصولة وغير ذلك من المذكور الى هنا متحققة في وقت النزول
وان كانت الاسامي مستحقة استحضارها اربابا لعل بية كذا نقلت قدس سره واختصاص كل سورة
بما اختصت بها من الفوايح الحكمة دعت اليه وان لم نطلع عليها فلا نشغل ببيانها كان صاحب العروة
كل سورة بدئت بحرف منها فان اكثر كلماتها وحروفها ما تكرر في تلك السورة فلو وضع ق مكان ن لم يكن لعدم التناهي
رعاية في كلام الله تعالى فسورة ايات بها تكرر فيها من الكلمات بلفظ التقاد من ذكر القرآن والحلف
وتكرير القول ومراجعة والقرب من ابن ادم ولفظ المكين وقول العتيد والرتيب والسابق واللاحق
في جهنم والتقدم بالوعد وذكر المتقين والقلب والقرون ونقبوا في البلاد وغير ذلك الى اخر ما قال كان نقله
البعض فان اراد بان اكثر كلماتها وحروفها ما تكرر ان اكثر كلماتها بالنسبة الى جميع ما ذكر فيها ما تكرر في غير مسلم
والسند ظاهرا من التسع المدة اراد ان اكثر كلماتها بالنسبة الى كل واحدة من الكلمات اذ الغير المصدر بالقاد
من الكلمة اقل من المصدر بالقاد فهو مع ما فيه من الخفاء لا يفيد على انه لو سلم ذلك في مشرق وليس
ون فاعتبارها في مثل سورة البقرة وال عمران مشكلا لصواب اقرناه مرارة في مثل ذلك لا يرام النكتة
قوله مع ما فيه من اعادة الاشارة الى جواب ثمان وهو عادة التحدي وتصديره بلفظة مع للاشارة الى
ان هذا الجواب هو الاصل للصواب والجواب الاول تابع له في التكلف الذي التزم في الجواب الاول لا يحتاج
اليه في هذا الجواب قوله وتكرير التنبيه على ايجاز القرآن اذ بالتكرير يشرح صدورهم الى العتول والعرفان
والمبالغة فيه اي في كل من التحدي والتنبيه والمبالغة في امر مدخل تام في دفع عنادهم وشدن شكيهم
وتوجه اذ انهم الى استماعهم والاوان يحصلان بالتكرير مرتين وثلاثا والاخير بتكرير التكرير كما قيل
لان كون الاسماء المذكورة معدودة مسرودة غير مناسب للغة النظم الجليل قال والمعنى هذا المتحد
لاشارة الى انها قدرت بالمؤلف من هذه الحروف فهي في حيز الرفع لا ابتداء او اواخر كما يصرح به وليس
هذا ما لاحظ له من الاعراب كما فهم من كلام الاكشاف ما عرفت من ان لا يناسب جزالة النظم الجليل قوله هذا

المحمدي به الاشارة للشخص في العلم او في الخارج باعتبار وجود بعض اجزاء فيه كهذا الشهادة اول يوم
مثلا وفي اشارة الى ان القرآن عبارة عن الكلام المركب تركيبا خاصا فيكون اسما لكلام لا اسما لمفهوم كلي
الا ان يتكلف قول مؤلف من جنس هذه اى من هذه الحروف واخواتها ما لم تذكر في الفوائج
وهذا معنى قول مؤلف من جنس هذه الحروف اى مؤلف تاليفا بالغا أقصى درجات البلاغة في
البراعة ولا بد من هذا التأويل لاسيما في قوله او المؤلف منها كذا اذا بقي على اطلاقه يلزم حمل الاخص
على الاعم حكما كليا وان لم يلزم ذلك في الاول لكن وصف المحمدي انما يتحقق بملاحظة قيد كمال ثم كون
المحمدي بمتدا مرة وخبر مرة اخرى لا بد من الاعتبار الذي حقق في زيد المنطلق والمنطلق ليد
ودون اعتبار هنا خطر القساد والقول بان المحمدي به اعتبارا لا معلوما لخطاب ودون المؤلف
منها فجعل مبتدأ وحمل المؤلف منها عليه والثاني اعتبر على عكس ذلك فجعل المؤلف منها مبتدأ والمحمدي به
خبره ضعيف فانه اعتبار تحت ليس له شئ في نفس الامر قوله كذا كناية عن المحمدي به لكن لو قال او
المؤلف كذا في الاول كان اولي قوله وقيل هي اسماء السور هو عطف على ما فهم من قوله ثم ان سميتها
فكانت هذه الفوائج اسما حروف ذكرت لام وقيل هي قول وعليه اطلاق الاكثر اى من المفسرين يقال
اطبق الناس على كذا اذا اجتمعوا وانفقوا عليه واصغر معنى اطبق وضع الطبق ثم استعمل فذكر
بملاحظة ما فيه من معنى الاحاطة والشمول مرصدا لاسيما في قول والوجه الاول اقرب لاصح ما فيه
من قوت النكات المتكون واللطف الفاتحة بحيث يخرج منها اولها الباب البارعة والحق احق
ان يتبع وان خالف المشهور وما اتفق عليه الجمهور وقيل وجه الضعف ان اسماء السور توقيفية
ولم ينقل هذه لام فوعا ولا موقوفا انتهى وعدم العلم بهذا النقل لا يفيد عدمه فاطلاق الاكثر من المفسرين
ومعظم أهل العربية كالتحليل وسيبويه عليها فحسن الظن بهم انما ثبت عندهم لكن لما كان ثبوتها على تقدير
تحققه انما هو طريق الاحاد لا يرجح المص الاول فاذكرنا وقد زيف الالطام بانها لم يشتهر اشتها
سورة البقرة ورد بان عدم الشهرة لا يدل على عدم العلمية الا يرى ان ابا حنيفة رضي الله عنه
اول لقب ولا يعرف كثير اسمه وعلى قوله سميت اى السور بها اى سميت السور التي صدرت بها قوله
اشتهرت بانها ابيان لوجه التسمية وتعليل وجه الاشعار على ما نقل عنه قدس سره الاولى في الاعلام
المنقولة ان يراعى مناسبتها لمعانيها الاصلية عند التسمية وود بما تراعى عند الاطلاق باقتضاء المقام
ولما كانت هذه السورة مركبة من حروف مخصوصة لها اسماء في لغتهم وجعلت تلك الاسماء اعلاما
لها كان ذلك لتكوينها من تلك الحروف على عدة لغتهم واذا اطلقت عليها لفظ هذا المعنى اقتضا
المحمدي له وجب كان القرآن نوعا واحدا لا اشعاره بعضها اشعار بان المحمدي كذا انتهى ولا شك
ان هذا يخالف لما ثبت عندهم من ان المنقول اليه يحسن ان ينصف بالمعنى المنقول عنه ومن هذا
يكون الاعلام المنقولة مشعرة بالمدح والذم ومنها ليس كذلك اذا اشعار بها بان المنقول اليه
مركب من المنقول عنه في المنقول اليه بل اذا وجد امر اقوى منه ينبغي اعتباره مناسبة ولا شك ان

وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم
ليس قلب القرآن ومن قد
حفظه ان يصح

نفس المنقول مادة المنقول اليه اقوى في التناسب من تحقق وصف فيه لان تحقق الذات اقوى
من تحقق الوصف فلا محالة يعتبر مناسبتها بينهما ولا يضر كونه غير متعارف فانه من النوادر المقبولة
فكم من معنى يستلزم ذوق السلاطة فيجب اعتباره مع انه لم يشتهر بين القوم انتهى وحاصله ان كلام
الائمة يدل بمنطوقه على ان المناسبة بين المعاني الاصلية والعلمية ان ينصف المنقول اليه بوصف
المنقول عنه ويدل بمفهومه على ان المناسبة بينهما اذا تحقق باقوى من ذلك فيجب اعتبارها بدلالة
النص منها وجد امر اقوى من تحقق وصف المنقول عنه في المنقول اليه فيجب اعتبارها ودلالة
النص ليست بمحصورة في الادلة والنصوص ومثل هذا يحسن اعتبارا في مقام الخطايات وهذا
جديد فلا اشكال بان قواعد العلم لا يجري فيها الدلالة بالنص واعتبار الاولوية اذ يسميهم في
محاوراتهم شامدا على اعتبارها في مثلها وكفى بقول صاحب الكشاف دليلا اذ كلامه يحتمل ذلك وان لم
يكن صريحا على ان اعتبار الامامين التحليل وسيبويه ذلك يؤمى الى ما ذكرنا في هذا الاشكال وهو ان
يقضي ان يكون تلك الاسامي اسامي للحروف الهجاء وقت النزول بل قبل النزول مع انهم صرحوا في
اسامي اصطلح ارباب النحويين والعربية بعد النزول ولا يجري هنا الجواب الذي ذكره في الاشكال
بان مثل المجهول والمهموس وغير ذلك مستحثة بان معاني هذه الاسامي متحققة في وقت النزول
وان كان الاسامي مستحثة فتأمل قوله فلو لم تكن وجبا من الله تعالى لغا للتفرع على كون السور
معرفة التركيب قوله لم تتسقط مقدرتهم مثلثة الدال لكن انضم اشترى قدرتهم وهم فسان حلية
الحوار وامر الكلام في نأدي الفخر دون معارضتها اى عند معارضتها او مكان قريب من معارضتها
واشار به ان في هذا الوجه ايقاظ لا عجز كما في الاول لارجحان الاول على هذا الوجه في ذلك الايقاظ بل
الفضل بما ذكرناه وما ذكرنا من ضعف ما قيل ان المص لم يقيد الكلمات بكونها عربية ولم يذكر كون
التركيب من سميتها اذ مراده انها كلمات عربية معرفة التركيب من سميتها لكن لظهوره لم يتعرض له
ولو كان الامر كما ذكرنا لما كان الايقاظ المذكور متحققا به قوله واستدل عليه اى على كون هذه الاسامي
للسور بانها اى تلك الالفاظ لا يخلو اما ان تكون مفهومة اولافان لم تكن مفهومة اى لاحد من الاحاد حتى
لمن اوجبت اليه فهو سلب كل اسم فاعلم من الافهام بمعنى دالة على شئ واصغر معنى مفهومة اى معلومة شيا
لغيره مجازا كونه سببا لافهام والاعلام وما ذكرنا من حاصل معناه او بزنة المفعول من الافعال عبرة بانها
على ان لا دخل للراى في معرفتها بل يجب استفادتها من الغير وهذا ايضا مما زاد في سبب كون الشئ مفهوما
كما اشار اليه بقوله فانما ان يراى بها لا قدم هذا الشئ مع كونه سببا كونه عديما وهو مقدم على الوجود
تقسيمه كالبيسط بالنظر الى الثاني لكونه منقسم الى قسمين او لكون الثاني طوليا والاول فريدا خارج الاول
من البين قوله كان الخطاب بها كخطاب بالمهمل في عدم الدلالة على المعنى وان كان موضوعا للمعنى غير مستوع
في او غير معلوم الوضع وهذا مجرد احتمال فرض لان يستوعب الاحتمالات الممكنة عقلا ثم ليطر الاصل
الغير الثابت ويثبت الاختمال المرضي فلا اشكال بان دلالتها على حروف الهجاء يوجب الافهام اذ الفرض عدم

اي المحاورات احيى الى ذكر كناية
عن الخفاة فيها عامرا الكلام
اي رؤسا هذا الكلام

عن اولى من معنى عند معاضة
عرف بالتأمل

اي ببيان النسب
الى النسخ مع العربي
بان خطب العربي

ولا تها على معنى اسلا ولو كان حروف الهجاء كما هو المتداول في الاستدلالات من التردد القبيح لا سيما
الحصم قوله التكلم بالزجج مع العربي في عدم فهم المراد وهو قريب من الوجه الاول وتغاير بالاعتبار
والا فبمثل التكلم بالهجر وقيد الزجج اتفاقا اذ المراد التكلم مع الشخص بغير لسان سواء كان التكلم بالزجج
او بالهندي او بالتركي او غير ذلك من اللغات وكذا عكسه لكن قيد مع العربي مما يقتضيه المقام والقول
بان تخصيص الزجج اشارة الى صعوبة بالنسبة الى العرب من غير ضعف جدا فان بالممارسة يكون
اللغات المختلفة سهلا وبدونها يكون صعبا مطلقا من غير تخصيص بلغة دون لغة ولم يكن القرآن
باسره اي بجيده بيانا وهدى عطف على قوله كان الخطاب له ولما امكن التحدي به واللوازم الاربعة
كلها باطلة فلذا المقدم اما بطلان الاولين فظاهر اذ ايراد الالفاظ التي تشابه الهملا لا يفهم منها معنى
في التنزيل الذي هو نهاية في البلاغة والبزاعة لا يليق بشأن الجليل والاعتراض بان يجوز ان يكون مغفلة
للبنى عليه السلام وان لم يكن مغفلة على سبيل العموم مدفوع بان المراد من الشق الاول السلب الكلي لا الرفع
الايجاب الكلي وما ذكره اخر كاستعمال الشق الثاني واما بطلان الثالث فلقول تعالى هذا بيان للناس
وهدي وموعظة للمتقين ولا يقدح ما فيه من الجمل والمثالب في كون هدى مالم ينفك عن بيان تعيين
المراد كما صرح به في قوله تعالى هدى للمتقين واما بطلان الرابع فلان التحدي بكل جزء من اجزاء القرآن مع
انضمام جزء آخر منها حتى يكون كلاما تاما لا بد وان يكون متحققا به فان لم تكن مغفلة لا يكون لها مدخل
في التحدي وهو خلاف النص فلا اشكال بان التحدي انما يكون بقصر سورة منها وهي ليس كلاما تاما فضلا عن
ان يكون في مرتبة التحدي لما عرفت ان لكل جزء من اجزاء القرآن لا بد وان يكون له مدخل في التحدي قوله
وان كانت مغفلة ايجاب جزئي لا نهقيض السلب الكلي اي وان كانت مغفلة في الجملة سواء كانت مغفلة
لكل واحد او لاحدا كالبنى عليه السلام فيجوز التردد المذكور ويتم الاستدلال ويندفع اشكال كثير وان كانت
مغفلة فلا يخلو اما ان يرد بها السورة او لا فالحصر ايضا على قدم الشق الاول لانه هو المراد منها وان الشق
مع كونه باطلا طويل الزيل وانما قال فانما ان يرد بها ولم يقل فانما يدل اذ دلالة فقط بدون الازالة
لا يصح مع ان قوله مغفلة معناه دالة السور من قبيل انقسام الاحاد في الاحاد التي هي مستهلكة بترت
اسم المفعول اي اولها واصلا من طلوع الهلال ولما كان الهلال انما سمي هلالا في اول الشهر هو بعده
قروير قيل لكونه اول شمسها ثم شاع حتى صار في حقيقة عرفة قوله على انها القابها او اللقب هو
المشعر بالمدح او الذم انما كانت القاب لا شتمها على الاشعار المذكور ولا مدح فوقه لكن الظاهر ان
فيه ان يدل على ذلك بحسب حناه الوضعي كما ينبغي عنه بيانهم من ان اشعار المدح او الذم تتبع على ما
المختار فتسميتها القابا محل نظر والقول بان تسميتها القابا على طريق الادعاء والتشبيه غير متعارف ولا
المذكور قد يشدركا في قول الاشعار بها خفي فليتهم وجدان قوله او غير ذلك اي وان يرد بها
غير السورة وظهر بهذا الكلام ان يتناول التوراد به السورة التي هي ليست مستهلكة ومقتضى قوله
اشعارا بانها كانت معروفة التركيب جواز كونها اسما للسورة التي هي ليست مستهلكة فقولوا وان في

باطل على اطلاقه منظوري في قوله لانها اما ان تكون المراد ما وضعت له لغة العرب ما عدا السور التي
هي مستهلكة بقرينة المقابلة والمراد بالوضع اعم من الوضع الشخصي والنوعي الشامل لقوله ونظرا
انه ليس كذلك اذ الظاهر ان المعاني الحقيقية وهي 7 وف الهجاء غير مرادة لعدم مناسبتها ما بعدها
ولا علاقة لها بما في اخر يتقرر منها اليها سوى السور او القرآن كذا لا معنى تسمية شئ واحد بها
متعددة بعلاقة واحدة فحقى قوله انه ليس كذلك انه ليس المراد ما وضعت له ما عدا الحروف الهجائية
لما عرفت من انها غير صالحة للارادة ولا خيل في قوله ليس كذلك كما ادعا البعض فقال وظهر ان
كذلك لان ارادة حروف الهجاء من هذه الاسماء ارادة ما وضعت هي لغة اللغة العربية ويترتب عليها
قوائد ولذا اختار المفسر شري القرينة على ما ذكر قوله على انها القابها فانه اشار الى ان هذه الاسماء
موضوعة للحروف الهجائية في اللغة العربية فان الالتفات من الاعلام المنقول فكيف يقول هنا انه ليس
كذلك اذ لم يكن مراده ما ذكرنا قوله او غير عطف على قوله ما وضعت له اي وان يكون المراد غير ما
في لغة العرب بل يكون المراد ما وضعت له لغة الغير العربية ولا يكون اعم ما وضعت له لغة الغير العربية
وغير موضوع في لغة اصلا اذ حال الشق الاخير قد علم ما سبق ولذا قال وهو باطل لان القرآن له ولا يخفى
ان هذه الاحتمال اذ اخبر في قوله بانها لو لم يكن مغفلة كان الخطاب بها فان المراد بها ان كان ما وضعت
في لغة الغير العربية كان التكلم بها كخطاب بالزجج مع العربي الا ان يقال ذكرها للتعليل على غير ما
ذكر قوله لا يقال لم لا يجوز ان يكون له حاصل انما انما لم يكن مغفلة بلزم الحالات المذكورة والمستند
ما ذكره وهو جواز كون الفواتح مزيدة لغرض التنبيه وهذا يجوز ان يدل عليه بالوضع فلا يكون
الخطاب كخطاب بالهملا والاولى ان يكون متعاطلا لقوله او غير ذلك اي مختارا ان المراد غيره
قوله وهو باطل منوع اذ الآية الكريمة مسوقة لبيان لا يشتبها فان المراد بها ليس الوضع العرفي بل
المراد الاستعمال عندهم وهو موجود في هذه الاسماء كما قاله قطرب حيث قال ان الكفار لما قالوا
لا تسبحوا هذا القرآن والنفوة في الاسماء ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكانهم
واستماعهم لا يورد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوا ما قالوا كما ينبغي
استمعوا الى ما يحيى به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فاذا اصفوا هم عليهم القرآن فكان سببا لاسكانهم
وطريقا لانتفاعهم به انتهى ولا يذهب عليك ان هذه الرواية ان تمت يمنع بها كون المراد بها اسما
للحروف الهجائية فتدبر وكذا الكلام في الوجوه الباقية يظهر لك بعد النظر والقطرب من ان اضل
تلافة سيبويه فكما فتح باب وجده فقال ما انت الا قطرب ليل اذا قطرب دويبة لا سترج
في الزها من السعي فيقول بانها تنبيهات جيدة لان القرآن كلام عزيز وفوائده
عزيزة فينبغي ان يرد على من سمع متنبها كان من الجائز ان يكون قد علم في بعض الاوقات كون
البنى صلى الله عليه وسلم في عالم البشر مطلقا لا مرسيا بل ان يقول عند نزوله الم والحروف لسمع
البنى عليه السلام صوت جبريل فيقبل اليه ويصفي اليه قال وانما تستعمل الكلمات المذكورة في التنبيه

كالا واما لانها من الالفاظ التي تتعارفها في كلامهم والقرآن كلام لا يشبه الكلام فناسب ان يؤتى
 فيه بالفاظ مبرمة لم يجهد ليكون المبلغ في فرع سمع قال قطرب ان العرب اذا استأنفت كلاما من
 شأنهم ان ياتوا بغير ما يريدون استيت فيجعلونه تنبيها للمخاطب على قطع الكلام الاول استيتا
 الكلام الاخر كما في ما بعد انتهى ومن هذا تبين ان ليس المراد انقطاع سورة سابقة عن سورة
 لاحقة حتى يرد ان التسمية كافية في ذلك انتهى ومن هذا ظهر ايضا ان قوله والدلالة على انقطاع
 كلام لا عطف تفسير للتبني فان المراد به المعنى اللغوي اي تنبيه المخاطب فهو بمعنى الدلالة فكلمة
 على متعلق بالتبني والدلالة وانكر البعض ذلك فقال هي وجنان لا تفسير للتبني ولا وجه له
 وكلمة الواو الواصلة يروى قول الجوني وكان من الجائز ان سلم صحة يفيد وجه تخصيص هذا
 التبني ببعض السور دون بعض وببند رفع اشكال اخر وهو ان بعض السور متصل
 باخر سورة قبله كما بينه الامام في بعض المقام والفصل بالتسمية لا ينافي ذلك لانها انزلت
 للفصل بين السور لا لفادة انقطاع الكلام بالنظر الى ما قبله والاسنيان بالنظر الى ما بعده
 يعلم من الفصل بالتسمية في كل سورة والفصل بتلك الاسامي في بعض السور ولقد سرى البعض
 هنا سهوا ظاهرا وكمن غاب قولنا صحيحا قوله او اشار الى كلمات العطف على قوله مزينة وسند
 اخر للمنع المذكور والمنوع هنا اما ان يكون المراد ما وضعت له لغة العرب وفيها ليس كذلك
 اي لان عدم ارادة ما وضعت له لغة العرب فلا يجوز ان يكون تلك الاسماء اشارات الى الجوزان يشير
 بتلك الاسماء باعتبار دلالتها على مسمايتها لا من حيث انها مرادة بها بل لاشارة الى كلمات مسمايتها بجزء
 منها سواء كانت كل منها اشارات الى كلمة او مجموع منها كذلك قوله افقرت اي وقع الافتقار عليها
 تلك الكلمة مقصورة عليها اي على الحروف التي هي مسمايات تلك الاسماء فلا اشكال بان الظاهر ان
 سهو من الناس لان افقرت مبنى للفعول وعليها قائم مقام الفاعل قوله افتقار الشاعر اي افقرت
 افتقارا مثلا افتقار الشاعر في قوله اي في قول الوليد بن مغيرة قنت لها قفي فقالت لي قافى قفائت
 قفت واقف اخره لا تحسبي اناسينا الابحاف الابحاف سرعة سير الخيل قبل وفي بعض النسخ في بعض
 المسمى لكن القراءة بالاسم كافي قوله تعالى في القرآن المجيد في البحر الوزن لانه من البحر الجزر قوله الالف
 الآداة بوزن افعال ممدود ممدود الاول والاخر ومعناه اليم وهو جمع واحدة التي يفتح الهمزة
 وسكون اللام وله لغات اخر قوله واللام لطفه اي احسانه او تقريبه العبد الى طاعته وعنده
 عن المعاصي واليم مكد بضم اليم او بكسرهما قدم الفرق وبيانه في سورة الفاتحة فافتقر على الالف من الآلاء
 وعلى اللام من اللطف وعلى اليم من الملك فاشير بكل منها الى كلمة فيكون المراد به ما وضعت له لغة
 العرب قوله وعنه اي وعن ابن عباس رضي الله عنهما في هذه الرواية اشير بجميع الاسامي الى
 كلمة كما قال مجموعها الرحمن لكن نظر فيها الى المكتوب فلذا اسقطت الالف الساكنة مع انها ملفوظة
 واما اللام في الرحمن ملفوظ لانه ادغم في الراء والادغم في حكم الملفوظ قوله ان الله اعلم فافتقر

من انا على الالف ومن الله على اللام ومن اعلم على اليم فاعلم منه ان الافتقار علم من الافتقار على
 الحرف الاول وعلى الوسط وعلى الاخير قوله في سائر الفواحي كما فسر الربا بان الله اري وامر بان الله اعلم واري
 وامض بان الله الصدق قوله وعنه اي عن ابن عباس رضي الله عنهما في هذا لم يعرف عن ابن عباس ولا
 غيره من السلف انتهى وعدم العرفان لا يستلزم الاستفاد ولعل المصطلح عليه والقول بان
 بعض المفسرين نقله من رواية الضحاك يؤيد ما ذكرنا قوله اي القرآن منزل الى معنى انه من
 بقطع هذه الحروف من هذه الكلمات الى ما ذكره ولا يخفى انه غير داخل في مضمون قوله او اشار
 الى كلمات هي منها في ذكره في حيزه محمل نظر على ان استعادة هذا من ذلك في غاية الخطا قوله او الى
 مدد عطف على قوله الى الكلمات اي او اشارات الى مدد جمع مدد وهي عبارة عن مجموع زمان بقا
 الشيء والاجر يطلق على اخرا لمدد مثل قوله تعالى فاذا جاد اجلهم وعلى جميعها كقول تعالى ثم اقضي
 اجلا واجل مسمى عنده على وجه والمراد هنا الثاني فيكون عطف تفسير للدة واقوام جمع قوم
 وهو مختص بالرجال لانه اما مصدر نعت به فساغ في الجمع او جمع لقائم كزاور وزور والقيام
 بالامور من وظيفة الرجال وقديم القيلتين على التغليب وهو المراد هنا كما هو الظاهر واجل
 بالمجمع اجل وقدم توضيحه الجمل بضم الجيم وفتح اليم المشددة وهو تعداد الالبكية وكلمة عدد
 معلوم فمن الف الى الطاء للاحاد ومن اليا الى الص للعشرات ومن قاف الى الظاء للآلئ والغين
 للالف ويسمى هذا بالجر الكبير واما الجمل الصغير فهو ان يسقط من عدد كل حرف اثني عشر فابقي جده
 الاسقاط فهو عدد ذلك الحرف في هذا الحساب قال حرف على اسقاط من عدده هو حرف الكاف واذا
 اسقطنا من عدد حرف الكاف اثني عشر يبقى ثمانية فهي عدد حرف الكاف في هذا الحساب فاللام ستة
 واليم لاربعة والنون لاثني عشر والسين ساقطة وعلى هذا القياس وجب ان يسقط تسعة تسعة
 فابقي بعد الاسقاط يكون عدد ذلك الحرف في كل اسقاط التسعة من عدده هو اليا فبقي
 يكون واحد فهو حرف وعلى هذا القياس اكثر ما يستعمل المشاركة هو احوال الجمل ومشتاق المفارقة بعثون
 بشأن الجمل الصغير قوله متمسكا بما روي في اخره ابن جرير وابن الجاني فحسوه بوزن ضربوه من
 الحساب قوله مددة احدى وسبعون سنة في تنبيه على ان الاشارة الى مدد قوم لا باعتبار مسمايتها
 وفيه ما يبدل ما ذكرنا في اول البحث ان الثواب الموعود في قراءة الم ونحوه انما يترتب باعتبار مسمايتها
 هذا فان مقالات القوم فيه منفرقة قول فبشر رسول الله عليه السلام لفرط حاسهم وشدة غباوتهم
 وسوء فهمهم قوله فهل غيره اي فهل يجد غير الم او فهل غيره موجود فقال اي فقرا المص والرواء
 قالوا لانه واحد وستون والثاني مائتان واحد وثلاثون والثالث مائتان واحد وسبعون
 فعلى سوء فهمهم يكون مدة الدين متفاوتة فاستبدلوا الم عليهم وعن هذا قالوا خلطت علينا وما
 روي في القصة انهم قالوا فهل غيره في كل قراءة عليه السلام فقرا عليه السلام على الترتيب حتى بلغ ما بين
 واحد وثلاثين فادهم كلام المص من انهم لما قالوا بعد قراءة الم فهل غيره قرا عليه السلام المص

ما بين اليهود وهم ابوابهم
 اخطب واحمد جبريل بن جعفر
 وكعب بن الاشرف وحيي بن اسلم
 جبري وسداس القول ليم
 مجال لوضايتهم
 مكيبة

والروايات وليس كذلك لكن المص اجماع لعدم تعلق العرض بتفصيل فكان ذلك نقلاً بالمعنى قيل
قال الجوني في استخراج بعض الاثمة قوله تعالى الم غلبت الروم اي المقدس يفتح المسلمون في ستة اش
وثمانين وخمسة ووقع كما قال انتهى وقال السهيلي لعل عدد الحروف التي في اول السور مع
حذف المكرر للاشارة الى بقاء مدة بقاء هذه الامة استمرى الاولى للاشارة الى بقاء الدنيا بعد طلوع
رسولنا صلى الله عليه وسلم كان في قوله للاشارة الى مدة بقاء هذه الامة سواء ابراهيم يعرف بالناظر
كان في تدوئه الى اخره تعليقاً للمفسر بما روي بهذا الترتيب حيث ذكر الاول والاخر لانه لا يقل ولا يكثر وفيه
ما يبيد ما ذكرنا من ان التلاوة على الترتيب وانما هو الاختصار وتقريرهم على استنباطهم المدد ولكن
لا بعد اد الاقوام بل مرة نبينا صلى الله عليه وسلم فاضافة التقدير الى المفعول والفاعل هو النبي صلى الله عليه وسلم
اصل الاستنباط ارجح البسط هو الماء يخرج من البئر اول ما يحفر والمعنى ان استمرى بهم بانظارهم ومرار
فترهم قوله دليل على ذلك خبران والاشارة الى المدد والاحال بحسب الجرح والحد ان اول ذلك لا قرأهم
ولا ساعدتهم فتقر به صلى الله عليه وسلم دليل لا قول اليهود فلا اشكال ان قول اليهود كيف يكون تحته
قوله وهذه الدلالة وان لم تكن عربية جواب معارضة بان كون هذه الدلالة غير عربية دليل على خلاف ذلك
اذ القرآن على لغتهم بالمعزات اي بالالف التي يستعملها العرب فتعد بعد التعريب عربية فلما لم يأت بها
ان استعمل العرب ذلك تكون معربة فامعنى الاكافق بها والا فلا تكون معربة فلا ملحق بها والقول بانها
لاستمرارها فيما بين العرب بلا استعمال ضعيف قوله كالمشككات متمثل بالمعربات فان المشككات لغة جليلة
على لغتهم للكون الغير النادرة التي يوضع فيها المصباح والسجدة رسي معرب اصله كذا في البحر المكنون من
الطين وفي السجدة وجوه اخر ليست معربة على هذه الوجوه سجي والقسطاس بحسب ارقام روي معرب
بمعنى الميزان استعمال كل منهما في القرآن فعلم المعربة العربية كون اللفظ مستعمل عند العرب لا الوضع العربي
فقط او دالة على الحروف المبسوطة عطف على اشارة الى كلمات او على مزينة قوله مقسماً بها حال من الحروف
المبسوطة وهذا ايضا قد ينفع المذكور ان لا يقال لم لا يجوز ان يكون هذه الالفاظ دالة على تلك الحروف
فقوله فظاهر ان ليس كذلك منسوخ وسنده ما ذكر قوله لشرفها على مرجحة من حيث انها بسائط اي
عناصر ومواد اسماء الله تعالى كما انها مواد سائر الكلمات فلا يكون مختصة باسماء الله تعالى وهذا مذهب
الاخفش حيث قال اقسام الله تعالى بالحروف المشرفة في فضلها لانها ميانى ككتب المنزلة على الالفة
المختلفة وميانى اسماء الحسناء وصفاته العليا واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى
ويوجدونه فقول المصنف ومادة خطا بلاشاة الى انها ميانى ككتب المنزلة ولو قال ومادة خطا بهم بعد
مادة خطا به لثم الاشارة الى ما نقل عن الاخفش ومنشأ شرافتها كونها عناصر الكلام لا مواد اسماء الله تعالى
فقط فاسمى الله تعالى اقسام بغير اسماء وصفاته اظهرها لاشرف كقسمه بالعصر والفرق وغير ذلك وهذا
مراد المصنف من هذا البيان للاشارة الى ان القسم يرجع الى القسم بسماء الحسناء كما وبهم ظاهر عبارة قوله
هذا اي قد يكون مفعولاً للفعل المحذوف والامر والثناء هذا المذكور من ان لا يقال او هذا ذكر ومثله

يسمى فصل الخطاب لكن حسبه اذ لم يتخلق ما بعده بما قبله اذ فصل الخطاب عبارة عن علاقة وكيفية
بين خروج من كلام الى كلام اخر وهذا ليس كذلك الا ان يقال ان ما بعده ابطال المدعى وما قبله
منع لمقدمات دليل وهذا يتحقق الخروج المذكور فالاولى كونه بياناً للخطابة والاشارة للقران ولا ابراهيم
للتخصيص به اذ تخصيص الذكر به لان الكلام فيما وقع فيه قوله وان القول لا يحسن الهمزة عطف على
قوله لم لا يجوز واشارة الى ابطال المدعى بعد منع المقدمات دليل اذ لا يلزم من هدم الدليل هدم المدعى
وهدم المدعى وان استند هدم الدليل لكن ترخيص مقدمات دليل ينصم كائنة اخرى وهو تبين
ما هو المراد من تلك الاسامي ولما تعرضه قوله لان التسمية بثلاثة اسماء مثل ما فصلا من المراد ومثله
كثير من افعال متشابهة كسبوي من تسوية كسبويه لا يدعى عدم الجواز وانما قال بثلاثة اسماء
اذ التسمية بثلاثة الفاظ نحو سر من راي وشاب قرنا وما غير ذلك من الجمل معروضة عندهم قوله ويؤدى
الى اتحاد الاسم والمسمى وحسن ما قيل من ان بيان الاتحاد ان هذا بناء على توهم ان من الاسماء التي يشترك
الجزء والكلمة اسم المادة فيخلق على الكل وعلى كل فطرة ومثله هذا كبره مقام الاعتراض اسكنا للخطاب
وان كان مغلفاً واضحه فان غرض المعارض هدم مدعى الخصم لا اثبات مدعاه واما الجواب بان معناه
يؤدى الى اتحاد الاسم بالمسمى المتضمني وانه باطل لان المسمى مدلول والاسم دال ولا بد للدلالة من طرفين
فمع ما فيه من ان لا ينفع ما ذكره المصنف في جوابه يرد عليه ان المتعارف المدلول التضمني لا المسمى
كما يتعارف المسمى الاتزامي بل المتعارف المدل الاتزامي والفرق بين التسمية والدلالة واضح قوله
ويستدعى تأخر الجزء مع تقدم الجزء عليه فيلزم الدور في قوله من حيث ان الاسم انما يطلب لاجل المسمى
الالفظة القرآنية كالضائفة في قوله تعالى انا انزلناه فانها اخبار عن انزال القران وهذه الجزئية
من جلته والضمير للقران ومنه الضمير لنفسه فيعود الى نفسه حتى اضطررنا دفعها الى جوارز كقول الكلام
حرار عن نفسه نحو قول القائل كل كلامي صادق اذ لم يتكلم بغير هذا اللفظ بناء على ذكره في دفع
المغالطة المعروفة بالجزر الاسم فتدبر انتهى فعلم منه ان هذه الشبهة لا تختص بالاعلام بل تاتي في القران
والسورة الواقعية في النظم وسبجي جوابه قوله من حيث ان الاسم انما يطلب لاجل المسمى
فهو متأخر عنه في الرتبة العقلية والتقدم بالرتبة ما كان اقرب من مبدأ محدود كتقدم البعض
المسجل والمبدأ المحدود هنا هو العقول الاسم متأخر عن المسمى بالنسبة الى ذلك المبدأ المعقول والمتعارف
المبدأ المحسوس والمصن استعماله في المبدأ المعقول فان كان تلك الاسماء اسماء للسورة مع كونها اجزاء
منها يلزم تأخر الجزء عن الكل مع تقدمه عليه فيلزم الدور وفيه اذ تقدم الجزء من حيث اجزاء تقدم
طبيعي وما يلزم من كونه اسماً متأخراً رتبياً فلا يلزم الدور في الحال قوله لاننا نقول جواب لا يقال هذه الالفاظ
لم تعهد اي لم تعرف مزينة سواء كانت فواحي اولاً ولذا لم يقيده وهذا جواب المنع باطل سنداً بانه ليس
بمتعارف في لغة العرب العرباء وكل ما هذا شأن فهو باطل وظاهر ان اسماً مسداً لا انتهاء سنداً آخر
غير ما ذكر او ادعاء مساواة ان لم يكن مساوياً فان كان ناذراً النفي متوجه الى القيد والمقيد جميعاً

وقيل منى على توهم ان اتحاد الخطاب
والا لاجل جميع الاجزاء فعا ينفسه كونه
متحد اسم المسمى اظهر ان حتى يكون مدعاه
موصوفه لنفسه بما في الكلام استيفه
استوى ولا ريب عدم كون اجزاء مغايرة للكل
ان يكون شيئاً للتوهم المذكور على اهم صرحوا
بان اللفظ علم نفسه حتى قيل ان اد اريد اللفظ
وكذا صرح بكون اسماً كقولنا اننى لا يكون
علمته متعلق فيه

لان الاسم يدعى به جزاء كونه موصوفاً بالمتضمني
هو كونه يتوقف عليه واخر من حيث كونه كونه
على جزاء فيلزم توقف التسمية على نفسه فتوقف
على ما يتوقف عليه وهو الدور والمردوب عنه
وقد عرفت ان جهة توقف مختلفة
فلا يلزم الدور في الحال

اى لم تعهد مزينة مطلقا فضلا عن كونه مزينة للتنبيه على الانقطاع والاستئناف فاقبال الشيخ عليه السلام
 من ان النفي متوجه الى القيد فعند تعالى عدم قيام القرينة على خلاف القرينة قائمة بها على غيرها قول
 والدلائل بالرفع ابتداء كلام مسوق لدفع اشكال ناشئ ما سبق وهو انه لو لم تعهد مزينة للتنبيه لكان
 لا دلالة على الانقطاع والاستئناف فاجاب بان تلك الدلائل غير مختصة بها بل عام لها وغيره اذا وقع
 في النسخ ولزمها ذلك لزوما عربيا لا يرى ان التسمية في اول السور تدل على انقطاع السور المتقدمة
 واستئناف السور المتأخرة مع ان لها معنى يراى ولذا قال ولا يفتنى ذلك ان لا يكون لها معنى في جزأها
 اى في تحتها فالتمحض لتلك الدلائل ليس بلازم كالسلسلة واما بعد ولفظ هذا اى حقه هذا وانما نحن فيه
 من هذا التفسير فان لها معان مثل كونها اسما للسور ومع ذلك يدل على الانقطاع والاستئناف فبطل
 القول بكونها مزينة للتنبيه المذكور كيف لا وغيره من حيث وقوع الافتتاح بها المستعمل في مواضعها
 يلزم ان يكون مزينة للتنبيه لتشاركها في الدلائل المذكورة ولم يتقرر احد هذه البیان اضمحلا ما قبل
 منع لانه يلزمها من حيث انها كلمات غير مفهومة فيجوز ان لا تكون داخلية في شئ من السورتين المقصودتين
 انتهى وجه الضمحل ان يلزم تلك الكلمات وغيره من حيث انها فواتح السور فلا وجه لتخصيص كلمات
 غير مفهومة كما جئنا من ان سائر ما يشترك تلك الاسماء في الدلائل المذكورة والاشترار في العلل بوجه
 الاشتراك في الحكم والفرق حكم على ان تم ما او بهم يلزم ان لا يكون في كلامهم فصل الخطاب وهذا يخرج
 منه اولوا الباب قول ولم يستعمل عطف على قوله لم تعهد كما هو الظاهر باطل جواز كونها اشارات الى الكلام
 والمعنى ولم يستعمل تلك الاسماء للاختصار ولا يفتنى ما فيه فالاولى انه ابتداء كلام ونائب فاعلم يستعمل مصدر
 اى ولم يقع الاستعمال كلمة من الكلمات للاختصار من كلمات معينة في لغة العرب بقرينة قوله لا يشترط
 اى لا يقياس عليه اذ باطل الحكم على وجه كل يثبت الحكم الجزئي فاما ادعاء عدم وقوع ذلك في مادة جزئية فتبين
 المصادرة ويؤيد ان حذف بعض الحكم في غير الترقيم لا يجوز عند الحاجة قوله واما قول ابن عباس رضى
 فتنبه الى معنى ان غرض ابن عباس رضى ما نقر عنه ليس ببيان ان هذه الحروف مختصة بهذه المعاني
 حتى يستشهد به على الاختصار المذكور وانما اراده التنبيه على ان هذه الحروف اى قوله منبوع الاسماء اى منها
 يخرج ينابيع الاسماء الحسنى ففيه استعانة لطيفة الابرى انه قال ومبادئ الخطاب نظر الى غير اسما الله تعالى
 اى منها بدو ونظير الخطابات والمجاورات بين المخلوقات لا سيما خطاب الملائكة قول وعقيل
 بامثلة حسنة اى ذلك على صفات الكمال ولو قال الالف انتقام الله واللام لعنه والميم مكنى كان تمثيلا ايضا
 لكن اختارها اختارها في التمثيل لا ذكره من ان حسن الامثلة ما يشرح به الالف قوله لا يرى استدلال
 على ادعاءه واشار الى ان هذا المبدع كان مشاهدا ومروى كيف غفلوا عنه وقالوا ما قالوا قولنا ان عدل حرف
 من كلمات متباعدة في المعنى فعد الالف تارة من انا وتارة من الله وتارة من الآله واللام تارة من جبرئيل
 وتارة من لطف وتارة من عليم من اعلم واخرى من محمد وتارة من منك واللفظ الواحد في اطلاق واحد
 لا يكون مختصا من كلمات متباعدة جدا ولا انكار مكانه قوله معناه انما اعلم فاول بان معنى ما هو

هذه الحروف مبداء ومنبعد يؤيد قوله او لا الالف الا والله واللام لطفه حيث نزل معناه ومثل
 هذا التأويل المقرون بالقرينة القوية لا يعد بعيدا ويؤيد ايضا هذا قوله اى القرآن منزل من الله تعالى
 لانه اشارت الى تفسير خطاب هذه الحروف من مبادية وبعد تأييد المص مقصودة بموحدات كثيرة لا
 ما قيل وليس في كلامه ما يدل على ما ذكره المص منها بوجوه الوجوه الدلائل الثلاثة فحل عليه خروج
 عن طريق التحقيق ولو كان مقصوده مجرد كون هذه مواد الاسماء كان ما ذكره من التركيب لا وجه
 انتهى في كلام ابن عباس ما يدل على ما ذكره المص عدل حرف من كلمات متباعدة كما عرفت لانه على غير التحقيق
 وزيد التدقيق قول لو كان مقصودا اشار المص الى الجواب عنه قوله وتمثيل بامثلة حسنة والمعنى
 غفل عنه مع انه كنا نعلم علم وبه فله ضعف قوله ولذا منع بعض المتأخرين صحة الرواية عنه وقال لو صح
 كانت من الرموز التي لا يفهمها الا صاحب الوحي او من تلقى عنه بواسطة او بدونها كما كان عباس رضى
 فانه تكلف مستغنى عنه باحققة المص على انه يرجع في المال الى ما سياتى من قوله ولعلمهم ارادوا انها اسرار
 بين الله ورسوله اى قوله لا تفسير المعاني هذه الالفاظ عطف على قوله فتنبه ولا تخفيف معنى الا لا
 واللفظ والمالك وغير ذلك قوله اذ لا تخصص لفظا تعليل لا تخصيص قول لفظا ومعنى انتصارها
 على التميز الى لا تخصص من جهة اللفظ بان يقتضى اللفظ اختصاصه بالمعنى اى بمعنى الآلاء واللفظ ^{المالك}
 لا عرفت من انه يمكن ان يكون المراد من اللام اللعن والميم المقهور ولفظ اللام لا يقتضى اللفظ والآلاء
 وانما ذكر التمثيل بامثلة حسنة وقيل عليه غير ولا تخصص من جهة المعنى ايضا فان معنى اللفظ كما يمكن ان
 يستفاد من اللام يمكن ان يستفاد من الطاء بل من الفاء كما قال ابن عباس رضى ان اللام من جبرئيل
 فاذا انتفى التخصيص انتفى التخصيص قوله ولا لحساب الجمل عطف على الاختصار اى لم تستعمل لحساب
 الجمل فلتحق بالمعربات هذا من قبيل ما نأخيت فتحدثنا لكن هنا كلاما مستفيا اى لم تقع استعمال ولا الحاق
 بالمعربات تقريره ان الاشارة الى المدد والاجال انا نتج اذا استعملت في كلامهم العرب لحساب الجمل
 حتى تلحق بالمعربات اذ الحاق فرع الاستعمال وبهذا بطل قول الى مدد وظهر من الجواب عن قوله وهذا
 الدلالة وان لم تكن عربية لما وفي بعض النسخ وقع الباء بدل اللام الجارة والمال واحد والمعنى ولا
 الجمل وسببه على ان الباء سببه قوله والحديث لا دليل فيه اى على مدعاه لجواز ان لا يكون تبسم عليه السلام
 لاجل التقرير على استنباطهم كما زعم برنجيا من جهلهم وكان حقهم حيث فسروها مع كون القرآن عربيا
 بمعان لم تستعمل فيها عند العرب والقول بان ابا العالية لم يستدل بتبسمه المفيد للتقرير بل بما بعد
 التبسم من تلاوته عليه السلام اياها على الترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم ضعيف اما
 او لا فلان التقرير من عليه السلام من الادلة والتبسم من امارات التقرير عالم يعرف صارف
 فالظاهر انه استدلال بذلك فابطل المص ما ذكره بناء على انهم فسروها باليس في لغة العرب وطلحة
 جوابه انه لم يستعمل عند العرب في هذه المعاني فلا يكون تبسمه عليه السلام للتقرير فمن اراد البحث
 يتكلم عليه لا على ذلك واما تلاوته على الترتيب المذكور فلزيادة الاطلاع كمالهم يعلمون المعنى

محسن الاستئناف الدلائل بين العرب بل لا يجمع ذلك
 اذ لا يفتنى الاستعمال بهذا المعنى بغيره
 من وقع الاستعمال بهذا المعنى بغيره
 وفي المصباح استعمل جعلت عالما وكتبت سالت ان بعد
 واستعملت التوب ونحو العلة فيا جدد انتهى استعمال
 الالفاظ في معانيها ما خوذ من الاخير وهو محدث
 ويقال استعمل بمعنى السيرة ومعنى السيرة والمعنى بغير
 وانما شاع في كلامهم فلا يخلو نسخة اليها على اسرار

المعنى المراد منها او يستلزم عن يعرف معناها ولما يقع التفظن او الاستفسار تبسم تعجبا
من حالهم ومن فرط جهلهم بلغة العرب او جهلهم بامر الدين حيث جعلوا اليهود اثم الى يوم الدين
مدوا وليست شعري كيف يتوهم تقريرهم منه عليه السلام على ذلك الوهم الكاذب وهذا قرينة
على ان تبسمه للاستغراب من حالهم وشدة شكيهم فكيف يقال ان فكما جازكون انفسهم لما ذكر جاز
ايضا كونه تعجبا من اطلاعهم على المراد فانه لا يخلو من سوء الايام على انه خارج عن قانون المناظرة
فان من وراء المنع والجواز لا يقابل الجواز بل الواجب على المستدل اثبات المنع فاضمحلال الاشكال
باسره والجب من ما قيل والظاهر ان صلى الله تعالى عليه وسلم فعول ذلك مجازة معوم ليلزمهم بايع فونه
فتأمل انتهى فان الزامهم بايع فونه من مدع ونية احدى وسبعون سنة او مائة واحدة وستون
او غير ذلك مع انه غير مطابق للواقع فاسد في نفسه مما لا يحيط بالبيان في المقال **قوله**
لكن يجوز الى اضمار اشباه وهو فعل القسم وقا على حرف القسم وجوابا ايضا محذوف لان ذلك الكثرة
لا يصلح جوابا لخلوه عما يتعلق به القسم من ان واللام والقول بان عدم الدليل مطلقا يمنع لان عطف
القسم على بعضها نخون والقلم وق والقران المجيد يدل على كونه مقسما به ويجعل البوابة عليه مدفوع بان
غايتة اعادة الصيغة في الجمل ولا نزاع فيه كما اشار اليه المصنف قوله وان كان غير متنع لكنه لا احتياجا الى اضمار
كانه متنع في نظر البلغاء لوجود الوجه الخالي عن التكلف المذكور على ان لا يسلم كون الواو عاطفة بل جعلها
قسمة على ان لا يكون المحذوف محل من الاعراب على ما لا يخفى على من نظره في كلامه في سورة يس و ص و ق
ون حيث جعل الواو للقسم ثم جوز كونها عاطفة للاشارة الى ضعفه وعدم اختياره فلا يكون حجة عليه
واما ارتضاء كونه مقسما بها اذا كانت اسما لله او القرآن او السور لان اسما لله تعالى وصفاته كانت
صالحة لان يقسم بها في نفسها وهذا جعل حسنا بارتكاب تلك الاضمار بخلاف اسما الحروف المقطعة فانها
ليست بتلك المرتبة وقد عرفت ان المتداول بين العربين فيصح ان يرتكب فيه الاضمار وكثرة التقدير
بخلاف الغير المتداول فانه لكونه غير فصيح لا يلزم مثل ذلك فيه **قوله** والتسمية بلغة اسما الى جواب عن
ان التسمية ثلثت اسما مستنكر وحاصل الجواب ان المستنكر لغة العرب تركيب ثلثة اسما تركيبا خاصا
لحظ موت وبعيدك بحيث يجري الاعراب المستحق علاج الاخير فلا نزاع في انه ليس من لغة العرب واما
اذا ركت بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق على كل من تلك الالفاظ مثل ان عبدا لله ولا بطريق
الحكاية وابقاء الالفاظ على ما كانت هي من الاعراب والبناء مثل برق نحه وتابط شر او بالتمحقيق
وتحذو ذلك منشورة تحت اسما الاعداد فلا نزاع في وقوع ذلك التركيب في لغة العرب العوا
والمعارض ظن ان الثاني كالاول ليس من لغة العرب وما ذكرنا خلاصة ما ذكره التوضيح والتلويح
وناهيك اي حسبك وكافيك اسم فاعلم من الذي كانها لغاية كفاية تنهاك عن طلب دليل سواك في
الكلام استعان هاهنا بالثمة كانه حسبك بدرهم وقيل انها متعلقة بالتمسك اي تاهيك التمسك
بتسوية سيوية فلا يكون لثمة وقيل الباء متعلقة بناهيك نظر الى المعنى اي اكتف بتسوية سيوية

ط
ويؤيد ما قلنا ما قيل قال ابن حجر
هذا اي القول بان المقطعات اشارت
الى مدد القوام باطلا لا يعتمد عليه

نعت بكونه تارة وثلاثة
وراء موصلة مع التثنية ضد
الظن والمراد عالم تركيبا اصلا

انتهى ومثل هذا يمكن اجراءه في حسبك بدرهم اي اكتف بدرهم او حسبك التمسك بدرهم
والظاهر المنقول كونها لثمة وما ذكرنا تكلف وتسوية قوله في باب العلم وباب الترخيم لو رخت
تابط شر من الاسماء لثمت رجلا مسمى بقول عشرة يلا رعية بالحو التمكن كذا قيل قوله حرف
المعجم اي حرف الالف ام او حرف الحظ المعجم قيل نعم التسمية باسماء منشورة لم يوجد في كلامهم
وما ذكره سيوي مجرد قياس محتاج للاشبات كما ذكر السيد انتهى وانت خبير بان كلام سيوي
مع انه امام جليل في فن العرب ان كان محتاجا للاشبات يرتفع الامان في علوم البيان فان سيوي اذا
نقل من امام اخر محتاج ذلك الى الاشبات ولم جوا واذا نقل من شاعر فبيح فانه قد يكون احادا لا يخلو عن
شبهة فقل هذا لشكال يجب عن صوت المقال فانه يؤدي الى الفساد والاخلال قوله والمسمى هو مجموع
السور جواب عن المعارضة بانه يؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى اليه ولا كان توهم اتحاد الاسم والمسمى فيها
على توهم انها من الاسماء التي يتشارك الجزء والكلمة الماء وان كان هذا مغلطة فاهية اجاب بانها ليست
من هذا القبيل بل من قبيل الاسماء التي لا يتشابه جواؤها كاشناس وفرس فكما لا يقع التسمية على كل جزء من
اجزاء السور بل المسمى المجمع من حيث المجموع ما خوذ منه الهيئة الاجتماعية والاسم لا يكون مسمى لانه
جزؤها وقد عرفت انها غير متشابه الاجزاء فلا يستلزم اطلاق الاسم على الكل اطلاقا على كل جزء من حتى
يلزم المحذور ولو قيل لا اعتراض المذكور يعني على توهم ان الجزء لا يغير الكثرة فنقل عنه قدس سره فخلاصة الجواب
ح ان كل واحد من تلك الاسماء لم يعتبر فيه شيء من الاجزاء في تقويمه بل اعتبر في تقويمه مجموع الاجزاء من حيث
المجموع معتبرا في الهيئة الاجتماعية المعروضة للاجزاء باسمه فلا اتحاد اي فلا يتوهم الاتحاد فضلا عن لزوم
قوله وهو مقدم من حيث ذاته الى جواب عن لزوم الدور المشار اليه بقوله ويستدعي تاخر الجزء عن
الكل حاصله ان اردت بتاخر الجزء عن الكل تاخره باعتبار كونه اسما فسلم لكن هذا لا يضرنا لانه مقدم
من حيث ذاته وتوقف الكل عليه من جهة الذات لا باعتبار كونه اسما وتوقف الجزء عليه وتاخره عنه
باعتبار كونه اسما فجهت التوقف متغايران فلا يلزم الدور الباطل المهر وب عنه وان اردت بتاخر
عن الكل من حيث ذاته فغير مسلم والمستند ظاهر ما ذكرناه وبالجمل تقديم الشيء على الشيء ذاتا وتأخر
عنه وصفا مما لا محذور فيه بل كثر في كلامهم ونقل عنه قدس سره ان ذات الجزء متقدم على الكل واما ذات
الاسم فلا يجب تاخره عن ذات المسمى بل ربما كان جزاء كماله في الفواعل فتقدم وربما انعكس الحال بينهما فوجب
تاخره عن المسمى كانه اسما الحروف واذا لم يكن الاسم جزء من المسمى ولا كمال لم يوصف بالتقدم ولا بالتأخر
باحدى الاعتبارين نعم وصف الاسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقا لا يقال وقوع الفواعل اجزاء
للسور من حيث انها اسما لها فاذا كانت الاسمية متأخرة لزوم تاخر الجزء ايضا لانا نقول لازم على
ذلك تاخر وصف الجزئية عن الكل والاستحالة في انتهى قوله بل ربما كان جزاء كماله في الفواعل في نوع
شائبة مصدرة اذ لا يسلم الخصم ذلك الا ان يقال الكلام بناء على التحقيق قوله تاخر وصف الجزئية
عن ذات الكل واستحالة فيه بل الامر كذلك في كل جزء خارجا او ذ هنا كذلك وانا قيد الذات بالنظر الى المقام



والا فوصف الجزئية متأخر عن وصف الكلية ايضا فتدبر ثم الظاهر ان دعوى تأخر الاسم عن المسمى
بناء على ان هذه التسمية من قبيل الوضع الخاص للموضوع الخاص لانه من الاعلام الشخصية ولاربيب
في تأخر عن المسمى واما تعيين الاسم لمن سيولد من الاباء مثلا من قبيل الرعدا وتعليل التسمية بوجوه
المسمى لا يرى انه لا يعرف ان من سيولد هو ذكرا ام انثى فكيف يعين الاسم المذكور والانثى له واما
قول تعالى ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد الاية فمن قبيل الاشارة الى التسمية بهذا الاسم الشريف
واشار الى انه رسول يحمله الاولون والاخرون والانبيا والمرسلون ويؤيد قول من قال ان الوضع
هو ابو البشر وفيه ايضا محظوظة القاعدة المتفق عليها وهي ان الاعلام الشخصية وضعها وضع الخاص
للموضوع الخاص وهذا لا يتحقق الا بالاحاطة بالشخص من شخصاته ولا شك في تأخره واما القول بان لم لا يجوز
ان يجعل المفهوم مرأة لشاهدة الذات فيوضع الاسم بازائها بان يكون الوضع عاما والموضوع خاصا
قوله لم يقل احد اذ الوضع العام للموضوع الخاص في الموصول واسم الاشارة والاضمار مع ان هذا قول
بعض المحققين ورضي به المتأخرون واما عند الجمهور فهذا الوضع العام للموضوع الخاص غير متحقق
وبالحمل لم يقل احد بذلك الوضع في الاعلام شخصية كانت او جنسية وبعض المحققين هنا مقال يقضي منه
العجب ويختير منه ارباب الادب قوله والوجه الاول اقرب الى التحقيق اي من سائر الوجوه وليس المراد
من الوجه الثاني وان اوجه ذكره عقيب ذلك اذ العلة المذكورة توجب ذلك فعلم منه انه لو ذكر جميع
الوجوه ثم ذكر قوله والوجه الاول لا كان اقرب الى التحقيق وقيل يعني به الوجهين الاولين لانها
عنده وجه واحد كما مر لا تخادها بحسب المراد والما الى انتهى وفيه تأمل ووجه الاقرب الى التحقيق هو ان
كونها اسما الحروف المقطعة محقق لا محالة بخلاف غيره من الاحتمالات فان ليس محققا من تحققها
وان ذهب الى كونها اسما للسور الاكثر لانك قد عرفت ما فيها وما عليها فلا يكون اقرب الى التحقيق
وصفة التفضيل هنا بمعنى اصل الفعل بقرينة قوله واسلم من لزوم النقل وقيل اصل القرب حاصل
في كونها اسما للسور لانه فاع ما اورد عليه باذكر من الاجوبة انتهى وقد عرفت ان الوجه الاول
ما ذهب اليه المبرد كما في ابن عادل وكفي به دليلا على صحته فلا وجه لاقيل ان هذا الوجه الاول قول لم يقل
احد من السلف انتهى فالمتا سب لانه يقول لم خوف كونه منقولاً من السلف والمبرد امام موثوق
فلو لم يطلع ذلك النقل من السلف لم يذهب اليه قوله ووفق للطائفة التذليل وهي الاشارات
الخفية والاساليب العجيبة فان في الوجه الاول رمز في اول الامر الى التحدي المؤدى الى الاسكات
الخصم وتسكين لهم كما فضل المص هنا كما واما كونها اسما للسور فانما يستلزم ذلك ثانيا
وبالعوض اذ المتبادر في الاسماء مسمايتها ابتداء والانتقال الى التحدي المشار اليه بقوله اشعار
بانها كلمات معروفة التركيب لا بالواسطة وربما يغفل عنه لعدم سوق الكلام الى اعادة بخلاف الوجه
الاول فان انتقال الذهن الى اللطائف اسرع كما عرفت على ان اللطائف الموحى اليها بقوله هنا
وقد راى في ذلك ما يجز عنه الاديب المنتفية بالمرّة في احتمالي كونها اسما للسور اللهم ان يحلف

فخ يكون اصل الموافقة للطائفة مشترك بين الوجهين ولهذا قال ووفق قوله واسلم من لزوم
النقل فعمل التفضيل هنا بمعنى اصل الفعل والاولان كذلك كما اشرنا اليه في حاجة الى ان يقال ان كلمة من
ليست تفضيلية بل صلة للسلامة المفهومة من اسلم والمفضل عليه مخدوف وهو الوجه الثاني او الوجه
الباقي ما سوى الاخير كما هو الظاهر فان فيها نقلا من المعاني التي هي الحروف المقطعة الى معاني اخرى وهي
السور واسماء القرآن واسماء الله تعالى اذ ما ذكرناه اولى من اختيار الحذف فكله من صلة الاسم
بمعنى اسلم والاول للسلامة المفهومة من اسلم لا لتعليل بمعنى ان اسلم من الوجه الثاني من اجب لزوم
ووقوع الاشتراك للوجه الثاني فانه مع بعده عن الفهم بخالف الاستعمال اذ السلامة يتعدى بمن يقل
سلم من العيوب والذنوب واذا بني افعال التفضيل الذي يتعدى بمن قد يذكر صلتها وتترك من
التفضيلية قيل والاصل في الالفاظ المستعملة في القرآن ان يراد بها المعاني اللغوية حتى ذهب القاضي
ابو بكر الحنبل الى الحقيقة الشرعية اي المنقول الشيء غير واقعة انتهى وهذا يخالف ما حقق في المرأة من
قوله ولا شك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع العربية حتى انها ربما تكون
مجهولة طمحة بالمجاز انتهى والصلوة والزكوة والصوم والحج وغير ذلك مما لا تكاد ان تحصى التي ذكرت
في القرآن منقولات شرعية فانقل عن القاضي الجبلي يشبه ان يكون افتراء وبما نقل من المرأة يرد الاعتراض
على المص لا ان يقال ان قوله ووقوع الاشتراك مع قوله من لزوم النقل ووجه واحد والكلام في ترجيح الاول
على الثاني فقط ويؤيد ذكره قبل بقية الوجوه فلا يرد ما اورد من ان الاول ذكره ذلك بعد استيعاب الوجوه
قوله في الاعلام اي الاعلام الشخصية اشار بها الى ان المراد بكونها اسما للسور كونها اعلاما شخصية فان
القرآن ان كان عبارة عما نزل به جبريل فلا ريب في انه شخصي وكذا اجزاءه فاسم علم شخصي واذا كان عبارة
عن الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء بقرينة جبريل او زيد او غيره وعلى ان الحق هذا فالقرآن ح مثل شخصي
فيكون اسم سورة علم شخصي وتام البحث في التوضيح ولما كان اكثر القوايح يشترك فيها عدة من السور
كالم والنور ونحوه فموقع الاشتراك في الاعلام من واضع واحد فبذلك وقوع الاشتراك في الاعلام
حين تعدد الواضع حسن مثل زيد اذا وضع جماعة لا ولا دهم فانه عذر وان كان يجري قوله ويعود
بالنقص قوله فانه يعود على المقدار في الاشتراك المذكور ليس مستحسن فانه يعود بالنقص والابطال
على مقصود العلية اي على مقصود من العلية من تمييز المعنى المسمى بحيث لا يلتبس بغيره والاشتراك
لا يخلو عن الالتباس ما لم يقرن بالقرينة فاذا قيل ح لا يفهم السامع احدي الحواصم السبع بخصوصها
الا عند قرينة واما القول بانهم ارادوا انها كاسماء لها كما تقول قرأت فلرؤاها الاية فكما ان مثل هذه
ليس باسم للسورة فكذلك ليست باسماء لها كمن لا يستفيد منها ما يستفاد منها على تقدير كونها اسما
للسور على مجموع السور تسامحو وقالوا انها اسما لها فلا تنقل فيها فيكون سائلا عن ذلك كما كان الوجه الاول
الا ان الاول لعدم احتياجه الى التاويل يكون اسلم فضعيف جدا اذ استدلالهم على ذلك ولا اعتبار بفتا
الواردة عليه وقد ياتي عنه كراهة قوله وقيل انها اسما للقرآن اي الجميع من حيث المجموع والمراد اعلام

وتعدد الاعلام وترادها لا محذور فيه اذ تعدد الاسماء يدل على شرف المسمى وهذا الخرج ابن جرير
عن مجاهد وخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد عن قتادة ولذا قيل ان ارجح ما اختاره المصنف انه لم ينقل
عن السلف وان راجح بسلامته عن النقادون هذا الوجه قوله ولذا كذا اخبر عنها كذا وهذا الدليل لا يفيد
القطع لاحتمال كون المراد منها البعض اذ الكتاب والقرآن كما يطلق على المجموع كذا يطلق على البعض كما صرح به المصنف
هناك مع ان الاخبار عنها على احتمال واحد غير متعين ولذا لم يرض به لعدم او ثبوت دليلا قوله والقرآن
عطف للتفسير للكتاب اذ لم يخرج عنها بالقرآن صريحا وما قوله تعالى الركنك ايات الكتاب وقرآن مبين فالقرآن
عطف على ما اضيف اليه الخبر لا على الخبر وقوله تعالى طس تلك ايات القرآن الاله الخ الايات وادعاء ايات
القرآن قرآن بعيد الا ان يراد بها مجموع الايات من حيث المجموع فيكون القرآن فيكون الاضافة بيانية
ولا يضر كون القرآن عبارة عن المجموع الشخصي دون القدر المشترك قوله وقيل انها اسما الله تعالى
الخرجه البيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس رضي الله عنهما كما قيل قوله وبدل عليه اي دلالة ظنية لاحتمال
التأويل ان عليا كرم الله وجهه كان يقول له اخرج ابن ماجه في تفسيره من طريق نافع بن ابي نعيم القاري عن
فاطمة بنت علي بن ابي طالب انها سمعت عليا رضي الله عنه يقول يا كعب بن الاشرف اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله
استدلالهم وكلمة التبرجي اما لعدم الجزم لاحتمال كون المراد ظاهره او لان عادة الكبراء يستعملون كلمة
التبرجي والاطلاع في مقام الجزم ولعله اراد بانقلها بتقدير مضاف فيه دلالة انه لا يظهر له معنى مناسب له
من تعظيم او تنزيه او ما يرجع اليها كسائر اسما مع ان اسما الله تعالى توقيفية وهذا لا يخرج مدفوع بان
مشترط في حكم المرفوع وان كان موقوفا على كرم الله وجهه فيكون اذ كان من الشارع وانما خصها بالذكر
مع انه منزل الكل لكان لا حجة له او وقع اتفاق او كثرتها من سائر ما مع ان لها اشارة الى رموز خفية
ولها شدة دقيقة فالمناجات بها ادخل في اسعاف الحاجات وقيل ان هذا التأويل يريده ويا باه ما ورد
في الاحاديث مثل ما اخرج ابن ابي حاتم عن الربيع بن انس في قوله كعب بن الاشرف قال معناه من يجير ولا يجا
عليه انتهى ولعله اراد كلام من يجير ولا يجار عليه لان التأويل في الاول ليس باولى منه في الثاني في رضى
في الرواية الاولى فقد رضى في هذه الرواية الاخرى والا فلا قوله وقيل اني في لطائف تسمية تعالى باسم
الم الالف من اقصى الخلق فيكون متعلقا بتسمية تعالى باسم الم خاصة او المعنى وقيل في معنى الم
خاصة بطريق الاشارة الى الخارج الثلاثة سواء جعل من اسما السور او من اسما الله تعالى او من اسما
القرآن او جعل من اسما الحروف المبسوطة فهو تعميم بعد التخصيص وليس بجدير القول بانها اسما الله تعالى
ولا لا قبل وهذا الوجه هو الاوجه قوله ينبغي ان يكون اول كلمة له ولا يكون جميع كلامه كلام الدنيا
فانه يورث قسوتها في القلب والاول مفتوح الكلام والوسط خيره والاخر ختامه وعن هذا اخص الذكر
بها قيل هذا مع اختصاصه بالم ليس واقعا في كل شيء كالدخول بين العصا والحجرها انتهى ودفع ظاهر
ما ذكرناه والمراد بالالف الهمة فان اقصى الخلق اي ابعده ما يلي الصدر يخرجها لا الالف الساكنة قوله
استأثره الله تعالى استأثر بالشيء استبد به او اخصص وهو لازم كما في كتب اللغة وعليه ما هنا في اكثر

النسخ فعنا انه سر خصه الله تعالى بعلمه اي جوامع مقصورا على علمه وسبحي وما ولى وفي بعض النسخ
استأثره الله تعالى بالضمير المفعول فالظاهر ان يتضمن معنى خص ورجح الضمير له عليه السلام والباء
واخل على المقصور وهذا لا يلزم كلام المصنف من قوله ولعلمهم ارادوا الاول مرجع الضمير السراي خصه
اي السر الله تعالى بعلمه فالصحيح ان بيان ما ارادوا به اذا ارادوا ظاهرا يؤول الى غلط عظيم وسئل
الشعبي عنها فقال ان لكل كتاب سرا وسر القرآن فواتح السور فدعها وسئل عما ذكره في المتن
الذي لا يعلم تاويل الا الله والمنشأ نوعان الاول منشأ اللفظان لم يفهم من شيء كقطعات اوائل
السور بخوطة ويسمى سميت بالمقطعات لانها اسما حروف فيجب ان يقطع كل منها عن الاخر في التكلم
والثاني منشأ المفهوم ان استحال ارادته كالاستواء واليد كذا في كتب الاصول قوله لا يعلم تاويل
الا الله بالنظر الى الامة واما النبي عليه السلام فربما يعلم ما علم الله تعالى كذا في كافي المرأة فاصح معنى
قوله ولعلمهم ارادوا انها اسرار بين الله ورسوله وظهر من ايضا انه لا منافاة بينه وبين قول الشعبي
قوله وقدرى عن الخلفاء في حق الصدوق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرآن واول السور
وعن عمرو عثمان رضي الله عنه في الحروف المقطعة من السر المكتوم الذي لا يفسر وعن علي رضي الله عنه ما هو من قوله
لكل كتاب صفة هذا الكتاب حروف التهييج والحاصل انه تفسير ما نور عن اكثر السلف فهو ارجحها ولذا
اقصر عليه بعض المفسرين واختاره ائمة الاصول المحققين كمن المصنف اختار الوجه الاول لاشتماله
على اللطائف التي تحببت العقول ولا تستلزم التحديق فالحق احق ان يتبع وان خالف المشهور قوله
ولعلمهم ارادوا ان لما كان مذاهب الشافعي ان المتشابهات بعلمها الراسخون وكان هذا المنقول مخالفا
لمذهب ظاهره عن ظاهره فقال ولعلمهم ارادوا والتعبير بصيغة التبرجي قد مر بنا اتفاقه اذ سجد
الخطاب بالا يفيد تعليل وجوب تأويل كلامهم قال في الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت
معلومة للنبي عليه السلام انتهى فعلم منه ان هذا المنقول عن الخلفاء كما يكون ظاهره مخالفا لمذهب الشافعي
يكون مخالفا لغيره بعض مشايخنا فالتاويل المذكور ليس بمختص بمذهب المصنف كما زعم ارباب الجواشي لكن يرد
عليه انه لا يبعد خطاب الله تعالى لرسوله بالا يفيد بعبارة ايضا تبليغ الرسول بالا يفيد فيلزم منه
ان احاد الامة كالنحو من الانبياء ان يفهم ذلك ايضا فاهو جواكيم فهو جوابنا قوله اذ سجد الخطاب
بالا يفيد ان اراد به انه لا يفيد اصلا فهو غير مسلم اذ يفيد ابتداء الراسخين في العلم فان الراسخين في العلم
لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب الامر اذ العلم غاية متمناه فكيف يتبلى به فابتلاهم بمنهم عن التفكير والوصول
الى مطلوبهم من العلم فهو اعظم النوعين ابتلاؤهم لان البليوى في ترك المحبوب اكثر من البليوى في تحصيل
غير المراد كابتلاؤهم بالامر على تحصيل العلم وان اراد به انه لا يفيد معنى فبعد ممنوع والمستند ظاهر
ما تقدم ذكره قوله فان جعلها اسما الله تعالى في شروع في بيان اغرابها بعبارة بيان معانيها اورد الفاء
للإشارة الى ان بيان اغرابها حق بعد بيان معانيها بلا تراخ وكلمة الشك لعدم القطع في وقوعها ولا وقوعها
وكذا الكلام في الاحتمالات الاخر ولعل في الفصل الواحد قدم هنا ما اخره هناك وللزوم كونها ذات حفظ

من الاعراب هذه التقادير كان لها حظ من الاعراب اي على القطع لانها اسماء منقولة من مفرد او مركب
مع اعتبار التركيب فيها قوله اما الرفع بكسر الهمزة وتحتها الواو في قوله والنصب وفي قوله والجر والرفع
على الابتداء وخبره اما ما يذكر بعده ان صلح ان يكون خبره نحو ان الله لا اله الا هو وقوله الخبر
باعتبار فيده فلا يكون بمنزلة الله بل معنى الله انه الذي لا اله الا هو ولما كان الخطاب النبي عليه السلام
جازا ان يتعلق عليه بالتسمية قبل النزول بالوجه فيكون ما يجعل عنوان الموضوع معلوم الانتساب اليه
عند الخطاب في ذلك قوله في ذلك فعليه البيان اذ ينبغي لنا الجواز في ذلك كونه من الخطابات وقد
نقل بعضهم ان جبريل لما نزل بقوله تعالى كبرهص فلما قال كاف قال النبي عليه السلام علت فقال ما قلت
فقال يا قال علت فقال عين قال علت فقال صاد قال علت فقال جبريل كيف علت قال ما علم استنوي
ويكون اثبات ما عده بطريق المقابلة وان لم يصلح ما يذكر بعده الخبرية فيقدر الخبر ما يتفق بالمقام نحو
الم اي الله ذلك الكتاب اي منزلة قوله او الخبر مصدر بمعنى الخبرية بقرينة عطف على الابتداء والصرح
في المصدرية اذ هو اسم المصدر فتأويله ان يريد الخبر من حيث انه خبر فيقول الى الخبرية اي الرفع بناء
على احد هذين المعنيين المقصدين لا عراب قوله والنصب كما كان قبل كيف يجوز النصب فيا وقع
بعد مجرور مع الواو نحو والقرآن المجيد ون والقلم فانك ان جعلت الواو في المعطوف يلزم المخالفة بين
المعطوف والمعطوف عليه في الاعراب وان جعلتها القسم يلزم اجتماع القسمين على شيء واحد وهو مستحيل
قلت يجعل الواو في المعطوف ولما كان المعطوف عليه في محل رفع الجور في كان المعطوف على المحل والقسم
على ان يقدم جوابه من جنس ما بعده كذا نقل عن المصنف على ان امتناع القسمين على شيء واحد مختلف فيه
كما نقل ابن الحاجب ويؤيد ما قيل انه لا مانع من جعل احد القسمين مؤكدا للآخر من غير عطف فيكون جواب
واحد حاصل اختار المصنف الشق الثاني من انه لا يستكره اجتماع القسمين على شيء واحد عند غير الخليل وسيبويه
ولعل المصنف يرجح قول غيرهما لدليل لا ح له فاختار ذلك وان ابيت عن ذلك فاجعل الواو والمعطوف لما ذكر
فيوافق مذهب الخليل وسيبويه وقيل ان مراد المصنف على التوزيع والتفصيل دون التعميم فيجوز كلها
فيما يصح فيه وبعضها فيما يصح فيه البعض دون البعض اذ لم يرد جريان جميع الوجوه في كل واحد بقرينة
ظهور الفساد فلما خالفت لما في اكتشاف من انه زيف النصب لعدم استقامته في القلم وليس القرآن الحكيم
لاستكره ائمة العربية له ما فيه من اجتماع القسمين على مقسم واحد ولا يجوز كون الواو عاطفة للمخالفة
في الاعراب قوله على طريقة الله لا فعله بالنصب بالنصب بفعل القسم المقدر بعد حذف حرف وايصاله
للقسم نحو الله لا فعله اي اقسام بالله لا فعله في القسم لا يحذف حرف الا مع حذف الفعل فلا يقال حلفت
في فصيح الكلام كذا قيل قوله او بتقدير غير اي النصب بتقدير غير الفعل القسم كذا ذكره نحو ما يناسب
المقام قوله او الجر على اصح حرف القسم اخره لان عند بعض النحاة يضعف حذف حرف الجر مع ابقاء
عليه بلا عوض عنه لكن لا يرد عليه ما يرد على النصب ولا رجحان في الجملة وهذا يكون تلك الاسماء في مواضع
الجر باسقاط حرف القسم مذهب الكوفيين واختار المفسرون فلا يرد اعتراض صاحب المغني وهذا

قال المصنف
ورد في تفسيره قوله تعالى
والله اعلم بما كانوا
يكتمون
ان يكون الله تعالى
على ما لا يدرك
الحواس
فانما هو على ما لا يدرك
الحواس
فانما هو على ما لا يدرك
الحواس

مردود فان ذلك يختص عند البصريين باسم الله فان اتباع البصريين ليس بلازم وان كان مذهبهم
في هذا ثوبا مع ان مذهب الكوفيين في هذا يجوز ان يكون ثوبا ولذا اختار كثير من المفسرين المعبرين
ومثل هذا التشنيع لا يبعد من حسن الادب ثم اعترض ايضا بان لا اجوبة للقسم في سورة البقرة
وال غران ويونس وهود والجراب ان ارد به ان لا جواب مذكور وما ذكر لا يصلح ان يكون جوابا له
فلا يضرنا لانه كثير ما حذف الجواب ليدل ما ذكر عليه كقول تعالى والنارعات فرحا الاية اي ليعيش لئلا
يوم ترجفة الراجفة وقوله تعالى والفجر وليال الاية اي ليعذب كما صرح بالمصنف هناك والجواب هنا
مضمون ما حده واللام في الجملة الاسمية ليس بلازم عند بعضهم بل هو الاغلب كما صرح ابن مالك نقله
البعض واكثر المفسرين اختاروا قول ذلك البعض ولا يخفى ان كلام المشايخ حله على الدهول عن ذلك
المحذور غاية من الغرابة على انه يمكن حمله على التنزيح والتفصيل دون التعميم كذا ذكره في صور النصب
ولم يخص المصنف الاضمار بالياء كما في اكتشاف اذ العموم هو المناسب وان كان الباء لاصلا لنهاية القسم
يلحق بالاظهار دون الواو والفاء وعبر هنا بالاظهار وفيها مبالغة في التقدير والتفنن وقيل الاضمار مع بقاء الاثر
والخذف اعم منه ولذا عبر هنا بالاظهار قوله ويتاى الاعراب لايين اعرابها بالوجه الثلثة حاول بيان كونه
لفظا او مجازيا لتعميم الفائدة واما قال ويتاى اشارة الى جريانه بلا محذور كما في المصباح فاقول الامر
تسهل وتها وتاى في امره ترفق قول فيا كانت مفردة مثل ص و ق و ن فانها معربة لفظا وانما لم ينو
لا متناع الصرف لكن هذا اذا كانت اسما للسورة العلمية والتأنيث واما اذا جعلت اسما للقرآن
او اسما لله تعالى فيكون منصوبا فينبغي ان ينون وايضا اذا كانت اسما للسورة وغيره منصرف يجب
الفتح في موضع الجر كما صرح به المصنف في سورة ص والكلام لا يخلو عن اجمال واهمال فتأمل واعط كل كلام
وقع في اي مقام حقه قوله او موازنة مفردكم فان الاعراب فيها يتاى لفظا ومجازا ايضا بان يسكن
اخره حكاية بجماله ويكون اعرابه في محله او يقدّر اعرابه على اختلاف فيه والحكاية هي ان يجي باللفظ
بعد نقله على صورته الاولى وانما جاز الحكاية فيها مع ان الحكاية في الاعلام انما تجري في الجمل كذا بشرها
وفي الانفاظ التي وقعت اعلاما لانفسها مثل ان حرف وضرب افعل لان اكثر استعمال اسماء الحروف معروفة
دسكنت الاعجاز موقوف حتى صارت هذه الحالة كما انها اصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت اعلاما
جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة فيها تنبها على ان فيها شبه من ملاحظة الاصل لان مسماها م كبة
من مدلولاتها الاصلية وهي الحروف البسطة والمقصود من التسمية الايقاظ ووقع العصا من تحدي
بالقرآن فتجوز الحكاية بخصوص هذه الاسماء حال كونها اعلاما للسورة والقرآن فلو سمي بجزء جاد او بسورة
الفاحة لم يجز الحكاية كذا في الحواشي الشريفية كما قيل وعلى هذا يجوز الحكاية على تقدير اسما لله تعالى وكلام
ظاهر في العموم والاولى حمله على التنزيح كما هو حاصل ما ذكر ان الحكاية ليست تختص بما ذكرناه من
انفقوا على ان المفردات حكى بعد من واي الاستفهاميتين كما نقول لمن قال رايت زيدا او بدونا
ايضا كما نقول لمن قال الك تمران وعن تمران فكيف يختص هذا اسم السورة وتعلل بالذكر من قولهم

وهذا نقل عن ابن حبان في تنقيح التفسير
من انه لم يذكر احكامنا الاستفهامية
ومن ان في الجمل الاسمية مخالفا للاقول
عن ابن مالك

وهو ان يحذف من يكون على زنة الحكي فيكون غير منصرفات
ايضا وصاحب الاكتشاف غير منصرف للعانية والتركيب
مستحب

ط
حفظ الجانبة مع المسمى والاشعار بانها تنقل
عن اصلا بالكتابة

وهذا نقل عن ابن حبان في تنقيح التفسير
من انه لم يذكر احكامنا الاستفهامية
ومن ان في الجمل الاسمية مخالفا للاقول
عن ابن مالك

جواز الحكاية في المفرد قول الجازي واما تنويعهم
فلا يرون الحكاية في المفرد ولا في جمع كثير
من النحاة منهم سيبويه كذا جفت شرا نحو
فقول انفقوا على ان المفرد
ليس كما ينبغي

على ان فيها شئ من ملاحظة الاصل ان مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية قوله والحكاية ليست
اي مالم يكن مفردة ولا موازيا بالمفرد ليس فيه غير الحكاية لما كان عليه ولا يعرب نحو كهيصة لانه موقوف
على تركيبه وجعل اسما واحدا وهو فيا فوق الاسمين خروج عن قانون العرب ولا ريب في امتناع
اعراب عدة كلمات باعراب واحد وامانحوق فكله واحدة فيعرب باعراب واحد وكذا نحو حم وطسن
وان لم يكن كلمة واحدة لكنه في حكمها كما اشار اليه بقوله او موازنة لمفرد فيصح ان يعرب باعراب
واحد وهذا دليل واضح على ان مراده بقوله كان لها حفظا من الاعراب وبقوله اما الرفع والنصب والجر
ليس بجلي بل المراد التوزيع والتفصيل حسبما يقتضيه المقام ويستدعي النظام هذا ان يكون ذلك
غير مربة تحت النص واما صاحب الكشاف صرح بجواز الاعراب والحكاية في موازن المركب ايضا حيث
قال تنظر الموازن للمفرد وكذلك ظاهرين مما يتأتى فيها ان يخرج نونها وبهرم مضمومة الى صلايين
فيجعل اسما واحدا كدرا بجره وقوله وان ابقيتها على معانيها عطف على قوله فان جعلتها اسما
ففيه تفصيل فان قدرت بالمؤلف بالرفع على الحكاية او بالجر ومعنى ان قدرت ان اولت تلك الاسماء
بالمؤلف من جنس هذه الحروف وجعلت بهذا المعنى بقرينة ان هذه الحروف مواد التاليف واجزاء
فذكر الجزاء وايراد الحكم كان في خبر الرفع بالابتداء قدم الابتداء ترجيحاً لحذف الخبر على حذف المبتدأ
الركن الاعظم فذكر اهم فاعتبار حذف الخبر فيما يختل الامر بين مع التفتيش في البيان وايضا الا هم الحكم
على المتحدي بان مؤلف من جنس هذه الحروف يظهر وجهه بالتأمل ولا شبهة الا على ان حذف المسند
راجع لهذا العارض حاول هنا الاشارة الى ان حذف الخبر محتمل والمراد بالرفع اما لفظا او حكاية كما مر في الاشارة
اليه قدم هذا الوجه على باقية لان راجع عنده حيث قال والاول اقرب الى التحقيق ووجه تأخيرها عما سبق قدم
بيانه على ما مر من قوله والمعنى المتحدي بان مؤلف من جنس هذه الحروف قوله وان جعلتها مقسما بها
اشارة الى ما قدمه من جعل الحروف المبسوطة مقسما بها لشرها وهذا الوجه وان كان مذكورا بطريق الجواز
وكويئسا لمنع كونها اسما السور لكان لا يبق باعتبار في الجواز وهو مذهب الاخفش ورده بقوله وجعلتها
مقسما بها وان كان غير مستمع لكنه يخرج الى اضمار ايشاء لا دليل عليها لا يضره لانه لا ينكر الجواز قوله يكون
لكل كلمة منها منصوبا على اللفظة الفصيحة ولذا قدمه قوله او مجزوا وهذا غير جائز عند بعضهم وضعف عنه
لحام والظاهر ان المراد بكل كلمة كل كلمة في افتتاح سورة مثلا الف كلمة ولا م كلمة اخرى وميم كلمة اخرى
فكل كلمة واحدة منها اول لفظ منصوب او مجزولان كل واحد منها كلمة على جبالها على تقدير ابقائها على معانيها
فيعرب كل واحد منها واما كون المراد تجميع المذكور بناء على ان معنى كل كلمة منها وقوع في افتتاح كل سورة
مثلا الم كلمة وحم كلمة وطسم كلمة فضعف جدا لاستلزامه عدم الفرق بين كونها اسما للسور
وغيرها وبين كونها باقية على معانيها واما القول بان يلزم منه تعدد القسم على قسم عليه واحد
وهو مستحسن عند البصريين فقدم الجواب عنه في الدرس السابق ويؤيد الوجه الاول ان الاعراب
يجري في كل جزء في نحو جادوا ثلثة ثلثة حيث اجري اعراب الحال على كل منهما مع ان الحال واحدة بتأويل

في انشكال ان نحو كهيصة اذا جعل اسما
وركب مع عامل بغير ان يكون له اعراب
وهو وان لم يكن لفظا فلا بد ان يكون
تقديرا ومحملا
فقد علم ولا ريب ان كان مراده ولا يعرب لفظا
فلا بد من ان يكون مراده لا يعرب اصلا
ففيه تقديرين الاول ان يكون مراده هو الاول
بشرط ان يكون مراده في الثاني الاعراب لفظا
والثاني ان يكون مراده في الثاني الاعراب لفظا
وقد ادعى البعض ان الثاني لفظا فالحل منه
اراد ان يعرب لفظا وانكسر المعنى

مفصلا بهذا التفصيل وهنا لا يحتاج الى مثل هذا التوجيه واما في الوجه الاول وهو ان تأويل المؤلف
من هذه الحروف فلا يعتبر الاعراب في كل جزء منها كونها ما كون بالمؤلف وهي كلمة واحدة اعرابا
واحد قوله ويكون كلمة قسمة بالفعل المقدرة كاقسم وجواب القسم ما بعد ان صلح لذلك نحو ليس
والقران الحكيم لك من المسلمين والا فيقدر ما يناسب المقام بمعونة قرينة النظام وقد حقق فيما
ما يتعلق بهذا المرام والقول بان الرفع بالابتداء جائزا ايضا على تقدير القسمة بان يقدر لم قسمي كما
ذكره في الحركة لا فعل ضعيف باصرح به الرضي وغيره من ان هذا التقدير مخصوص باذا كان
المبتدأ أصريحا القسمة ومتعينا بها وقدم مرارا ان المراد ببيان الاحتمال في الاعراب التوزيع والتفصيل
وانه مقيد بما اذا لم يمنع من مانع فلا اشكال بان جعل بعض الفوائج منصوبة نحو صاد والقران ذي الذكر
مع جرم عطف عليه يستلزم مخالفة المعطوف للمعطوف عليه او اجتماع قسمين على مقسم عليه واحد
وقدم الجواب عنه بوجه اخر فتذكر قوله وان جعلتها اجزاء كلمات له والمراد ببعض الكلمات الحروف المقفلة
عليها كما روي عن ابن عباس رضى الله عنه قال الالف الاداء له قوله او اصواتا له هذا اشار الى قوله لم
لا يجوز ان يكون الفوائج المذكورة مزينة لا عبرة من الزوائد بالاصوات لمشاركتها بالبناء عدم الدلالة
على المعنى قوله منزلة منزلة حروف التنبيه اشار الى انها مع كونها مزينة لا يخلو عن فائدة فكان ان حروف
التنبيه تدل على التنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف اخر كذلك تدل الفوائج المذكورة على ذلك
والتنبيه المذكور يراى به هذا وان كان حروف التنبيه تدل على معنى غير ذلك قوله لم يكن لها محل من الاعراب
اما على تقدير كونها زائدة فظاهر واما على تقدير كونها اجزاء فالتنبيه المذكور يراى عن ابن عباس رضى الله عنه
روايات ان يكون الف مثلها اشار الى ان الالف مجتاه حتى يلزم كونه منزلا منزلة في الاعراب والا
لزم ان يكون كلمة على جبالها لدلالة التوح على المعنى وكذا لا محل لها من الاعراب اذا ابقيت على معانيها
ولم يؤول بالمؤلف من هذه الحروف ولم يجعل مقسما بها وانما لم يتعرض له لامر من التنبيه عليه بقوله وحى
ما لم يلها العوام موقوف حاله عن الاعراب وايضا هو غير مرضي لان جعلتها اسما فالظاهر ان يكون
لها حفظ من الاعراب كسائر المشتبهات وكان لم يرض به فلم يتعرض لبيان حكمها لم يلتفت الى قول الله
الى العالية لذلك وفيه ما فيه وقيل ويندرج في قوله او اصواتا منزلة في الوجود الخمسة من احد عشر
وجها سبق ذكرها احد ما ذكره بقوله وليكون اول ما يقع الاسماع في ثنائها ما قال قطرب وثالثها
ما قال ابو العالية ورابعها ما ذكره بقوله وقيل الالف من اقصى الخلق وخامسها ما روي عن الخلفاء وغيرهم
فيحصر الاستيعاب بجميع الوجود المذكورة انتهى وهذا جيد فاما ان يكون لها معنى في الوجود الخمسة كلها مع
ان لها معنى في قول الى العالية فانه راجع في الزوائد التي عبر عنها بالاصوات في غاية الخفاء وكذا الكلام
في البواقي ان لم يكن لها معنى فالحكم بالاندراج والا فلا نعم يرد على النص ان بعض ما ذكره ليس بمريض
عنده منع ضعفه في نفسه فاللابق به اما الاستيعاب بجميع الوجود سميتها وسميتها او تركها ما هو
واه عنده بالكلية فذكر البعض منها وترك البعض الاخر لا يعرف له وجه ذكر بعضهم فائدة هنا نقلها

عن ابن القيم في دواعي الفوائد حاصل ان كل سورة بدت بما يليق به مثلا ص فانه ذكر في الخصائص
مع النبي عليه السلام والاختصاص عند ادور عليه السلام وقد ذكرنا مثل هذا وما فيه وما عليه فيما
قد برر قولنا كالحمل المستدأ وهي المستأنفة استينا فاحوي وقد يكون بيانها فلا يكون لها حظ من الاثر
والفردات المحدودة الى المسروقة على نمط التعدي مثل زيد وعمر وكرو ولا اعراب لها لكن انها اهل على معرفة
وسكونها سكون وقد اوحى مبنية قدم الكلام في قوله وحى ما لم يلها العوازل موقوفة على ما فرغ
عن بيان حالها بالنظر الى المعنى والى الاعراب حاول بيان الوقف عليها فقال ويوقف عليها وقف
التمام التام الوقف قطع الكلمة عما بعدها فان كان على كلام مفيد فحسن ثم ان كان لما بعد تعلقها
قبله فهو الكافة والافه والتمام وان لم يكن الكلام تاما عنده فقصيب ناقص ولذا قال المص اذا قدرت
بحيث لا يحتاج الى ما بعده بان اقيمت على معانيها وذكرنا على نمط السور او قدرت بالمؤلف من هذه
الحروف مبتدأ او خبر او جعلت اسما للسور والقران او اسما لله تعالى ورفعت على الخبرية وحدها
او نصبت باذكر واقرأ او جعلها مقسما بمحمد وفيه الاجوبة في الوقف عليها تام اذا المراد عدم
الاحتياج عدم تعلقها بما بعدها في كونها مفيدة او اذا لم يجعل وحدها خبرا بل جعلها ما بعدها ايضا خبرا
لذلك المبتدأ المحذوف او بدلا منها او جعلت مقسما بها واجوبتها جعلت ما بعدها في الوقف عليها
غير تام بل ناقص ولا شك ان الوقف التام كون الموقوف عليه غير محتاج الى ما بعده ايضا
مستقلا بنفسه فيمررت به باقلا اصلا والمص اخل بالشرط الثاني مدفوع بان المراد بعدم الاحتياج
عدم تعلقها بما بعدها اصلا حملا للفظ على الفرد الكامل بقرينة قوله اذا قدرت بحيث لا يحتاج لان
هذا التقدير والتاويل لا يحتاج فيه الى ما بعده مع ان ما بعده كلام مستقر بنفسه وجمل اللفظ على معناه
بمعونة القرينة لا بعد بعيدا لاسماء اذا كان ذلك المعنى فردا كاملا قوله وليس شئ منها ان عند
غير الكوفيين هذا هو الصحيح ولذا قدمه والتعبير بهذا اللفظ اشار الى من عداهم من البصريين وغيرهم
والقول بان مراده ان شيئا من الفوائج ليست اصلا عند البصريين مخالف لما اشار اليه المص في التقييم
قوله واما عندهم اي عند الكوفيين فانه في مواضعها وحى سبب سوراية مستقلة وقيل في آل
عمران ليست بآية والمص لم يلتفت اليه اذ الفرق يقرب الى التحكم والمص في آية خبر قوله قال والبوا
وهي الروطس ووص وق ون والمر ليست بايات هذا على وفق ما في الكشف وقيل المرادية كانه
الارشاد وقد نظر عن المبتدأ الفوائج في السور كلها ايات عند الكوفيين من غير تفرقة وهذا توقيف
اي لا يكون الوقف عليه الا بتوقيف الشارع اي جعل واقفا قوله لا مجال للقياس فيه بمنزلة التفسير
لما قبله اي لا يدركه بالعقول بل يدركه بالنقول فنشأ الاختلاف في اختلاف الروايتين اي روى
انه عليه السلام يقف على رؤس آلاي للاعلام فاخذ هذه الرواية الكوفيين وفي رواية اخرى انه عليه
يوصل ما بعده فاخذ هذه الرواية غيرهم واما حملنا عليه اذا ثبت عنه عليه السلام في تعيين رؤس
آلاي سوى الوقف والاعلام وهذا متفق عليه عند الكوفيين الخلف ليس الا ما ذكرناه قبله واما عدد الآيات

ففيه مذاهب خمسة مدني ومكي وكوفي وبصري وشامي فالمدني رواه شيبه المدني مولى ام سلمة رضي
ويزيد بن الققاع المدني والمكي رواه ابن كثير وغيره من اهل مكة عن ابي وابن عباس رضي الله تعالى عنهم
والكوفي عن حمز بن جبيب الزيات مسندا الى علي رضي والبصري عن المعلى بن عيسى عن عاصم والشامي
عن ابن دكوان وابن عامر ومن ثم اعترض الكوراني في كشف الاسرار بان التوقيف من رسول الله صلى الله
لم توجد في الآيات اذ لو كان كذلك لم يكن فيها اختلاف وليس كذلك لا اتفاق اهل الاداء على نظر هذه المذاهب
وقد تقرر ان الصانع في حواشي الكشف عن شيبه الجعري ما يقرب منه واجواب عنه في مسائل الفخران
موجب اختلافهم في هذا التوقيف كالتقراءة قال ابو عمر وهذه الاعداد وان كانت موقوفة على هؤلاء
الاثمة فان لها لا شك مادة تنصل بها وان لم تعلمها اذكر منهم لقي غير واحد من الصحابة وسمع منه اولى
الصحابة سمع منهم انهم لم يكونوا اهل رأي واختراع بل اهل تمسك وتباع وقال السخاوي لو كان ذلك ما جعلا
الى الرأي لعدم الكوفيين الراية كما عدوا الم ومثله كثير واما السور فقلنا ان عدد ما علم توقيفا من
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روى ابي ربيعة ما كنا نعلم ان السور الا اذا قل رسول الله صلى الله تعالى
اكتب بسم الله الرحمن الرحيم واما ترتيبها الذي في مصاحفنا وهو في المصحف العثماني المنقول من مصحف الصدوق
المنقول ما كتبه بين يدي النبي عليه الصلوة والسلام وعليه القراءة فهو توقيفي ايضا الا انه اورد عليه في صحيح
مسلم عن حذيفة رضي قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فافتتح البقرة فقلت يصلوا
في ركعة فمضى فقلت يركع بها ثم افتتح سورة النساء فقرأ ثم افتتح آل عمران فقرأ ثم قال انما انقضت
يدل على ان تركيب السور وقع باجتهاد من المسلمين حين كتبوا المصحف لا من النبي عليه السلام بل وقل
لامته بعده وهو قول مالك وجمهور العلماء وقال ابو بكر الباقلاني هو اصح القولين مع احتمالها فليس
بواجب في الكتابة والقراءة في الصلوة وغيرها ومن قال بان توقيفي يول ذلك على انه قبل التوقيف في
الموضوعة الاخيرة والاختلاف في ان ترتيب ايات في كل سورة على ما هو عليه الآن توقيفي كما فصل في شرح
طبيعة البشر قوله ذلك اشار الى لفظ ذلك او ذلك اشار الى ذلك المذكور في النظم ففيه لطافة شريفة
ولذا اختير كلمة ذلك او بواول صيغة الجذب باول به المص ما وقع في النظم قوله لم يكن لا باعتبار جميع
الوجه بل ان اول المؤلف سواء كان ذلك خبرا او كاسيما في الاشارة اليه او فسر بالسور او القران
التعبير باول او لا فسرنا انما اذكون المراد بالم المؤلف مجازا كاسيما في توجيهه وكون المراد به السور
او القران حقيقة عريفة لكونه اسما لا جديها على اختلاف فيه ولما احتمل لهما وتغير ما عبرا بالتفسير الذي هو
الكشف والاطهار فالمراد به معنى لغوي لا مصطلح الاصول وتقديم الاول لكونه راجحا عنده وابتداءه على
بالام كانه اشار الى انه مبتدأ خبره اما محذوف اي المتحدى به او ذلك وقدم منه والمعنى هذا المتحدى به مؤلف
من مقتضى ذلك انه راجح عنده بخلاف ما فهم من الكتاب كالبقران يطلق على الجميع وعلى القدر الشائع
بين الكل والخبر كما صرح به المص في اوائل السور المفتحة بها قال في اوائل سورة يوسف سمي البعض قرانا
لانه في الاصل اسم الجنس فالمراد بالكتاب بعضه واما كون المراد بالسور جميع القران فضعيف لان الم

يرجع عند الله ثم منى نوح

وغيره اسم للسورة التي بدت به لجميع السور نعم اذا كان القرآن والكتاب عبارة عن الشخص المعهود
 كما سبق تحقيقه فيكون الكتاب مجازا عن البعض لوجود العداوة وقيام القرينة قوله فانه لا تكلم بصيغة
 الجهر بل تحليل لا يتصفه كلامه السابق هذه الاشارة لكون المشار اليه بعيدا غاية الحسن والبهاء وانما
 كان بعيدا فانه لا تكلم به وتعني بصيغة المعلوم ان اريد بالتكلم الوحي من الله تعالى فلا يتصور الانقطاع
 بل هو متخيل وكلامه مخفي يدرك بسرعة وليس في ذاته مكملا من 7 وفي مقطعة تتوقف على موجبات متعاقبة
 وان اريد به قراءة جبريل على رسول الله عليه السلام كما هو الظاهر فلا يفيد لانه قبل القراءة كذلك قال جبريل
 المكشوف المزدوي اذا ذكر شيئا من قلبي فليسمع وان لم يسمع مني فليصبر فان العبد فان اللفظ اذا اراد تكلمه وسامع صار
 في حكم الغائب البعيد فيجس ان يشار اليه بما يشار اليه البعيد مجازا وجه القرب لكون المعنى المذكور
 حاضرا متعاقبا متعاقبا في الذهن فصار كالمحسوس القريب فيشار اليه بما يشار اليه القريب المحسوس
 المشاهد نحو هذا فلذلك تراهم يستعملون في مثل ذلك صيغة البعد والقرينة اخرى وعلى هذا ورد
 قوله تعالى كذلك يضرب الله الامثال مبشرا بذكره الى ضرب المثل الحاضر المتقدم ذكره وهو قوله تعالى
 واما الزبد فيذهب جفاء الاية وقوله ان هذا هو البلاء المبين مبشرا به الى الامر بترك الزبد المتقدم
 ذكره الحاضر حضور المحسوس وهذا كثير جدا لا سيما في كلام الله الاعلى فلو قيل هنا هذا الكتاب لكان
 في غاية من البلاغة ولهذا قال جمع من المفسرين وائمة العربيين معنى ذلك الكتاب هذا الكتاب
 ولعل مرادهم التنبيه على ما ذكرناه من استعمال اللفظين بالنظر الى الجهرتين والالفاظ النكتة
 المتحققة في استعمال ذلك وهي التعظيم فلا اشكال بان ذلك موضوع للاشارة الى البعيد والمشار
 هنا قريب فكيف يشار بذلك الى ما ليس بعيد وينكشف من هذا البيان وجوه استعمال
 اسم الاشارة الموضوع للاشارة الى المشاهد المحسوس وجه الانكشاف ان ما هو تمييز معقول
 نزل منزلة البصر بامر صحيح لذلك فشار اليه مجازا واستعان بذلك الامر الصحيح ان اقتضى بعدا
 فيشار اليه بصيغة البعد وان قبله فيستعمل صيغة القرب ولا اشتها ذلك لم يتعرض لبيان المعنى
 او لا نظرا منه من كلامه بالعناية لم يلتفت اليه وما قيل من انه باعتبار التقضي او باعتبار الوصول من
 المرسل الى المرسل اليه في حكم المتباعد وان كان صحيحا لا يبراه لكنه بخلاف من ترجحه على ايراد
 ما وضع للاشارة الى القريب قد فوج بان المص اكتفى بالسبب عن ذكر المسبب فان صيغة
 البعد اذا استعملت في غير ما وضع له يراى به التعظيم والتفخيم في باب والاكتفاء بذكر العلة شائع
 ذائع وقد اعترف المعترض بذلك حيث قال وما فيه من معنى البعد مع قرب العهد بالمشار اليه
 لا يذيان بجلوه شأنه وكونه في الغاية القاصية من الفضل والشرف اشر تنويه بذكر اسمه انتهى
 فعدم التعرض لذلك لا يقتضي عدم بل ربما يعدم من الغفلة لكون اللفظ وجيزا والمعنى
 جزيل او بهذا تبين ان ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ان ذلك هنا التعظيم الكتاب والاشارة
 الى بعد درجة في الهداية ما لا اختار صاحب الكشاف واختار المص من ان ذلك البعد

المشعر للتعظيم والتفخيم في او وصل من المرسل الى المرسل اليه صار في حكم المتباعد كما تقول لصاحبك
 قد اخطيتك شيئا احفظ بذكره في ذلك الوصل مني اليك ولا يخفى عليك ان القرآن نزل على محاوراة
 الغرب العرياء واستلوه تماثيل البلغاء والبلغ اذا الف كلاما ليلقيه على غيره قد لا يحفظ تركيب
 وصول اليه لتحقيق وصوله المستقبل فيمحو تلك الملاحظة بحسب ايراده صيغة البعد وقد لا يحفظ
 ذلك فيحسن ايراده صيغة القرب الا يري ان الاستفهام والترجيح والتمني في كلام الباري قد يؤول
 بمثل ما ذكرنا من جرح اليه بعض الافاضلة او ان السورة النبوية فلا اشكال بان ذلك في كلام الله تعالى
 غير ظاهر لعدم التأليف والترتيب فيه فامر من ان الوحي تمثل وليس في ذاته مركبا من حروف مقطعة
 تتوقف على موجبات متعاقبة اذ النزول كما عرفت على وفق محاورات العرب وبه يندفع الاشكال بان
 قبل الوصول الى المرسل كان كذلك وما كونه المراد المرسل اليه غير النبي عليه السلام بل من وصل اليه حال
 ايجاده بمنزلة السامع لكلامك كذلك الوحي فضعيف اذ سائر النكات كالتاكيد وترك وتعرف الاسم
 وتكثيره مثلا بالنسبة الى النبي عليه السلام او الى من يلقى اليه الكلام ثم الوصول على تقدير ايراده بالمر
 القرآن والمطالع من هذه الحروف ظاهر لان سورة البقرة نزل قبلها بوضع وثمانون سورة والقرآن
 بسور كذب بها المشركون ثم انزل الله تعالى سورة البقرة فصار ذلك الكتاب يعني بان تقدم البقرة من
 السور كذا نظر عن ابن كيسان فان قيل لم يكن القرآن واصلا حينئذ قلنا قد ينزل ما هو متحقق الوقوع
 بمنزلة الواقع او اطلق الوصول على جميع تغليبنا للواحد على غير الواصل والى هذين الوجهين
 اشار المص في قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك الاية ولا حاجة الي ان يقال ان القرآن يطلق
 على القدر المشترك بين الكل والجزء بل لا وجه لاداء الظاهر ان القرآن اسم المؤلف المخصوص تركيبا خاصا
 فهو كالعالم الشخشي والاطلاق على القدر المشترك ما يصطاح عليه ائمة الاصول وعلى تقدير ايراده به
 السورة نفسها فالوصول بناء على ان بعض ايات هذه السورة نزل قبل هذه وبعضها ان
 هذه السورة ايتان مكتبتان وهي قوله تعالى فاعفوا واصفوا وقوله تعالى ليس عليك هديهم الاية
 فالطلاق الوصول على مجموعها فامر من التغليب او التنزيل المذكور وقدم توجيه اخر ولا يخفى عليك
 ان القرآن نزل على محاوراة العرب في قوله وتذكير كاجواب سؤال بان ان كانت الم اسم للسورة
 فحقه التأنيث واجاب بان التذكير باعتبار الجبر وهو الكتاب وينكشف منه جواب اعتراض اخر
 وهو ان الاشارة الى الم مراد به السورة غير صحيح لكون المشار اليه مؤنثا جاب بالان لا ثم عدم
 الصحة اذ رعاية المطابقة للخبر اولى من رعاية المطابقة للمشار اليه فاما كان الخبر مدبرا فتذكر اسم
 الاشارة اولى وان كان المشار اليه مؤنثا وكذا الكلام اذا كان صفة ومراده بقوله فانه خبر اعم من
 كونه خبرا ولا اخبرنا انما يبين اليه في بيان وجوه الاغراب ولوقيل ان السورة مثل تاء النعت
 والصفة في عدم انفكاك التاء عنه فلا تحذف له في التأنيث لم يحدوه في قوله متى اريد بالمر السورة
 اشارة الى توهين وهم من قال ان الاشارة الى بعض القرآن من حيث هو هو ولا تأنيث فيه

وهو مولانا عبد الرحمن الامدي
 مستنصر

مستنصر
 مستنصر

وفي نسخة النسخ في نسخة وجبه وفي بعض
 في نسخة او صفته وقوله فانه احتمال
 بناء على ما وقع في بعض النسخ فلهذا
 عليه بالخط الأحمر مستنصر

من هذه الخشية انما التائيت فيه باعتبار كونه مسمى بالسورة واذلا اعتبارا لا تائيت فاشار
الى رده بان التعبير عن ذلك المنزل بالسورة مشتهر وستم بحيث كان حقه ان يعبر بها فيقال قرأت
سورة البقرة ولو قال قرأت بعض المنزل لم يفهم المرام والمعتضد لذهول عن اشارة المصنف
في هذا الريب الضعيف والظاهر ان قوله صفت اشارة الى وجه التذكير على تقدير ان يكون المشار
الم مراد به السورة فيكون التذكير لتذكير صفة وهذا وان كان مخالفا لما صرح به الكشاف لكن سوق
الكلام يقتضي ذلك اذ القاصي كثيرا ما يخالف صاحب الكشاف فالمراد بان مخالفا لما صرح الكشاف
ليس مستحسن فانه لما حصر الكشاف حيث قال وان جعلت الكتاب صفة فانما اشبه به الى الكتاب
صريح لان اسم الاشارة مشاربه الى الجنس الواقع صفة كما تقول همد ذلك الاشارة اشارة
الى ان الحصر غير مسلم بل يقع حيث ان يكون المشار اليه الم ويكون التذكير لتذكير صفة كما صرح
ان يكون اشارة الى الكتاب قوله الذي هو صفة الخبر اذا خبره صوت حذر المواطاة حين الابتداء
في الخارج وان تغاير هذا في الظاهر ان صفة الخبر يعرف منه حال الصفة بطريق الاولوية انتهى
ولا يخفى ضعفه اذ لقياس لا يجري في اللغة وما يجذ وحذوه الا ان يقال ان وصفه في العلم
اخبار يوجب ان الصفة مثل الخبر في حسن مراعاة المطابقة ولا يضر عدم ذكر النجاة ذلك صريحا
اذا اشارت اليه كافي في ذلك قوله الظاهر فيه تنبيه على انه يمكن ان يكون قول الذي هو صفة
للصفة لا سيما اذا كان هكذا في خبره او صفة الذي كان في بعض النسخ فيكون تذكير اسم الموصول
باعتبار تذكير الخبر ولا يخفى لطفه ومساسمه هنا كما لا يخفى ثم كون الكتاب صفة مع انه جامد مخرج
الخارج جواز في اسم الاشارة لعل وجهه ان ذلك يدل على ذات مبهمة والكتاب على ذات معينة وخصوصية
الذات المعينة بمنزلة معنى حاصلة في الذات المبهمة فلذا صرح ان يقع الكتاب صفة لذلك كما افاده العارف
في قول ابن الحاجب ومررت هذا الرجل فحفظ هذا فانه ينبغي في مواضع كثيرة شتى ويندفع الاشكال
بان النعته تابع يدل على معنى في متبوع فكيف يكون جامدا قوله او الى الكتاب عطف على قوله الى
الم اعادة الجار لطلوع العهد او لا لتباس قوله فيكون صفة لا احتمال لكون خبرا لكونه مشارا اليه
والشارا اليه لا يكون خبرا لاسم الاشارة والقول بان الاشارة يستدعي تقدم المشار اليه على الاشارة
والكتاب متأخر عنه مدفوع بان الازم تقدمه في الوجود ولو ذمها ولا يضره تأخره في الذكر لان اسم
الاشارة مبهم الذات كما عرفت ويرتفع ايهامه المحسة وبالصفت ولهذا التزم في نعته ان يكون معرفا
باللام او موصولا لانه بمعناه وقال ابن عصفور كلام واقعة بعد اسم الاشارة او اى في النداء
او اذ النجائية فهي العهد الحضورى انتهى ولا يخفى عليك ان هذا الكلية غير مسلمة كيف وقد ذهب
بعض الى ان اللام على تقدير الوصفية ايضا للجنس والتعيين مستفاد من اسم الاشارة فانه بمنزلة
لام العهد حيث ان يكون مراد ابن عصفور ان الامر كذلك في اكثر الاستعمال او كليا ما لم
يدع دواعي الحمل على خلافه في مقام الخطا بيات كرامة الحصر هنا فانه يقتضي الحمل على الجنس كما كان

كذلك في صورت كونه خبرا يتوافق الاجتهاد في اعادة الحصر والقول بان لا فائدة في الاخبار
عن السورة بصرف جنس الكتاب وان قصد الحصر كان اسم الاشارة لغوا دفعه بعضهم بان على تقدير
العهد ايضا بلغوا اسم الاشارة اذ التعيين والاشارة الى الموعود حصل من اللام انتهى وهذا الاشكال
يرد في كل موضع وقع الاسم المعروف بلام العهد صفة للاسم الاشارة فيقال في دفعه ان التعيين في اسم
الاشارة محسوس في اللام العهدى عقلي فلا لغو فلا يضر كون الاشارة المحسوسة فوق الاشارة العقلية
اذ الغرض يتعلق به ايضا وكذا ان تقول ان يا حبيب من لام العهد من التعيين يؤكد التعيين الحاصل
باسم الاشارة لكونه مميزا بكل تمييزه قوله والمراد به الكتاب الموعود اى المراد بالكتاب هنا سواء
كانت الاشارة اليه او الى الم الكتاب الموعود انزال على اللام العهد الخارجى قيل ظاهره انه على هذا المعنى
وصفية الكتاب هو الموعود وتعيين العهد الخارجى وهو مخالف لما في الكشاف فانه جعل وجهه مستقلا
فقال وقيل معناه ذلك الكتاب الذى وعد به وحل شراجه جوابا عن قوله ليس باشارة الى الم
الى الكتاب الذى وعد به على لسان موسى وعيسى عليهما السلام او بقول سنلقى عليك قولا ثقيلا لنفقه
نزود تذكرا انتهى ولا يخفى عليك ان مخالفة الكشاف لو سلمت ليست ببعيدة من المسلان عادة
اذ لم يكن ما ذكره الكشاف مرضيا عند عدل عنه وخالفه الا يرى انه عدل عن قول الكشاف وعدوا
الى الموعود انزال اذ الخطاب بقوله انما سنلقى عليك هو الرسول عليه السلام فلا يبعد صيغة الجمع وايضا
لم يجز يوجب بل الموعود للذلة على الشك وانما الى الانزال من شأنه لا محالة ولا ينفك عنه في جمع
الانزال كما ثبت في الموعود مباينة الموعود هو النبي عليه السلام والانزال موعود به قيل ثم ان كلام
المصنف مخالف للكشاف لانه جعل الوعد توجيها للبعد والمصنف جعل توجيها للتذكير ولم يجهد بالوصفية والمصنف
خصه ولا يخفى ان مسلك العلامة اظهر فلا وجه للعدول عنها انتهى وجواب ما لم يبين وجه اظهر به
حتى تكلم عليه على ان الظاهر من سوق كلام المصنف انه قوله او الى الكتاب اشارة الى احتمال اخر في شانه
لفظة ذلك جذبيان احتمال اشارتها الى الم وبيان وجه البعد وتذكير ذلك متى اريد به السورة
وليس غرضه هنا توجيها للبعد والتذكير اما الاول فقد يشدركا واما الثاني فلا يختص الاشارة
بالاشارة الى الكتاب مراد بالام السورة حتى تصدى لتوجيه التذكير بل في هذا الوجه يجري تفسيره
الم بالمعنى الذى يصح حمل الكتاب عليه قوله ونحوه بالجر عطف على قوله بقوله ونحو القول السابق
لقوله تعالى سنقرئك فقد تنسى لانه فان قيل هذا انما يستقيم اذا اريد بالام السورة بالقران
كله ولا المؤلف من هذه الحروف لدخول قوله تعالى انما سنلقى عليك الاية في الكتاب الموعود فلا يصح
الوعد به قلنا ان اذا اريد بالام القران فيراد بالقران بعضه اما مجازا كما هو المختار لما مر من ان
ان القران وكذا الكتاب موضوع للمؤلف المخصوص تركيبا خاصا وهاهنا هم الكثر والبعض على ما
هو مصطلح الاصوليين وكذا الكلام اذا اريد به المؤلف من جنس هذه الحروف او المراد بالقران كل
واطلاق الموعود عليه للتغليب وهذا هو الظاهر اذ الكتاب الموصوف بكونه لا يرب فيه هدى للتقنين

اسم فاعل من الافعال بمعنى المزيل والطريق يذكر ويؤثت ومنها جعل مذكرا فلذا جعل الضمير
الراجع اليه مذكرا في قوله وهو ضمير المخرج والاجتهاد افتعال من الجهد وهو بذل الوسع
والطاقة وهذا مستفاد من الامر باتيان سورة والامر بالتعاون بقوله وادعوا شهداءكم الآية الخ
في اللغة مشترك بين الكوكب وما يقابل الشجر من النبات الذي لا ساق له ولجوز الفان مفادينه
النار في كل حين والمراد هنا السورة القصيرة او مقدارها اذ لا تحدى باقل منها يقال نجم عليه الدين
اذا جعله نجوما اي مقادير معينة يقال نجت المال اذا وزعت كالك ففرضت ان تدفع اليه
عند طلوع كل نجم نصيبا ثم صار متعارفا في تقدير دفعه باي شئ قدرت ذلك لانظر من الراغب
في المجال الشبهة اصل المجال محل الحولان وهو الحركة في الجوانب وهو كناية عن نفي الشبهة
على المبلغ وجه قوله ولا مدخل للريبة بمنزلة عطف تفسير **قوله** معناه لا ريب فيه للمتقين في
الكلام على ظاهره وانه نفي جنس الريب لكن لا عن كل احد بل عن المتقين الذين شاركوا التقوى
واستعدوا لقبولها فلا اشكال بوجود المرتابين لكن التخصيص لا يناسب المقام المدح ^{الظاهر} اذا
ان قوله لا ريب فيه يشهد على كمال الكتاب وتلك الشهادة لا تتم الا بنفي الريب عن كل واحد ^{نصا}
على هذا يكون فيه صفة لاسم لا والمتقين خبر لا والغالب في الظرف الذي بعد لا التي لنفي الجنس
كونه خبرا وهذا الوجه ليس بقوي وايضا كونه صفة يومهم ان فيه ريبا لكن منتف عن المتقين
الا ان يقال انه صفة لجميع الريب والنفي والنجفي وهنه وايضا هذا المعنى لا يجري فيما لم يذكر
فيه المتقين كقوله تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ولو كان المعنى ذلك لحسن
نصب ريب بل وجب لمشابهة بالضاف وايضا ان النفي يتوجه الى القيد فيفسد المعنى
اذا يلزم وجود الريب حال عدم كونه هاديا كذا قالوا والجواب ان المفهوم ليس بمعية عندنا
وعند بعض العلماء ولعل من ذهب الى هذا المعنى من لا يقول به على ان حال عدم كونه كذا
هاديا محالا والمحال جازان يستلزم المحال ولهذا قيل ان هذا الحال لازمة فيفيد انشاء الريب
في جميع الازمنة او النفي متوجه الى المقيد بملاحظة الحال اولا ثم النفي ثانيا فالنفي هو الريب
فقط نظيره قوله تعالى وماريك بظلام للعبيد حيث لوحظ النفي اولا ثم المبالغة ثانيا فلا يلزم
ابرهام اثبات نفس الظلم له تعالى والقول في وجه تبرئته انه يأتى عنه وصل المتقين بالذين
اذ المعنى لا ريب في حقيقة المتقين المصدقين بحقيقة مدفع بانه مبني على فصل الذين والمراد
بالمؤمنين المشارفين للتقوى كما اشترنا اليه **قوله** وهدى حال اما بمعنى هاديا او بان على معناه
المبالغة وعلى الاول مجاز لغوي وعلى الثاني مجاز عقلي **قوله** والعامل في آية في الحال لانها تذكر
باعتبار لفظه وتؤثت باعتبار ما يليها بالصفة او الضمير راجع الى هدى الواقع حالا قوله والعامل
عطف على هدى حال وهما من مقول قيل والمراد بالظرف الجار والمجرور لكن المراد به عام الجار
الذي هو الحصول والاستقرار اذا الصفة حاصل او حصل وللتبني على ذلك قال الظرف الواقع

صفة للمنفى ولم يكتف بالظرف **قوله** والريب في الاصل الى اخر بيان معنى الريب عكس الكشاف
لان تحقيق مضمون الجملة اهم كونها مشبهة كما عرفت وجه تقديم الكشاف هو ان منشأ
الاشتباه كون الريب بمعنى الشك فاما لم يعلم معناه بالاستدراج الا شيكال حتى يشتغل بدفع
فلتقديم وجه وجهه لكن المص نظر الى كون الريب بمعنى الشك واضح معروف فلا يحتاج الى البيان
وبيان بعد تحقيق مضمونها لتوضيح اصله وسبب اطلاقه على الشك لانه بمعنى الشك فانه
مفروق عنه ولكل وجهه قوله في الاصل اي في اصل اللغة مصدر الفعل المتعدي وهو راب اشار
اليه بقوله رابني الشئ اذا حصل من التفعيل فيك الريبة بكسر الراء وايضا مصدر كنه لازم
اذ قلقت النفس واضطربها لازم فتحصيل الريبة ريب والريبة مطاوعة وقد يستعمل الريبة
متعديا كما سيجي في الحديث واصل قلقت النفس عدم السكون والقرار كتقلب المريض على فراشه
والاضطراب بمعناه لانه افتعال من الضرب كانه ضرب في اضطراب ويقابل الاطمينان ثم علم
الحركات الحسية والمعنوية والقلق الحاصل من الشك حركة معنوية **قوله** سمي به الشك لانه
اي استعمل فيه مجازا بالنسبة الى اصل اللغة والعلاقة ما اشار اليه بقوله لانه قلقت النفس لاي من
قبيل ذكر المسبب واردة السبب كذا لو كان فيه نوع ضعف اذ قلقت النفس كما يحصل بالاشك
يحصل ايضا بخبره كالخوف والحزن فمن ابن يعلم خصوصية الشك بذكر قلقت النفس في ظرفي جوا
وايضا الشك من افراد ما قام به الريب فانه بقلقت النفس ويحصل فيها الاضطراب لانه قبيل
ذكر المسبب واردة السبب والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين القلق المتعدي
واللازم فان الشك فرد من الشئ الذي يقلق النفس وسبب القلق اللازم فهو الريب
نقل من العام الى الخاص فيكون حقيقة اصطلاحا وان كان مجازا بالنظر الى اللغة من قبيل
ذكر العام واردة الخاص وقوله سمي يؤيد ما ذكرناه اذ التسمية شايح في وضع اللفظ
او الاسم العلمي وان استعمل في معنى الاستعمال مجازا وقال الراغب الشك وقوف النفس
بين شيتين متقابلين بحيث يتنحج احدهما على الاخر بامانة والمربة التردد في المتقابلين وطلب
الامانة مأخوذ من مري الفرع اذا مسحه للدر فكان يحصل مع الشك تردد في طلبه ^{مطلقا}
غلبة الظن والريب ان يتوهم في الشئ امر ما ثم يتكشف غمناهم فيه انتهى وهذا الفرق باعتبار
اصله والفرق في الاستعمال بينهما **قوله** وفي الحديث دع خطاب عام لمن يصلح ان يخاطب
ما يريك بفتح الياء من الريب او يضم الباء من الارابة فعلى هذا لا فرق بين الريب والارابة
وقد نقل عن ابن زيد انه قال يقال رابني من فلان امر اذا كنت مستيقنا منه بالريب واذا
اسأت به الظن ولم يستيقن منه بالريب قلت الربي من فلان امر هو فيه ارا به والارابة
يجري مجرى الارابة وعلى هذا الفرق يتعين في الحديث احدهما والظاهر الفتح والمعنى اترك ما يريك
اي ما يحصل فيه الريبة والقلق ذاهبا او مستغلا او قاصدا الى ما لا يريك الى ما لا يحصل فيه القلق

والاضطراب له فان الشك لا مطلقا بل يكون الشيء في نفسه مشكوكا فيه غير صحيح فرب
ربية اي من افراد ما يفاق النفس ويجعلها مضطربا فالامر بترك ما يربك وان كان
عاما لكن المراد به الشك في كون الخبر من الخوف والجزان والمصائب ونحوها ولذا قال فان
الشك ريبة والصدق اي كون الشيء صادقا في نفسه من جهة الحل والحسن طمانينة اي ما
تطهر به النفوس وحاصل المعنى ان ترك ما شككت في حسنه او حله ولم تنظر بدليل يكشف
عن احواله وخبر ما تيقنت حله وحسنه واعمل به ونظيره ما ورد في الحديث الصحيح اتقوا الشبهات
فان من حارم حول الحي يربك ان يقع فيه وقال عليه السلام لو اصبحت التفت نفسك لم
يا واصله ثلاثا البر ما طماننت اليه النفس واطمان اليه القلب والامر بما جاءك في النفس
وتردد في الصدر وان افنك الناس وافنوك كذا قيل وهذا لم يوجد فيه نص يكشف
عن احواله واذا وجد فلا بد ان يعمل به فلا اعتبار لعل النفس والظاهر ان الامر هنا للوجوب
والمراد بالنفس النفس القدسية الظاهرة المواظبة على الطاعة فالضمير المستتر في دع عام
خصص من البعض اذا النفوس المغلوطة المألوفة بالشهوات الشهوية لا يجاء بترددها وتقلقلها
وقال قدس سره اي اذا وجدت نفسك مضطربة في امر قدع واذا وجدت مطمئنة فيه
فاستمسك لان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كونه باطلا محلا لان يشك فيه وطمانينة
علامة كونه حقا وصدقا وقيل معناه دع ما تشك في الى ما تعلم فان العمل المشكوك يقتضي قلنا
وترددنا في ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضي سكونا وراحة والاول اقوى استقوا
وما ذكرناه من القيود معتبر في تقريره وتطبيقه بل فقط الحديث خفي فان قوله ان الشك
ربية علة لا قبله وحل عليه ريبة وهذا لم يظهر من تقرير قدس سره خصوصا كون الشك
من افراد الريبة تركه راسا فلو حال محلا للشك الذي هو سبب الاضطراب بسلم من الاشكال
وبالحل الحديث الشريف من حوامع الكلام وحوال انواع البلاغة والبراعة تحير في حل
ارباب الفطنة فيلو قد صحح الحافظ ابن حجر ما في الكتاب بعينه وقال انه رواه الطبري
انتهى ثم غرض المحض بنقل هذا الحديث الشريف للاشتداد على ان الريب في اصل معناه غاي
لشك اذا الريبة في الحديث بمعنى قلق النفس بقريته حله على الشك واللام يمكن في الجملة
فالحل يدل على مغايرته للشك ومقابلته بالطمانينة تقول على ان تلك المغايرة هو قلق
النفس لكن يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون من قبيل شعري شعري بالتأويل المناسب له
وان لم لا يجوز ان يكون ريبة مجازا في معنى الغلق في الحديث قوله ومنه اي من هذا القبيل
وهو استعمال السبب في السبب على ما قالوا وهو استعمال ما قام به العام في الخاص على ما قلنا
ريب الزمان اي مصائبه الاضافة اما بمعنى في او بمعنى اللام فيكون مجازا في الاستدلال بالريبة
والمصائب كالشك ما تعلق النفس وتزير الطمانينة وهذا دليل على ما ذكرناه من الريب بمعنى

قلق النفس متعديا عام للشك وغيره وما في الحديث عام خص منه وجه فصله بلفظ منه هو
ان الريب هنا ليس بمعنى الشك بل بمعنى المصيبة لكنها يشترك في كونها سببا لاضطراب
النفس ولذا ذكره هنا فقال ومنه ريب الزمان ومنه ايضا كونه منون في قوله تعالى ام يقولون
شاعر نربص به ريب المنون اي ما يعلق النفوس من حوادث الدهر كما قال المصالحا واث
تم الخير والشكر في حديث مسلم نواب الحق كمن خضعت بما يحدث من الشر والمصائب وهو المراد
هنا قوله يهديهم الى الحق اي هدى وان كان مصدرا لكنه بمعنى هاد مجازا والتعبير به للبالغة
فانه كما في الهداية كانه هداية وحمل الهادي على المستقبل للاستمرار في الهدى مع انه استعمل في النظم
هكذا قال تعالى ان هذا القرآن للذي هي اقوم الاية ولو قال المص يهديهم للذي هي اقوم او يهديهم
للحق بلام الجارة لكان اوفق في النظم ولم يقل يهدي لهم كما يقتضيه النظم للاشارة الى ان اللام
الجاراة للصلة وفيه التفسير في سورة الفاتحة قوله الى الحق اشارة الى ان المفعول الثاني
محذوف اختصارا لقيام القرينة قوله والهدى في الاصل مصدر للفعل المتعدي لكنه ليس هو
هنا لما عرفت ولذا قيد بقوله في الاصل قوله كالسري والتقي ونقل عن سيبويه انه قال مرة
ان الهدى مصدر واخرى ليس بمصدر لان فعلا لا يكون مصدرا ولو وقع الاختلاف في كونه
مصدرا ايد كونه مصدرا بحج نظامه مصدرا وانت خبير بان المنكر ذلك انكر كون السري
والتقي مصدرا ايضا فلا يتم الاستشهاد به ولو قال اسم مصدر كالسري لكان اسلم عن الناشئة
وهذا الوزن نادر في المصادر لا يوجد الا الهدى والتقي والسري والبكاء والقصر وذا الشاطبي
بالضم ومن الحكم مصدريتها جعلها اسم مصدرا قوله ومعناه اي معناه العرف في لانه كالهداية
في اللغة الارشاد قال ابن عطية الهداية في اللغة الارشاد لكنها تصرف فيها على وجوه يعبر
عنها المفسرون بغير لفظ الارشاد وكلها اذا توهم رجعت كذا في الحاشية الخسرية في سورة
الفاتحة قوله الدلالة اي الدلالة بلطف لأم من انها في اللغة الارشاد وهو عين اللطف
ومن هذا لاستعمل الافي الخير في توضيح سورة الفاتحة وجد الاتصال بالفعل ولا قوله وقيل
قال صاحب الكشاف الدلالة الموصلة الى البغية البغية بالباء الموحدة والغين المعجمة بمعنى
المطلوب ويجوز في باب الكسر والضم قال في المصباح عنده بغية بالكسر وهي الحاجة التي يتغيرها
وضمها لغة وقيل بالكسر الهبة والضم الحاجة انتهى نقله بعضهم والمراد الاتصال بالفعل ومن
قال مراده من شأنها الاتصال حصل الاتصال بالفعل ولا فلم يصيب وفي شرح العقائد
هذا التعريف نسب الى مشايخ اهل السنة والاول الى المعتزلة عكس ما في القاضي حيث قال
ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق
الصواب ثم قال والمعتزلة ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب
وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل المطلوب انتهى وهذا المشهور

هو الموافق لما في القاضى يحسن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة
 في اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي والعرفي فلا
 منافاة كذا قيل لقول الثاني قول المشايخ لا يقول صاحب الكشف فقط كما جرح اليه اكثر
 ارباب الجواشي ولما كان المعنى الثاني مختاراً عند المشايخ ومستعملاً في الحقيقة الشرعية
 لا وجدتم فيه فان ما هو اغلب استعمالات الشارع هو الاول لا يقال بالاعتبار في بيان معنى اللفظ المستعمل
 في كلام الشارع والحاصل ان الهداية عند اهل الحق مشتركة اشتركوا بمعنى ما بين المعنيين ثم
 صار غالباً استعمالها في المعنى الثاني اي الايصال بالفعل وهو مختار المشايخ قول لانه جعل
 مقابلاً للضلالة لانه داخل تحت مقول القول ودليل مختار للمحشوي ولا شك ان عدم الوصول
 معتبر في مفهوم الضلال فلم يعتبر الوصول في مفهوم الهداية لم يتقابل فيه نظر لانه
 انما يضر التقابل اذا اعتبر في مفهوم الهداية عدم شرط الوصول واما اعتبار عدم الوصول
 فلا لا يجوز ان يرد بها الوصول بقرينة المقابلة كما في قوله تعالى هدى او في ضلال مبين
 قال تقريب ليس بتمام واعتراض ايضاً بان المذكور في مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى
 الاعتقاد اما تجوز او اشتراكا وكلامنا في المتعدي ومقابلة الضلال كما في قوله تعالى فيضل
 من يشاء ويهدي من يشاء والاستدلال به لا يتم اذ ربما يفسر الضلال بالدلالة على ما
 لا يوصل الى المطلوب لا يجعل ضلالاً اي غير واصل واجيب بانه لا فرق بين اللازم والمتعدي
 الا بان اللازم تاتى والمتعدي تأخير فمعنى قوله لانه جعل الهدى اللازم المطاوع للهدى
 المتعدي مقابلاً للضلالة في العبارة استخدام ولن يكون المطاوع في خلاف اصله ولما كان
 الوصول معتبراً في المطاوع كان الايصال معتبراً في الاصل والالكان الانكار مستحقاً لما كسر
 هذا سفسطة ولما كان مبنى هذا الاستدلال على المطاوعة تركه المص دليل المطاوعة الذي
 الذي ذكره الكشف مع هذا الدليل حيث قال ولان اهتدى مطاوع هدى ولن يكون
 المطاوع في خلاف اصله تبينها على ان الادلة الثلاثة للكشاف عند التحقيق دليلان فلا يرد
 اشكال قدس سره بان التمسك بالمطاوعة وجه مستقر وذكر المقابلة مستدركة
 لان اعتبار الوصول في الاعتداء مستقيم عن الدليل انتهى لان هذا المورد انما يرد على
 صاحب الكشف دون المص ولا يخفى عليك ان المطاوع لا يخالف اصله اذا اريد به حقيقة فلا
 يصح ان يقال كسره فلم ينكسر علمته فلم يتعلم ان ان يرد الجواز ويقال كسره اي اردت كسره
 فلم ينكسر و اردت تعلم فلم يتعلم لكن كون الهدى بمعنى الاعتداء مطاوع هدى المتعدي
 يقتضى ان يهدى المتعدي بمعنى الايصال ولا ننكره واما كونه منحصراً في معنى الايصال
 فلا يقتضيه اذ قد عرفت ان المعبر في مفهوم الهداية عدم شرط الوصول لا اعتبار عدم الوصول
 فيجوز ان يرد بها الوصول بقرينة المقابلة لا كونه خاصاً به بل كونه فرداً منه ولذا نظر اكثر كثير

تحت وجه المطاوعة بل يقول ان كون الهدى
 ترك المص ويدل المطاوعة على كون هدى المتعدي
 بمعنى الاعتداء ويتوقف على كون هدى المتعدي
 بمعنى الايصال ولو ان ثبت كون هدى المتعدي
 ونوقف عليه لزم الدور ولعل المص تركه ذلك
 لكن يمكن الجواب فتأمل على وجه الصواب

ولو ادعى ان المقابلة للضلال يقتضى ان يكون مطاوعاً للهدى المتعدي المختص بالايصال
 لا بد من اليقظة اذ المقابلة لا تثبت تلك الدعوى **قول** ولا بد لا يقال متهدي أى لا يقال في
 مقام المدح هذا الشخص او فلان متهدي الامن اهتدى اذ لا مدح الا بالوصول اليه والحصر
 الذي في كلام المص بلا حجة المدح في يرد عليه ايضاً ان هذا يلزم منه ان الايصال معتبر
 في مفهومه وقت قيام القرينة كالمدرج وليس بمطلوب والمطلوب ان الايصال معتبر
 وشرط في مفهومه وليس يلزم اذ قد مر مراراً ان الهداية عندنا مطلق الدلالة سواء
 حصل الايصال او لا وحصول الايصال عند قيام قرينة لا يضرنا لانه من افراد الدلالة المطلقة
 ولو قيل ان مراده مطلق الجرح فهو كان في زمن المدح قلنا انه مع مخالفة كافي الكشف وهو
 صاحب الدليل المذكور ممنوع ودون اثباته شرطاً للقتاد والاستقراء التام التام مشكل
 والاستقراء الناقص غير مانع الا يرى ان قوله تعالى واما تود فهديناكم فاستجبوا العني الالية
 يفهم من انهم مهديون بالهداية بنصب الدلالة وارسال الرسل مع انهم ليسوا بمهدين كما
 يطلق في قوله تعالى فاستجبوا العني الالية على وجه ظاهر واعتراض على قوله انه لا مدح الا بالوصول
 بان الاستعداد كمال والتمسك من الوصول اليه فضيلة يستحق المدح عليه انتهى وهذا قريب
 جداً من التمكن من الوصول اليه كونه فضيلة اذ لم يضرنا اذ افسدوا تلك الخصلة وعلوا
 بخلافه صار ضاراً به فمما هو محذور وكون التمكن في نفسه فضيلة لا ينفيد ولذا لم يأت
 الكفار بانهم صم بكم عني الالية انظر كيف الحق بعدم قواهم واستعدادهم وقوله تعالى فلا
 سببا الى الحق والسرطان المستقيم فتأمل في ان تعالى سلب عنهم الاستطاعة والتمكن بالوصول
 الى الحق بانها كهم في البطيانية واصرارهم على التقليد فكيف يقال انه في نفسه فضيلة مع انه
 ملحق بعدم النص الصريح وهذا كثير في القرآن لكن اكثرهم ذهبوا اليه مع وضوح فساد فتدبر
 فان العقل من ذلك يتجوز في انه اختلفوا في ان الهداية هل هي حقيقة في الدلالة المطلقة
 مجازية غير او بالعكس وهي مشتركة بينهما اشتراكاً لفظياً او موضوعاً بقدر اشتراك
 الى كمال طائفة ويمكن التوفيق بينهما بمنزلة ما نقل عن بعض الافاضل ان مراد بعضهم بالنظر الى
 والبعض الاخر بالنظر الى الغرض او الى استعمال الشارع في رفع الاختلاف بينهما في الجواز
 وان لم يرفع الجواز فتأمل ببسليقة سليمة وكن على بصيرة والظاهر ان المص اختار الاشتراك
 المعنوي حيث قال الهداية الدلالة ولم يقيد بالمطلقة فيشمئ الدلالة المطلقة والدلالة المقيدة
 وقيل اختار المص الاول ولما كان الدلالة المطلقة شاملة لحصول الوصول فلا يخالف ما ذكره في سورة
 الفاتحة من انها تنبئ الى انواع لا يعرف الامور بوجي وكفى ما يختص بالانبياء والاولياء
 عليهم السلام وهي دالة موصلة بلا ريب **قوله** واختصاصه بالميتين الاولى وتخصيصه اذ
 لا اختصاص بهم قال تعالى هدى لنا سن بل التخصيص بالذكر والتكثير مسوقة له الا ان يقال

حتى ذهب اليه قاض الخيال
 في حاشية شرح العقائد
 مع طويعه في تحقيق
 المقاصد

المراد بالاختصاص التخصيص لكن التبعاد ومنه الاختصاص ويؤيد ما ذكرنا ما قيل المراد
بالاختصاص التعلق الخاص الذي يعبر عنه بالاختصاص لا الحصر حتى يرد ان اللام
لا يفيد الحصر وحاصله ان المراد بالاختصاص في الاثبات لافي الثبوت والمعنى وتخصيص
المراد في المفسر بالدلالة المطلقة بالمتقين في الذكر لوجهين **قوله** لانهم هم المهتدون
واكد بتأكيدات ايراده بالجملة الاسمية وايراد كلمة التحقيق وضمير الفصل والخبر المعروف
باللام للبالغة في بيان ثبوت الابدالهم دون من ختم الله على قلوبهم قوله والمتفقون
عطف تفسير له واشارة الى ان اللام في المتقين لا انتفاع وان كانت زائدة لتقوية العمل
وهذا يؤيد ما ذكرنا من ان مراده بالاختصاص الاختصاص في الاثبات لافي الثبوت اذ
اللام لا يفيد الحصر بل الانتفاع الذي هو تعلق خاص ولهذا عبر عنه بالاختصاص قوله بنصبه
مصدر اضعيف الى مفعوله اي بنصبه لا تعالى اليه دليلا على ذلك لهم بفتح صدورهم لدون
غيرهم من جعل على قلوبهم اكنة واما نصبه تعالى الكتاب دليلا على اطلاقه فعام كما سيجي وقيل
هو ضميتين دون فتح النون وسكون الصاد وهو كل ما جعل علامة منصوبة قبله قال في القاموس
كل ما جعل علامة كالنصب انتهى فهو بهذا المعنى ليس جمعا لا لاضافة ح بيانية والمتفقون
بعلامة هو الكتاب الكامل في العلامة والدلالة وفي بعض النسخ بنصبه على انه واحد النصوص
اي ينص من النصوص واية من اياته كما فسره به بعضهم كانه اشارة الى ان اية من اياته تكفي
في الهداية فاطنك مجموع في لا وجه للقول بانه تحريف ثم المراد بالمتقين المشار في التقوى كقولهم
مستعدين لها غير مطبوع القلوب سالمين عن افات المشاعر وعن العيوب واما من طبع الله
على قلوبهم فبعد عن التقوى لا صراهم على الكفر والاذى فتسميتهم المتقين مجازا ولي باعتبار ما
يؤول اليه والمعتبر في المجاز باعتبار يؤول اليه حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان لا الاحق
بزمان وقوع النسبة ولا يستنع حصوله في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع
بان الاسم في مثل قتل قتيلا وعصرت خمر المجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا
حقيقا وكذلك مثل قوله تعالى واتوا اليهم كافي التلويح وان كان فيه المتقى ليس
حصول التقوى عن الشر كذا ثبت له في زمان وقوع النسبة اي نسبة الهداية وان ثبتت له
في زمان التكلم مثل قوله لصاحبك الكتاب بهديك فهو في وقت الهداية ليس بمؤمن
متقى مع ان وقت التكلم موصوف بالتقوى بل في ازمته متطاولة قبله فانه اذا عبر عن شي
بافيه معنى الوصفية وعلقت به معنى مصدرها ففهم منه في عرف اللغة ان ذلك الشيء موصوف
بتلك الصفة حال تعلق ذلك المعنى به لا بسبب به فاذا قلت اعطيتك الف دينار غنيا
فهم منه ان ذلك الشخص موصوف بالغنى بالمعنى باموال اخر حال تعلق اعطائك اياه لا بسبب
اعطائك اياه فانخذت غناك على انه صفة ثابتة له وان لم يكن غنيا فاذا اردت ان غنى اعطائك

يكون مجازا باعتبار ما يؤول اليه ومعنى النظم الجليل ان الكتاب هاد للمتقين بهداية الكتاب
لا بهداية غيره فهو في قوة ان هذا الكتاب هاد للصالحين الصائرين الى التقوى فهو مجازا ولي
بطريق اخرى وبهذا التحقيق ظهر ان القليل في قوله قتيلا مجازا ولي وقول من قال فيما نحن
فيه غير محتاج الى التاويل وليس من المجاز اذا المتقى بهدي هذا الهدى حقيقة وهذا ما سيجي
اليه المص لا يعرف له وجه وهداية الكتاب نوع ثالث من الانواع الاربعة فلا يلاحظ هنا
كون الهداية على مراتب اربعة نعم للتقوى ثلاث مراتب يمكن ملاحظة هنا وكحصول احتمالا
كثيره يكون المتقى مجازا في بعضها دون بعضها وسيجي التوضيح في اخر الدرس قوله وان
كان دلالة اي دلالة على ما يوصل الى المطلوب وان لم يحصل الا بصال بالفعل عامة شاملة
لكل نظر اي لكل من شأنه النظر الصحيح وانما عبره النظر اذ الدلالة لا تحصل بدون النظر وانت خبير بان
كونه دليلا بالنظر الى ذاته ونفسه فلا حاجة الى اعتبار النظر قوله من مسلم اشارة الى ان المراد
بالتقوى المسلم وهو المرتبة الى الاولى من التقوى وكانها تختار المص والظاهر ان مسلم بالمشاركة
او كما في محتموم القلب ومؤلف المشاعر وبهذا الاعتبار قال تعالى هدى للناس فلا منافاة
قوله اولاء لا ينتفع بالتأمل التامل التفكير والتدبر يقال تاملت اذا تدبرته وفي المصباح
هو اعادة تلك النظر فيه مرة بعد اخرى حتى تعرفه انتهى كما قيل وهو من الاصل الى الرجاء الا من صقل
التخفيف بمعنى الجلاء من صقل السيف والمرأة وفيه استعارات مكينة وتخييلية تشبه العقل بالمرأة
وتجود في قبول الجلاء بعد التمدنس بالاولا وساخ في الذهب واثبات الصقل والجلاء قرينة منه
يكشف تشبيه الاخلاق الرديئة بالاولا وساخ قوله واستعمل في تدبر الايات عطف تفسير وبيا
للمراد بقول صقل العقل التدبر اذ ابرار الشيء والمراد هنا التفكير التام الصحيح في
معاني الايات وحمل الدلائل لاشتمالها على الايات الافاقية والانفسية فالمراد بالايات ايات
القران والمراد بالتدبر في الايات القرآنية الافاقية والانفسية لتذكير الايات اياها والمراد
بالنظر في المعجزات التامل في بلاغة القران وهي معجزات دالة على صدق مبلغه وبه يعرف النبوة
والجمع في الموضوعين لتعدد دلائلها على النبوة وعلى الاعجاز وهذا هو ما قيل من قوله لا ينتفع
بالتامل فيه اي في الكتاب واكثر المحشين حلوا على الادلة التي وضعها الله تعالى للاستدلال بها
على وجوده تعالى ووجدانيته وادعوانه لأجل حملها على ايات القران لفساد المعنى مع انه لا يلزم
قوله والنظر في المعجزات انتهى ولا يخفى انه ان اراد به ان حمل الايات على ايات القران مع قطع
النظر عن اشتمالها وتذكيرها بالايات الافاقية والانفسية فلا يضر وان اراد به ان الحمل المذكور
غير صحيح فمع عدم ملايمته ما ذكره لقول المص بالتأمل ليس مسلم لما ذكرنا وجه صحة الحمل على ايات
القران ثم الفرق بين الجوابين ان معنى الاول ان الهداية الدلالة مطلقا كما اختار المص وهي
عامة للكافرين فلهذا وجه التخصيص ان المتقين كونهم منتفعين به وهم مهتدين بهداية خصوصا

والاصل ان تخصيصه باعتبار تميزه
والمعنى ان نفسا فقام فاشكال

بالذكر كتحصيل الانذار بمن يحشبهام مع انه عام لكونه حاصل المعنى الثاني ان المراد بالهداية مطلق
الدلالة ايضا والمراد بالمتقين الموصوفون بالتقوى حقيقة بالمرتبة الاولى اذ الثاني مطلقا
لا يكون الا بعد الايمان به وما فيه اجالا وهذا ظاهر من تقرير حيث قال اوله لا يتحقق
بالشامل فيه بل قال لوجه الاول بالنسبة الى المشارقين للتقوى بالمرتبة الاولى والوجه الثاني
بالنسبة الى الموصوفين بالمرتبة الاولى منها والهداية في كلا الوجهين بمعنى الدلالة وحقيقة
فيها ومن فسر الهداية بالدلالة الموصلة فلا يتوجه عليه الاشكال لان اتصال الكتاب الى البغية
ليس بالالتقين ولا يخفى فافيه ثم ان الكتاب هاد في جميع المعتقدات بحسب الاعتداد وان لم
يكن هاد بالنظر الى ذاته كعرف الله تعالى وبعض صفاته ما يتوقف ثبوت الشريعة عليه وهاد
الى جميع الاحكام العلية عن اخرها قوله لانه اي الكتاب لكونه مشتملا على انواع المعارف
الالهية وسائر العلوم الاعتقادية والعلية التي هي الغذاء الروح كالعزاء الجسانية
وبهذا يظهر وجه حسن تشبيهه بالعزاء دون الدواء اذ الدواء ليس غذاء كلفه فلا مناسبة
بينهما الصالح لحفظ الصحة اي الصحة البدنية بحسب جري العادة بطريق السببية فان كما
كان قوامه بالغذاء كذلك قوام الارواح بالعلم المأخوذ من الكتاب لكن كون الغذاء اسبابا
لحفظ الصحة ليس مطلقا بل اذ لم يكن في البدن انحراف عن الاعتدال فان وجد ذلك الانحراف
يضره ذلك الغذاء كما اشار اليه بقوله انه لا يجلب وهذا محسوس معروف وكذلك الغذاء الروحي
لا يجلب فعلا لم يكن النفس صحيحة سالمة عن العلل والامراض النفسانية فاذا كانت النفس
مؤفة باوساخ الكفر معها عليها معرضا عن الانظار الصحيحة يزداد في ذلك الغذاء الكاظم التام داء
وخسرا تالفا لفساد المحرك كما ان الاطعمة النفسانية النافعة تضر البدن باختلال مزاجه فعلم من ذلك
التقرير ان قوله لان الغذاء لا تعليل لما تضمنه قوله اوله لا يتحقق وهو ان الانتفاع ما بهذا
الكتاب يتوقف على الاتصاف بالمرتبة الاولى من التقوى والا فلا ينتفع بل يضر نظيره في المشاهدة
الغذائية فوضع روح الله روح المعقول بالمحسوس منه دونه قوله وعلى هذا ورد قول تعالى
ونزل من القرآن ما هو شفاء ما هو في استصلاح نفوسهم كالدواء الشافي للمريض لكن لكل بل لم
استعداد لذلك وهو المؤمنون ومن لبيان ان كل القرآن كذلك وكونه للتبعية لا يلزم غرض
المص وهذا ظاهر في قوله ينتفع به من صقل العقل وقوله تعالى ولا يزيد الظالمين اي الكافرين
الا خسارا لتكذيبهم وكفرهم ثبت قوله لا ينتفع به من كافي طبعه شقاوة واصرار على التكذيب
فلا لاية الكريمة تدل على شقي ما ادعاه لكن في النظم الجليل غير الشفاء بالنسبة الى المسلمين والمص
غير الغذاء لما ذكرناه في وجه اختياره فلا يضر ذلك اثبات ما ادعاه اذ الغذاء من قبيل الشفاء
والدواء مع زيادة المنافع الكثيرة لمن له صحة قوله لا ينفك اي لعدم انفكاكه عن بيان
تعيين المراد والمعين اما العقل والسمع هذا مذهب الشافعي فانهم قالوا بان المشتبهات

على بعضهم فقال في العبد اوله وسبى
وقاس هذا العبد ان المراد بالمتقين الموصوفون
بالتقوى وفي الوجه الثاني وسبى هذا العبد
تفسير المتقين المشارقين على التقوى
اشترى وابتاع ضعف

وهذا التوجيه ظاهر ضعف ما في الاقرب من
الهداية الى المبشرين الى الطريق فلا يتحقق
الامر كان له عين اشترى او المبشرين الى
لا يكون مناسبة لهذه المشاهدة على ان
المراد في تحسين ان يشبه بما ذكره

فلا يحسن ان يقال ان القرآن بالنسبة
الى غير الاحياء كالدواء لانه لا يلزم
حسن الادب

يعلمها المراد المتقين في العلم ولا يلزم عندهم الوقف على قوله تعالى وما يعلم ما به الله فاذا وجد
البيان الحق بالكتاب فيكون هدى فيقول من قال اذ بين ذلك المراد منه لم يكن هدى في نفسه
وانما يكون كذلك لو افاد ابتداء ما يفيد الكتاب ضعيف جدا بل مخالف لما في الاصول وانما عند
الحنفية فلا يعلمها الا الله تعالى والوقف المذكور عندهم ولو في البنية لازم فتوجيه الهداية
انها تهدي الى ان الله تعالى اسرار يستبدها ولا يعرفها احد وهذا ما يجب الاعتقاده قاله
المتشابه تهدي الى ذلك وقدمه او الاسرار ما يتعلق به فارجع اليه واما القول بان هذا التوجيه
غير صواب لان ذلك لا يبين ان ليس من قبيل الهدى فبنا على الحرمان عن الهدى واجيب بان يكون
هدى يعني فيه انه هدى في بيان الشرائع وما يبدى في العقول ولا يلزم ان يكون هدى كونه هدى
عليك ان كونه كذلك وان سلم لك لا حاجة اليه هنا لتحقيق كونه هدى ما ذكرناه او اما المجل فلا خلاف في عدم
انفكاكه عن بيان تعيين المراد بل لو لم يتعرض له واكتفى بالمشابه لكان اسلم واظهر قوله اسم فاعلم
تجريد لقوله من وقاه اشارت الى ان وقاه واو فترض لبيان تلافيه مع انه غير متعارف قال في الصحاح
اتقى اصله اتقى فقلت الواو بالانكسار ما قبلها وابدلت منها التاء فادغت فدا كثر استعماله على
لفظ الافعال نحو هو ان التاء من نفس الكلمة فان كان هذا الوهم بقوله من وقاه فأتق ونسب
على انه فاده ليس ما دلوا وايضا اشارت الى ان اتقى مطاوع وقاه ويتعدى الى المفعولين قال تعالى
فوقاه الله سيئات ما مكروا الآية فيتعدى اتقى الى مفعول واحد قال تعالى فأتقوا النار التي وقوا
النار الآية وليس كونه المطاوع لازما شرط اذ معنى المطاوع قبول الاثر سواء كان متعديا او لا
فبين الا لازم والمطاوع عموم وخصوص من وجه اجتماعه نحو الانكسار فيتحقق الا لازم في نحو ذهاب
دونه المطاوع وبالعكس في نحو اتقى والمطاوع بحسب الواو في الحقيقة هو المفعول به الذي صار فعلا
لكنهم سمو فعله المسند اليه كالانكسار المسند الى الزجاج الذي هو المطاوع حقيقة مساو عا مجازا
قوله اسم لم يبق في نفسه مما يضره في الاخرة الاولى وصف لمن بقي نفسه مفعول اول له وقوله
عما يضره مفعول ثان له وتعديته بغير تفنينه معنى التبعية ولا يبعد ان يكون اشارت الى ان
تعديته بنفسه الى المفعول الثاني من قبيل الحذف والاتصال اذ اصل معناه الحفظ والصيانة
كما ثبت في كسب اللغة وما يتعدى الى المفعول الثاني بحرف الجر نحو من ومن وهذا هو التحقيق وما
ذكرناه ولا ينبغي على الظاهر قوله يتقى في بعض يتقى عا كما اختاره بعض المحشين كمن قوله نفسه
والمشهور باسقاط لفظ نفسه واشار بقوله في عرف الشيع الى ان من قبيل نقل العام الى الخاص كالحق
والزكاة قوله وله اي الاتقاء المدلول عليه بالمتقى ثلث مراتب بالاتفاق مشترك بينهما اشتراكا
شعريا ولما كان لها تفاوت في مراتب دون الانواع وايضا المرتبة الاولى متحققة في الاخيرين
بما ان الثانية توجد في المرتبة الثالثة فلا يناسب التعبير بالنعيم والقسم اذ الظاهر التبيين الكلي
وعليه قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى اي كلمة الشهادة والتوحيد التي بها يحصل الترتق من العبادات

المخلد او المراد باسم الله الرحمن الرحيم او الموقر بالعودة والمعنى الاول هو الملقى لغرض المص
والاضافة لما يكون سببا للتقوى الى الوقاية من الشاذا او كونها لاهل التقوى فعلى الاول
الاضافة لاهية حقيقية لكونها من اضافة السبب الى السبب وعلى الثاني الاضافة لادنى
ملازمة مجازية وجه ارادة المرتبة الاولى في هذه الآية هو ان الظاهر من كلمة الشهادة وما على
المعنيين من الاخيرين فلا يظهر كونها من المرتبة الاولى من التقوى ولا شك في تحقيق قوله
القيامة في هذه المرتبة الاولى التي هي الايمان اذا بضره الاخرة فرد الاكل هو العذاب المخلد فيراد به
هذا الفرد الكامل سواء كان تحقق ما بضره الاخرة سوى هذا الفرد الكامل ولا فلا اشكال بان المعنى للتقوى
مستبعد المعنى الشرعي ففقط الصيانة عما يضر في الاخرة ان لا يكون حول ما يفضي اليه اجلا لمخلد
او غير مخلد قوله التجنب عن كل ما يؤثم التجنب للترك والاحترار واصله الاخذ في جانب غير
الجانب الذي هو فيه فهو ملزوم للترك فإريد به مجازا ثم صار حقيقة عرفية يؤثم نفعيل من الاثم
وقيل من الاثم اي يوقع الاثم هذا من فعل كاسرقة مثلا او ترك كترك المصطفى والتركيب من
قيل ولا تلعب منهم اثما او كفورا اذا حصل المعنى ان لا يقع فيما يؤثم من فعل او ترك فيفيد الاستغناء
حتى الصغار عند قوم فعلا كانت او تركا عطف على قوله كل ما يؤثم اذا الصغار افراد ضعيفة من
متبوعها متمسكين بما روى عن النبي عليه السلام لا يبلغ العبدان يكون من المتقين حتى يدع
مالا بأس فيه حذرا مما به بأس وفيه كلامه اشار الى ان المختار ان اجتنابها ليس بمعبرة التقوى اذ
الانبياء عليهم السلام غير معصومين عنها سوى ما يدل على الخمسة كسر قلقة وتلطيف حجة عند
الجمهور مع انهم ائمة المتقين والحديث الشريف محمول على الزجر وبيان ان الاحترار عنها اولى
نظائره كثيرة في الاخبار والايات فلا يقال والحديث بكل على تقدير صحة على المرتبة الثالثة لان
الانبياء عليهم السلام في المرتبة الثالثة هذا على تقدير كون الكبار متعينة كما ورد من انها سبع
او تسع وغير ذلك واما على ما قيل من ان صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها وما تحته كما نقله
المص في سورة النساء في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية فلا بد ان يجتنب عن
الاثام كلها سوى حديث النفس فان كل الاثام على هذا التقدير كبيرة باعتبار النظر الى ما تحته وحدث
النفس صغيرة فقط لكن القول الاول هو المعتمد المعول وبعضهم ينقل عن اهل الحديث وكثير من اهل
السنة ان الصغار مكفرة باجتناب الكبائر كما هو رأي المعتزلة فان تم ذلك فالامر ظاهر بكونها بالانها
في الكتب الكلامية والثابت فيها ان ذلك مذهب المعتزلة وقول علمائنا ويجوز العقاب على الصغار
ولو مع اجتناب الكبائر يدل على خلاف ما نقله البعض قوله وهو المتعارف الى ان المتعارف في عرف
الشرع لا بصارفة عرفه الى غير الاعند قرينة على خلافه في قوله في هذه المعنى الاول والمعنى الثاني
كما سيحكي وهو المعنى الى المراد اسم مفعول من غنى عنى اصله معنوى فالعرف فصار معنوى كرمي بقوله
ولوان اهل القرى آمنوا واتقوا الآية اما عدم كون المرتبة الاولى مرادة بفقرينة عطف اتقوا

على امنوا وجعله عطف تفسير خلاف الظاهر وقوله تعالى لفتحنا عليهم الآية يشعر عدم كون المرتبة
الاولى مرادة واما عدم ارادة المرتبة الثالثة فغير ظاهر قول والثالثة ان يتنزه عما يشغل
من الاشغال بمعنى يلهمه سره اي قلبه اصل السر الحديث المكتوم فإريد به هنا مجازا ولا بعد
في اطلاق السر على القلب حقيقة عن الحق الى الحق تعالى فان الحق من الاسامي السامية وقيل
اليه اي الى الحق التبتل هو الانقطاع الى تعالى بالعبادة واخلص النسبة وبلا حطة جلال وجهه
ومعرفة مبداه ومعاده وهذا يؤيد كون المراد بالحق هو الله تعالى اذا حاصل الانقطاع العبد
الى الحق المقابل للباطل بشرائعه اي بكليته جمع شر شره بمجتمعين مكسورين ومهلين اوليها
ساكنة وثانيها مفتوحة وهي القطعة من الشيء فشر شره قطعة فبتل الى الحق انقطاعه
بجميع قطعه التي هي المضافه وحواسه حتى فؤاده قال صاحب القاموس في شرح الربيعة
الشرارة الاشغال الواحدة شر شره اي نفسه حره وجبة وشر شره الذنب
ربا ذبه ولا يخفى ان هذا مخالف لما ذكرناه اولا والناسب للمقام هو الاول والثاني يحتاج الى التكلف
في تطبيقه على المراد هنا قول وهو التقوى الحقيقية اي اللائق بان يسمى التقوى لتحقيق المرتبتين
الاوليين فيها مع زيادة قيود اخرى فهو ليس بمقابل المجاز فلا اشكال بان المرتبتين الاوليين
ايضا حقيقتين فوجه تخصيصها بالمطلوب بقوله تعالى واتقوا الله حق تقاته الآية وانما
قال المطلوب بقوله تعالى ولم يقل الواجب اذ الظاهر ان الامر للندب لانه لو كان للوجوب لزم
ان يكون ممن هو موصوف بالمرتبة الثانية من التقوى انما عاصيا وليس كذلك فهو مجرد التبرع
على قطع المراتب وتكميل النفس بكل المعارف وتخصيص هذه الآية بقوله حق تقواه وما يجب
فيها وهو استقراء الواسع في القيام بالواجب والاجتناب عن المحرم كقوله تعالى فاتقوا الله
ما استطعتم الآية يؤهم ان الامر للوجوب وانها ليست بمنسوخة بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
فيها حينئذ المرتبة الثانية من التقوى اذا استطاعة في التقوى لكل احد في المرتبة الثانية يؤيد
ما قبله اجلة المفسرين لما نزلت هذه الآية شق ذلك عليهم فقالوا يا رسول الله ومن يقدر على
هذا فنزله الله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم فنسخت هذه الآية قال مقاتل ليس في آل عمران من
المنسوخ الا هذه الآية كذا في معالم التنزيل والمص لم يرض بالنسخ بل نبه على ان مآل الايتين
واحد فيبين كلامه هنا وكلامه في تلك الآية نوع شافرا لان يقال اشار الى ما قاله بعض المفسرين
هنا واما في سورة آل عمران فنبه على ما هو المختار عنده قوله وقد فسره قوله تعالى عدى المتقين
على الواجهة الثلاثة واعلم ان الهداية على معنيين الدلالة المطلقة والدلالة الموصلة كما ذكرها المص
والتقوى على ثلاث مراتب توقي الشرك وتجنب الكبائر من المعاصي واجتناب ما عاق عن الحق
فلا احتمالات ستة في بعضها الهداية حقيقة وفي بعضها مجاز وكذا الاتقاء حقيقة وفي بعضها
ومجاز وفي بعضها فان اريد بالهداية الدلالة فالمتقين مجاز اولى باي معنى كان او الهداية مجاز

ان اصل قوله ان امره موجب وان امره المنة الشائنة
فمن الآية يكون منسوخة بتلك الآية وان قيل
ان الامر للندب والايكوة غلبا لان قوله منسوخة
وان كان المراد المرتبة الثالثة وان قيل الامر للوجوب
وامر التقوى المرتبة الثانية فان قيل الامر للوجوب
بالنظر الى عموم فلا يكون منسوخة ايضا

في المشهورة الى القداوة المشهورة والمراد بها المتواترة وهي قول الفتح قوله تضمنت من معني
من اي وجه البناء تضمنت معني الحرف وهذا قول راجح مختار تحقيق النجاة وقيل لتركيب الاسم
تركيب خمسة عشر هذا وجه بناء على الفتح ما اشار اليه بقوله منصوب المحل اشار بقوله الثاني
للجنس الى ان نص في الاستغراق الا عند ظهور القرينة ان في الجنس يستلزم في جميع الافراد
فيكون لعموم النفي لا نفي العموم واشار ايضا الى ان اسم الجنس موضوع للماهية كعلم الجنس
وهذا قول البعض واختار المص لا وثقت دليل ومن جعل اسم الجنس موضوعا للماهية فلا
ينكر كونه للاستغراق في النفي اذ نفي فردا لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد قوله لانها تقيضها
في بعض النسخ تقيضها بتاء التانيث وتقيضها في بعضها اي لان التاكيد النفي وان التاكيد
الاثبات او تلك موضوعات للنفي وهذه الاثباتات فهو من قبيل حمل التقيض على التقيض في العلم
من وجه واطلاق التقيض عليها اما لان المفرد يطلق التقيض عليه بمعنى المتناهي او بلا حصة
مدخولها برشد كقولهم ان التاكيد النفي وان التاكيد الاثبات لكن كون التاكيد النفي يعني
ان يتحقق في الكلام نفي سواء كان التاكيد اثباتا في الجملة التي دخلت هي عليها فالقول على القول
بانه موضوعات للنفي قوله ولازمة للاسماء فهو باعتبار هذا من حمل النظر على النظر في قوله في قواة
الى السعته بشرين معجزة مفتوحة وعين مهلكة ساكنة وتاء مثلثة بعدها الف معدودة اسم
سليم ابن الاسود الحارثي التابعي كذا نقل عن بعض خواشي الكشاف وقيل سليمان مرفوع بل لا
اي معرب مرفوع منون وفي هذه القراءة الشاذة الاستغراق بطريق الجواز لا الايجاب كما شبه
عليه صاحب الكشاف فائدة الاستغراق بمعونة المدح والمقام قوله وفيه اي لفظ فيه خبر
اي خبر لا والتذكير باعتبار تميز اللفظ والضمير راجع الى ريب قوله ولم يقدم تأخير الخبر
وعدم تقديمه على اصله فلا يرام لكتة فوجهه كانه نظر الى ان الظرف هنا اسم لان المقصود
نفي الريب فيه لا مطلق نفي الريب فيليب بالتقديم اشارة بقوله كما قدم في قوله لا فيها غول فان
تقديم الظرف فيه كونه اهم فلم لم يقدم هناك مع تساويها في الاهمية في جواب ما
لم يقصد تخصيص اي لو قدم لا فاد ذلك تخصيص وهو ليس مقصودا لانه يوم نفي الريب عنه
واثبات الريب لسائر كتب الله تعالى ولا يخفى فساد كونه يرد عليه ان التقديم يجوز ان يكون
لا فائدة مجرد الاهمية لا لخصم التقديم ليس افادة القصر كليا كالمبين في محله وقرينة عدم القصر
ما ذكر من اثبات الريب لسائر كتب الله تعالى وما لا يفيد التقديم تخصيص قول تعالى فالتيم
فلا تقهر واما السائر فلا تنزه وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولذا نظائر كثيرة
الا ان يقال ان التخصيص لما كان لازما للتقديم غالبا فتقديم الظرف هنا يؤيد التخصيص ولم يقدم
ليكون سائلا عن سوا الابهام كما صرح به في اخر القول حيث قال وفي الثالثة تأخير الظرف عذر
عن ايهام الباطل ووجه المفتاح انه لو قدم لدل على ان ريبا في سائر كتب الله تعالى وهو باطل وخلاف

في انه توجيه اخر ولو قيل انه مراد المص انه لم يقصد تخصيصه في تخصيصه بغيره ان الريب
ثبت في سائر كتب الله تعالى وهو باطل لا تحذف التوجيهات ومعني لا فيها غول ان عدم الغول مقصور
على الاتصاف بقية خور الدنيا او على المحصول فيها لا يتجاوز الى الاتصاف بقية خور الدنيا او
فيها وان اختلفت في جانب المستند المعنى ان القول مقصور على عدم الحصول او الكينونة في
خوار الجنة لا يتجاوز الى عدم الحصول في خور الدنيا فهو من قصر الموصوف على الصفة دون
العكس كما توهمه البعض كذا في شرح التلخيص والقول بانه ان نظر الى حاصل المعنى كان قصر صفة
الاغتيال على خور الدنيا لا يجاب به مخالفة القاعدة والغول الصداق والقول بانه لا محذور
فيما ذكره لا فيها من التحريف محل ريب فلا محذور فيه غريب جدا اذا مراد بالكتب المتكلمة على
للمرسل عليهم السلام والريب ان ثبت ثبت بالنسبة اليها واما بعد التحريف فهل يطلق عليها
كتب اسم لا في كلام تلويل قدم توضيح في سورة الفاتحة ثم الظاهر ان كلام المص على قراءة
اي السعته و على القراءة المشهورة لا على الاول فقط كما اورد عقيب بيانه حتى ذهب بعضهم
وقال ذكر هذا الكلام الزمخشري في القراءة المشهورة والمص عدل عنه واورد عقيب قوله
الرفع وجه العدد وهو ان لا ريب فيه على القراءة المشهورة ما لا يصح فيه تقديم الظرف اذ لا يجوز
لا فيه ريب بذوق المرفع والتكرير ولا غدير هذا المعنى حتى يصح تكرير ما او يقدر واجب بان
ذلك انما هو اذا كان التأخير على نية التقديم ومنها التأخير لا على نية التقديم وهذا الكلام لم ينقل
من ثقافة النجاة ولذا عدل عنه وقال على ان وجوب التكرير ما خالف فيه ابو العباس على ما في
الرضي وهذا قول مرجوح والجواب ان كلام الشيخين في عدم تقديم الظرف ولو قدم لذكره غير
واذ غاء ان ليس له غير لفظ مخيف مثل ان يقال لا فيه ريب ولا انكار مثل ما ذكره في نفي الريب
ومثل ان يقال لا فيه ريب ولا متقارب منه في البلاغة وغير ذلك قوله او صفته مخطف على خبر
اي وفيه حصة ريب وفيه تفكيك والضمير لكن لا محذور فيه اذ اظهر المراد والمتقين خبره اي لا وفيه
نسخ اضطراب كما بيناه سابقا وان لم يرد الاشكال بان المترابطين كثير ونكف نفي عن الريب
ولذا اخره تنبيه على ضعف قوله نسب على الحال اي من الضمير المجرور في قوله واعلم في الظرف
وقدم تفصيل القول بانه ذو الحال ذلك او الكتاب والعامل على كلا التقديمين اسم الاثبات
مخالف لاهم من المص وان كان صحيحا في نفسه قوله على ان معنى ان الكتاب الكتاب وانما استج
الى ذلك دفع التوهم حصر الجنس حتى يلزم ان لا يكون سائر الكتب الاهمية كتابا بل المقصود حصر
الكلام اذ القرآن كونه معجزا لا شتمه البلاغة والفصاحة في غاية الكمال والكتب الاهمية ما سوا
القرآن لا ثمة في هذا الكلام ولا يلزم منه مقتضاها اذ الكمال من قبيل الكلي المشكك فهو اتم في ما هو
في غيره والحاصل ان القرآن اكمل ما سواه كما هو محصور بالنسبة اليه والمراد بالكتاب الكتاب كله
لانه بناء على كون المراد اسم القرآن او ما لا بالمؤلف من هذه الحروف فانه اذا كان اسما للسورة فلا يستقيم

هذا التوجيه اذ حصر الكمال فيها يستلزم انتفاء ذلك الكمال من سائر الصور لانها المقابلة لها
لا الكتب المتقدمة كما كان المقابل للقرآن سائر الكتب الالهية دون كتب العباد ولا يتجاسر على
ذلك احد والتوجيه الذي نقل عنه قدس سره تكلف والى ذلك اشار المصنف بقوله الذي يستلزم
ان يسمى كتابا فان المتبادر من التسمية كونه حقيقة واطلاق الكتاب مجاز على الوجه الرابع
وهذا البيان مختص بكون الكتاب خبرا لذلك عقيب قوله والكتاب خبره وكذا ان كان الكتاب ذلك
صفة ذلك ان حمل الام على الجنس دون الحمل على الهندية كما ذهب اليه بعض المحققين وان حمل الام
على الهندية بمعنى المقام في كونه خبرا لم يكن صفة لكان سالما عن الاشكال **قوله** والجملة التي جئت
ذلك الكتاب او جملة ذلك الكتاب لا ريب فيه خبر لم سواء اريد به القرآن او المؤلف الكامل
في تأليفه ولا يرد به السورة كما عرفت الاشكال وخلق الجملة عن الضمير العائد الى مبتدأ لا تخادها
مع وهذا الاحتمال فيما اذا كان الم مبتدأ واما اذا كان خبرا مبتدأ محذوف فلا يحكي هذا الاحتمال
ولم يتعرض له لان حمل الكلام على ما يصح الاجتهاد المذكور في هذا الظاهر الواجب اعتبار قوله
والاولى اي الاولى ما سبق ولا نسب منه بالاعتبار اذ اربع جمل على ما سبق فهو اما جملة واحدة
او في حكمها متناسقة اي متناسبة مرتبط بعضها ببعض من جهة التقدير كما اشار اليه بقوله
تقربا لاحقة بالسابقة اصل النسق النظم يقال نسق الدرزاذا نظم بقوله تقربا لاحقة
بالسابقة بيان لجهة التناسق من جهة كون الجملة الثانية مقررة للاولى ومؤكدة لها في المعنى
واما كون الاولى مستتقة للثانية فوجه اخر لا يلاحظ هنا فغني قوله ولذلك اي ولا اجل كون اللاحقة
مقررة للسابقة ترك العطف لوجود كمال الاتصال المانع من العطف كما بين في شرح المعاني واما
عند النفاة فيصح العطف نحو قوله تعالى كلا سوف تعذبون ثم كلا سوف تعذبون فقول الشيخين
في بعض المواضع انه عطف على ذلك مع انه تأكيد محمول على اصطلاح النفاة او تلك العلة على محجة
لا موجهة فيصح العطف عند حمل المعاني ايضا في مثل ذلك وانما كان هذا اولى لانه ادخل في البلاغة
لاشتماله على ما هو مدار البلاغة ومنهجا من رعاية جانب المعنى وجزالة واعتبار الدلالات العقلية
والارتباطات المعنوية وفيما علاه من الوجوه المذكورة روعي جانب اللفظ وانتظامها على وجه
الصحة مع سداد المعنى كما في الكشف ويرى عليه ان الوجوه المذكورة ان تحقق فيها البلاغة من
طريقها الاعلى او ما يقرب منه بحيث يصل الى حد الإعجاز فلا فرق بين الوجهين والا فالوجوه المذكورة
محذورة في نظر البلاغة والقرآن مجز من جهة اللفظ والمعنى فربما جازب المعنى ليس اولى من رعاية
اللفظ على وجه الصحة مع سداد المعنى **قوله** فام جملة منقطعة عما بعد بحسب اللفظ والاعراب
وتوحيها جملة بتقدير المبتدأ او الخبر سواء قدر بالمؤلف من جنس هذه الحروف او جعلها سائر
او السور لان المصنف كلامه في بيان احتمال الاعراب في الآية بالوجوه الثلاثة كما صرح به اولا
فالوجوه الاخر لا يلاحظ هنا لكن كلامه دلل على انه المتخذي به هو المؤلف لما يؤيدهم كونه مختصا بجملة

كون الم اسماء المبسوطة المقدرة والمأولة بالمؤلف من جنس الحروف كما هو المختار عنده وكتب
عن الاشارة الى الوجهين والقول بان القرآن او السورة بمنزلة المؤلف من جنس ما يكون
بعيد فالاولى ان يقال انه اكتفى به كونه مختارا عنده واحال على المقابلة على ذلك واكتفى
بهذا وعدم تعرضه لعكسه تنبيها على رجحانه على عكسه اذ كون الكتاب المتخذي به امر معلوم
يليق ان يكون محكوما عليه واما انصافه بان المؤلف من جنس الحروف وان كان معلوما ايضا لكنهم لما قالوا
انه سحر او شعر كانهم لم يعلموا انه مؤلف من جنس ما يكون فكان لا يبقا بان يكون محكوما به فقول
عن عكسه مع انه مختار صاحب الاشاف اذا لا اعتبار المذكور وهو تنزيل عليهم بمنزلة الجمل غير جار
هنا لاصرارهم على المعاوضة والمعاينة والتخذي ومن هذا يكشف جسد ما ذكرناه من انه جعل
الم مبتدأ تارة وخبر اخرى لا يليق هنا اذ الضابط الذي ذكره في تنزيل المنطلق والمنطلق زيد
اعتبار هنا تكلف **قوله** مقررة بجهة التخذي تحصيل ما اجله او لانه الكتاب متعلق بقوله مقررة
المنعوت بغاية الكمال اذ قد عرفت ان الحصر المستفاد من تعريف المسند حصر الكمال على وجه المباعدة
كما هو توضيحه وانصافه بغاية الكمال من جهة لفظه ومعناه فهو محجز من جهة ما وبالجنان خلا الى
الطريق الاقوم بخلاف غيره من الكتب الساموية وهذا معنى قول شارح التلخيص معنى ذلك الكتاب
انه الكامل في الهداية لان الكتب الساموية انا متفاوت بحسبها لا غير اى لا غير الهداية من نحو
الاجاز اذ لا اعجاز لكتب الساموية حتى يكون القرآن اكمل منها فيه بل سلافة والجملة نظمه بهذا
الى انه من عند الله تعالى دون سائر الكتب فهذه الجملة بمنزلة التأكيد اللفظي كما نقرر عن الشيخ
عبد القاهر **قوله** ثم سجد اى حكم حكما قطعا او قرره واشتبى يقال سجد عليه بكذا اذا شتره
كافة كتب به عليه سجلا كذا نقرر عن شرح مقامات الزمخشري والمصنف جعل استعارة للاشياء
وهذا في بعض النسخ ليس بموجود **قوله** تشهد على كماله اي تبين عليه فالشهادة مستعارة
قوله اذ لا كمال اعلى ما تحق واليقين لى كماله انقص انقص ما للباطل والشبهة ولهذا
لا قيل بعض العلماء فيم لذلك قال في حجة تنجيز انصافا وشرهه متضاد انصافا
كذلك الكشف **قوله** لا يجوز الشك حول وفيه استعارة مكنية حيث شبه اليقين بما عذب
والشبهة بطائر يربذ الشرب منه ولا يصل اليه واشبات الحومان تجميل والاولى انه استعارة
تمثيلية اذ لا يصار الى غير ما امكن تشبه الهيئته المأخوذة من الشك وعدم اعتباره جزما
باليقين وعدم قرينه من الحق فضلا عن وصوله بالهيئته المأخوذة من الماء وطلب الطائر
شرب بدورانه اطراف ولم يقدر الوصول اليه فذكر اللفظ المركب الموضوع للهيئته المشبهة
واريد الهيئته المشبهة وبهذا ظهر ضعف كونه كناية ولما كان الجمل الرابع كل منها مؤكدا قبلها
كما فصل المصنف اختيار المسلك الزمخشري ظهرا نزل العطف لازم اذ عطف التوكيد على المؤكد
ممتنع في نظر البلغ ولم يذهب الى ما ذكر صاحب وسائر ارباب المعاني من انه لا ريب بالنسبة

الى ذلك الكتاب بمنزلة التاكيد المعنوي وهدى للمتقين بمنزلة التاكيد اللفظي كما فصل وجهه
شروجه وحواشيه لانه يرد عليه ان الانسب عطف هدى للمتقين على لا يريب فيه لا شترها في
انها تاكيد لذلك الكتاب ولا امتناع في عطف احد التاكيدتين على الاخرى وانما الممتنع عطف التاكيد
على المؤكد كما اختار الشيخان وان امكن الجواب عنه بان يقال انه لما كان لا يريب فيه مؤكدا للجملة
الاولى اتحد بها فالجملة السابقة التي يتوهم عطف عليها هي ذلك الكتاب معبر عنه ما هو
من تحتها قبل اذا تعدد التاكيد سواء كان من نوع او لا لا يصح عطف اذ لم يسمع ولم يقرب احد
من النسخة ثم انه قبل عليه انه يقتضي ان يكون من اسباب الفصل كونه الثانية مؤكدة لما ذكره بالجملة
الاولى ولو قيل انه لم يعطف على لا يريب فيه لئلا يتوهم عطفه على ذلك الكتاب جاز وهو حسن
ما ذكره السيد واقرب ولا يلزمه اختراع سبب اخر للفصل انتهى ولا يخفى ان مثل هذا البحث
قليل الجدوى وما اختار الشيخان بالاعتبار اخرى قوله او يتتبع كل واحد الى عطف على قوله
تقرر فلفظة او منع الخلو للتبني على ان واحد منهما كاف في ترك العطف فافضلك بالوجهين
والمعنى او بطلب التبعة كل واحد منهما ما يليها وهذا الاستتباع من قبيل استتباع الدليل الا ان
للدلول اذا لا يجازي مقولون كونه بالغا حد الكمال وحده الاعجاز بهذا الجملة الاولى والثانية
ديلان لبيان فوجه الفصل هنا لكون الجملة لازمة ودخول العاطف على الازم متنع فيتحقق
كان الاتصال بينهما كما في الوجه الاول فان هذا الوجه اشار الى انه من القسم الثالث من
الاستيناف الذي هو سبب الفصل وهو ان يكون الثانية جوابا عن السؤال عن غير السبب
من قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام كان ما فهم منه ان الكتاب البالغ حد الاعجاز كان قبيلا
فلا يلزم من ذلك فقيه لا يريب فيه وقس عليه ما سواه كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا وان كان
حسنا في نفسه لكنه لا يلزم كلام المص حيث قال او لا استتباع الدليل للدلول وثانيا استتباع منه
فانه صريح في ان اللاحق دليل للسابق والعدول عنه الى مثل ما ذكره القيل تحريف للكلام وتغيير
للام وترك الفاء التفرعية على ما هو المعهود في ذكر النتائج بعد الدلائل لكون المقصود الاخبار
بكل جملة استقلال كونه اللاحق لكونه نتيجة للسابق ولازمة له في نفس الامر ترك العاطف
والنكات مبنية على الاغراض والارادة كما صرح به ارباب البلاغة حتى قالوا اذا كان بين الشئين
علاقة المشابهة لكن لا يقصد تلك العلاقة فاستعمال لفظ المشبه به في المشبه يكون غلطا
لا استعارة ولا يلزم منه انتفاء المشابهة فكذلك هنا لا يقصد الاستدلال فيحسن ترك الفاء
بما يقع اتيانها لا ذكرها والتحقيق الدليلية والمدلولية في نفس الامر يلزم ترك العاطف وقول
يتتبع كل واحد منها ما يليها استتباع الدليل لا يبعد ان يكون اشارة الى ما ذكرنا وكان الاتصال
بينه لازم والمزوم لا مجال لانكاره والظاهر انه من قبيل التاكيد مثل الاول لكن في هذا
الوجه يقرر السابق اللاحق كونه دليلا لا من قبيل الاستيناف لما عرفت ولا من قبيل بدل الاستتباع

كما جئ الى بعض المحشين وقال في الاول لا استتبع منه ما يليه وكونه في قوته يجعل منزلا منه
من منزلة بدل الاشتغال لما بينهما من الملازمة والملازمة فوزانه وزان حسنهما في العجني بالدار
حسنهما فيترك العطف لشدة الاتصال كما قرر اهل المعاني في قوله اقول لما جاز لا يتقين
عنده لا ان الثاني مترتب على الاول مترتب الدلول على الدليل كما توهمه انتهى كانه غفل
عن قول المص استتباع الدليل للدلول قالوا هم ابن اخيه وتغير القصد عن الاستتباع
بالاستتباع لانه من الصلابة البدعية وفير وبرد شي على وجه يستتبع المدح بشئ اخر
كقوله نهبت من الاعراب بالجوته نهبت الدنيا فانك خالده وهذا المعنى واقع هنا فان كل
سابق مدح يستتبع مدح لاحقه والظاهر ان لفظ الاستتباع وقع قصدا من المص اشار
الى تلك الصفة لا اتفاقا **قوله** وقد تجزوا الى اشار الى ان كون الاول دليلا على الثاني
دليلا ابتداء حقة هذه المقدمة ولم يتعرض ولا يضره ما سبق قوله واستلزم ذلك ان
يتثبت اشار الى ان كون كتمان بالغا حد الاعجاز دليلا لما يليه على نفي الريب واختار الاستلزام
هنا للتبني على لحيته كما ان الاستتباع فيما قبله لا شعاعا على شئ من التثبت التعلق بالحق
بفتح الميم بمعنى لا يهدى للمتقين اي الصائرين الى التقوى **قوله** وفي كل واحد الى جملة
ابتدائية مسوقة للنكتة لطيفة معنوية كانت او لفظية بعد بيان تناسقها بالوجهين
وتحتمل الحال الى اي الحال انه بوجده كل واحد الى النكتة هي مسئلة لطيفة اخرجت بدقة
نظروا معان فكر من نكت ربحه في ارض اذا اخرجها وسميت المسئلة الدقيقة نكت لتاثر
الحواس في استنباطها ووصف بذات جزالة تنبيهها على كمال لطافتها وحسنها وهي مصدر جزل
الحط بالضم اذا عظم وغلظ ثم استغيرة العطاء فقيل اجزل له العطاء اذا وسعه وفي
البرأى فيقال رأى جزل اي قوى والمعنى نكت ذات جزالة اي قوى حسن وكثير **قوله**
في الاولى الفاء تفصيلية او تعليلية المحذف اي ايجاز المحذف اذ الم اما مبتدأ محذوف والخبر
او العكس سواء كان مأثولا بالمؤلف من جنس هذه الحروف او اسما للقران او للسورة **قوله**
المحذف نكتة من حيث يتعلق بداعي المحذف حذف المسند اليه او المسند او حذف حرف القسم
او الفعل لكن قد عرفت ان كلام المص هنا مختص بالوجوه الثلاثة فالمراد الاولين وايضا انه
من حيث يتعلق بمقام اليجاز نكتة وظهر من هذا البيان ان النكتة داعي المحذف لا المحذف
نفسه وقد حقق في موضعه ان داعي المحذف اذا وجد في كلام اما داعي حذف المسند اليه فقط
او داعي المسند فقط فتحققها هنا معا ولو على سبيل المناوئة على ما ذهب اليه المص مشكل الا
ان يتكلف ويقال هنا بناء على الاعتبار وما لم يعتبر كانه لم يتحقق فان نظرا الى داعي حذف
المسند اليه يعتبر حذف المسند اليه وان عكس عكس وهذا التوجيه لازم في كل موضع يجوز فيه
الامر من كقوله فصبر جميل الية او يقال مراد المص به حذف المسند كما مر توضحه ولعل بعض انا

قال الحذف بكتابة من حيث يتعلق بداعي حذف المستدلين وسكت عن عكسه لما ذكرنا قوله
والمراد بالاشارة الى المقصود وهو التحدي وكونه وجها من اوجه تعالى وجه كونه مرزا الم
انما يدل على انما التحدي به مؤلف من جنس ما يكون كلامهم واما الجاز وكونه وجها بوجه
انهم عجزوا عن انهم عن المعارضة فهو مرز وكونه مقصودا بالاعادة من الجملة الاولى
اضافي لا حقيقته فلا ينفك تحقق مقصوده غيره في الجملة مختارا لمض كونه الم معتد مؤلف
من هذه واكثر كلامه بناء عليه مع التعليق اي بيان علت وهي الاجازة فانه يلوح الى انهم
انما عجزوا عن المعارضة لاجازته الناشئ عن كونه في ذروة العقلاء من البلاغة والمبراة
وكلمة مع في مع التعليق يشير الى ان اصل النكتة هو التعليق لكن كونه اصلا مستوعبا لجزء
عن المعارضة ظاهر واما بالنسبة الى الحذف فشكر هذا اذا جعل التعليق نكتة اخرى واما
اذا جعل من تامة الثانية او جعل متعلق به فقط فلام واضح قوله فحاشا التعريف اي
تعريف المستدلين للحذف واما جعله غاما للتعريف ذلك فليست بقوى اذ المتداول في
ايراد ذلك كونه نكتة الدلالة على كمال العناية بتمييزه والتوسل ببعده الى التعظيم وعلو
الدرجة لافقمة تعريفه وايضا هذا انما يقال في لفظ يعرف تارة باللام وينكر اخرى ينكر
اللام واسماء الاشارة لا يتصور ذلك فيها فالصواب تخصيصه بتعريف المستدلين ومخطا
للتخصيص وصوب التعظيم لم يصيب قوله هذا عن ايهام للباطل وهو كونه الربيع في سائر
كتباته تعالى واقدا صاب هنا في اتمام الايهام وهذا مؤيد ما قلنا ان تقديم الظرف في لار
فيه لو تحقق لا وهم التخصيص لانه بعيدة وقد مر البحث هناك قوله وفي الرابعة اي
النكتة في الجملة الرابعة وهي هدي المتقين خمسة الحذف اي حذف المبتدأ وهو هدي
وقد مر مرارا ان الكلام هنا على ان الاول ان يقال انه اربع جمل فلا حاجة الى ما قبل وهذا
مبنى على ان لا يجعل الظرف خيرا مقدما على هدي وان لا يجزئ الوقف على ما قبل قوله والتوصيف
بالمصدر وهو هدي والاصل كونه حيا والمبا لغته كونه اديا كانه تجسم فصار هدي لكن هذا
اذا ابقى على ظاهره وجعل المجازة الاستاذ واما اذا جعل بمعنى المشتق على كونه مجازا مرسل
فلا مبا لغته فيه فالاولى ان لا يؤول بالمشتق مع ان المص فسر بالمشتق والقول بان المبا
مستفاد من التعبير بالمصدر وان كان المراد مشتقا ضعيف الا يرى ان الشيخ عليه السلام
قال في ذلك لا لئلا لا يجاز لم يرد بالاقبال والاد بار غير معناها حتى يكون المجازة الكلمة واما المجاز
في ان جعلها لكثرة ما تقبل وتذكر كانهما تجسمت من الاقبال والاد بار وليس ايضا على
حذف المضاف واقامة المضاف الى مقامه انتهى كذا في شرح التلخيص الان يقال
مراد المص انه لو لم يقصد المبا لغته لكان حقه ان يجأ بالمشتق لانه مراد كما اشار اليه الشيخ
ايضا في كلامه هنا وكلامه فيما سبق لا يكون تناقرا قوله ويرا به منكر التعظيم اي هو

هدي لا يعرف قدره ولا نكتة كنهه قد سبق ان تعريف الكتاب للتعليم اي التعظيم وهنا تنكير هدي
للتعظيم فان التعظيم واراثة ان كان داعيا للتعريف فلا يكون داعيا للتكثير وان كان عكسه ذلك
فحكس هذا فامل في جواب قوله وتخصيص الهدى بالمتقين الباء داخلة على المقصود عليه نكتة
رابعة للجملة الرابعة وجعل استيناها بعيدا ما اول فلك المص في بيان النكات واما ثانيا فلان الجواز
عن سؤال التخصيص قد مر بقوله لانهم المستفوعون لبيان تعدد النكات لا ينافي قوله وفي كل
واحدة منها نكتة بالتوحيد لتعدد النكات في بعض منها لانه النكتة اسم جنس يحتمل القليل والكثير
وايضا جعل مجموع ما في كل واحدة واحدة نكتة واحدة مجازا لتعلقه بامر واحد باعتبار الغاية متعلق
بالتقنين اي المتقين الذين يصرون موصوفين بالتقوى في المستقبل على الفور لانهم موصوفون
بها حال لان فيه تحصيل الحاصل ظاهر وظاهر كلام المص ان المتقين اي معنى كانوا مجازا واولي وقد مر
التوضيح فيه قوله وتسمية المشارف للتقوى منقبا لطف على قوله تخصص نكتة خامسة
للجملة الرابعة وانما احتج الى المجاز باعتبار المال قد يكون بطريق المشاركة ان حصل على الفور
لا في قتل قتيلا فانه حقيقة عقيب تعلق القتل به وقد يكون بطريق الصيرورة ان حصل بعد
زمان كسمية العقب عينا فلذا قال وتسمية المشارف لتخصصها على المقصود لكن كون ما نحن
فيه من قبيل المشاركة على اطلاق مشكك فان منهم من آمن عقيب استماع الكتاب ومنهم من آمن
بعد مدة والانتكار مكابرة على ان ذلك الفرق لم تطلع عليه في غير هذا الجواز فالاولى ان تسمية المشارف
بالمجاز معطوف على قوله على الغاية عطف تفسير بيان للعلاقة وان يتم المشارف الى الفور والى
بعد زمان ويؤيد ما في التلويح من قوله ان المعبر في المجاز باعتبار ما يؤول اليه حصول المعنى الحقيقي
للمسمى المجازي في الزمان اللاحق ولم يقيد بشئ وبالمجاز لا بد فيما نحن فيه من التعميم لما ذكرنا
وان ثبت الفرق المذكور وهذا اولى ما قيل ان هذين الوجهين مألهما واحد ووجه واحد
وان قوله باعتبار الغاية بيان للعلاقة المجاز لشمول الصيرورة والمشاركة وتسميته بيان
قوله ايجازا اذا اصل الضالين الصائرين للتقوى فلا جزم ان التعبير عنهم بالمتقين يكون
ايجازا ولما سقط التعبير بالضالين وعبر باسم المتقين الذي كان في غاية من المدح يكون تقيما
لشان الهدى والمهتدي وضمير شان راجعا الى الهدى وتعظيمه للاشعار بانه لا يليق ان يسند
الا الى اشرف المخلوقين او راجع الى المتقن الدال عليه المتقين وتعظيمه ان لصدد التقوى
مدح بانه كان متق بالفعل وهذا الوجه هو الاول لشدة ارتباطه بما قبله بطريق اخرى فعلم من
هذا التقرير ان قوله ايجازا متعلق بتسميته لا الى التخصيص ثم قوله ايجازا نكتة لفظية او
وتقيما نكتة معنوية فعلم منه ان قوله نكتة في قوله وفي كل واحدة منها نكتة عامة للفظية والمعنوية
لا اللفظية فقط قوله على ان صفة بيان الموصولية المراد بالموصولية الاتصال لمقابلة
فالموصول معنى لغوي اعني الاتصال معنى سواء وجد الاتصال لفظا او لا مجردة انما توضح

لانه مع كونه صفة لا يكون مجزئ كاجبي مقيدة اى صفة احترازية تفيد فائدة لا يفيد
موصوفها لانه فسر التقوى بترك ما ينبغي اى بترك الشرك فان ما ينبغي وان كان عاماً
لسائر المنكرات لكن الفرد الاكل الذي يستأهل ان يسمى لا ينبغي الشرك معاذ الله تعالى والمعنى
ان فسر التقوى بالمرتبة الاولى وهذا التوجيه اوفق لقوله فيما سبق وقد فسر قوله بمدى المتقين
على الاوجه الثلاثة وايضا المعنى الشرعى هو المتبادر من اللفظ الواردة في كلام الشارع حسبها
اكن ولا ريب في امكانه هنا فعلى هذا يكون قوله مرتبة عليا في غاية من الظهور واستغنى
عن التكلف الذي يورث الفتور ولما كان المرتبة الاولى عامالفعال الحسنات وترك سائر
المنكرات اولاً فانها تعتبر بلا شرط شئ ولا تعتبر بشرط شئ فهذه الصفة تكون مخصصة
ومقتلة للشركاء وقيل ان هذا المعنى خارج عن المراتب الثلاثة التي ذكرها المصنف فيما مضى بحسب الظاهر
فهو اما معنى اخر في لغوى او في عامى لا عرف شرعى او عرف شرعى غير ما ذكر لانه لا ينافى
ان يكون بين المراتب الثلاثة للتقوى مراتباً مؤكدة او مفترقة منها فيكون معنى المتقين
التاركين للمنهايات وهو اعم من ان يكونوا فاعلين للمورات او غير فاعلين لها فهذا الجواب
يخرج غير الفاعلين لها فيقتل الشركاء وهذا المعنى غير المرتبة الاولى اذ هي عبارة عن ترك الشرك
وهذا عام لترك جميع المنكرات وغير المتبينين الاخيرتين وهذا ظاهر وضعفها ظاهر اما الاول
فلما عرفت من ان المعنى الشرعى لا يعدل عنه حسبها اكن واما الثاني فلانه يشبه اثبات المعنى الشرعى
بالرأى اذ صرح الائمة بان التقوى ثلث مراتب وقولهم هذا اى ان التقوى ان فسر بترك ما لا ينبغي
وان سلم انه يفهم من معنى اخر مغاير للمعنى الثالث لا يعارض تصريحهم اذ المفهوم لا يعارض
مع انه ماول باذكار كيف لا وقد عد المرتبة الاولى من التوفى عما يضره بل يصونه عن العذاب
المخلد توق عن جميع ما يضره فكذلك هنا كما اوضحنا ثم اعترض عليه بان ترك ما لا ينبغي كلها
يستلزم الاتيان بالطاعات اذ ترك الطاعات مما لا ينبغي فلا يكون الصفة مقيدة واحسن
ما قيل في الجواب انه وان استلزم اتيان الطاعات من حيث التحقق الا انه ليس غنيه من حيث
المفهوم فان نظر الى نفس مفهوم التقوى وفهم مجرد الاجتناب كانت الصفة مقيدة غير
افاده موصوفها كونها خارجة عن مفهومه وان نظر الى الاستلزام وفسر التقوى بفعل
الطاعات وترك السيئات كانت كاشفة انتهى ولا يخفى عليك ان الموصوف بالتقوى
موصوف باصدق عليه التقوى لا بمفهومها فيكون المعنى هدى للموصوفين بترك جميع
ما لا ينبغي وقد عرفت انه يستلزم فعل الطاعات باسرها والموصوف موصوف بترك جميع
ما لا ينبغي مع لازمه اعني فعل الطاعات فلا يكون الصفة مقيدة مخصصة نعم العام بحسب
المفهوم قد يقابل الخاص مفهومه وان تساوى في التحقق في التقسيمات لكن لا يجري هذا
في مثل ما نحن فيه وبهذا يظهر ضعف ما قيل انه المقصود ان يمكن ان يراد بالتقوى ههنا معناه

التقوى الذي هو الاحتراز معتبراً بعلقه ببعض ما اعتبر بعلقه به شرعاً او يراد به معناه
يجوز انتهى وجب الظهور ان الاحتراز معتبر بعلقه ببعض ما اعتبر بعلقه به شرعاً انما يمكن هذا
اذا امكن مفارقة ذلك البعض عن البعض الاخر وقد عرفت عدم امكانه بحسب التحقيق
مفهومه لا يفيد قول ترتب التحلية على التحلية الترتيب في كلام المؤلفين التفرع على الشئ وهو
بعده مطلقاً او بحيث يكون الاول مقتضياً للثاني بسببية ونحوه وما نحن فيه من قبيل الاول
اذ التحلية لا يستلزم التحلية لكن التحلية تنوقف عليها فيكون واقعاً بعد في الوجود فكان
ذكرها بعد التحلية مناسباً وغرضه الاشارة الى وجب التقديم التحلية الاولى بالهاء المهمة بمعنى
الترتيب من الحلي وهنا استعير لترتيب الظاهر والباطن بالاعمال الصالحة والاخلاق السنية
والتحلية الثانية بالحاء المعجزة من الخلو عن الافعال المرددة والافعال المهلكة وجوز بعضهم
التحلية بالميم من الجلاء وهو خلاف المتعارف والمتداول في الالسنه ما ذكره مع ان التصديق بغيره
لان من صغر السيف اذا جلده والتشديد للبالغة لكن كون مجموع ذلك تحية محل بحث اذا لم يكن
بالغيب عين ازاله الشرك او مستلزم له اذ واسطة بينهما عند اهل الحق الا ان يقال انها مختلفة
بالحيثية فانزاله الشرك من حيث انها ازاله تحلية ومن حيث اذعان النفس تحلية والتلازم
لا ينافي في التغاير ونقلنا عن بعض اخوان ترك الكفر عين الايمان والالزم ثبوت المنزلة
بين المنزلتين انتهى والاحسن ما حققناه فتأمل وقول بعض المحشين فلو حذر على التنزه
عن الشرك كانت مقيدة باعتبار الصلوة وما بعد يومى الى ذلك البحث قوله والتصوير على
غطف تفسير ما قبله اذ التصوير نقش الصورة لان القلب كما قال الامام كاللوح القابل للنقوش
فكما ان اللوح يجب ولا تظهره عن النقوش الفاسدة والاوساخ الردية يمكن النقوش
الصالحة فكذلك يجب تطهير القلب والنفس عن العقائد الزائفة والافعال الردية حتى يتمكن
اتيان العقائد الحق والاوصاف السنية فالنصوير هو التحلية بالحاء المهمة والتصديق
هو التحلية وانها مستعارتان من المحسوس الى المعقول قوله ما لا ينبغي كجى بمعنى لا يصح
ولا يجوز وبمعنى لا يحسن وان جاز وما نحن فيه بالمعنى الاول اذ قد عرفت به الشرك
وان اعتبر العموم كاذب اليه ارباب الخواشي فان شرطه التقوى الاحتراز عن الصفات
فالمراد معنى لا يحسن قيل وبهذا المعنى لا يستعمل المضارع شر قوله تعالى لا الشمس ينبغي
لها ان تدرك القمر الاية قال الامام في ابحار الافكار الترتيب في اللغة يطلق على عدم الفعل يقال ترك
كذا اذ لم يفعل سواء فعله او لا وسواء كان له قصد ام لا كان ثم والغافل ولا مانع منه لغة
وخالف بعض المتكلمين فشرط ان يكون الفعل مقدوراً في العادة فلا يقال ترك خلق الانسان
وقد يطلق على مقدور مضاف على مقدور اخر عادة نحو ترك الحركة بالسكون وعكسه وعلى هذا
ان او جنباً ربط الثواب والعقاب بالافعال فلا يكون مرتبطاً بالترك بمعنى عدم الفعل

باصطلاح الاصول وان لم توجب ارتباطه بالفعل بل يجوز ان نصب لعدم علامة على التواتر
والعقاب فلا مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي على كلام الاصوليين فيمنع اصطلاح
ترك خالق العالم في الازل عليه تعالى اذا تحقق ان في الازل غير مقدور ويخص امتناع ذلك
على الاصطلاح الاصولي اذا الترك لذلك فعل مضاف لخالق العالم وتقدير فعله تعالى في الازل
انتهى ومنه علم ان الترك في خلافه هو صرف ام لا كذا قيل وفي التلويح ولا نزاع ان ترك
الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيبها لاسباب وميلان النفس ما يثاب عليه لانه من قبل
فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام وما ترك الحرام بمعنى عدم مباشرة لا يثاب عليه والا كان
لكل احد في كل لحظة مشروبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه انتهى ملخصا فعلم منه ان قول
الاحدى فلا مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوي من ظهوره بالنظر الى الثواب قوله او موصية
من الايضاح ويحتمل من التوضيح والضمير المستتر ان فسر راجع الى التقوى بتأويل الاتفاق بما يعم
الحسنات وترك السيئات اي الكبار واجمعها والصغار عند قوم والمراد بالترك هنا ما نقلناه
عن التلويح انما اذا الترك الذي عدم من التقوى ما يثاب عليه لا مطلقا والمراد بالموصية الصفة
الكاشفة التي هي كالتعريف في كونها تفصيل لموصوفها وشارحة لشرح الحد للمحدود وتصرحا
او تلويحا فهي مساوية ان اشتراط التعريف المساواة والافجوز كونها الم كالتعريف فظهر المص
المساواة ولذا قال لا شمال اليه ومن نظر الى الثاني قال لا حاجة الى جعل الايمان والصلوة والصدق
مشملة على جميع العبادات لانه وان اريد بالموصية ما يقابل المحضفة وهي ما يرفع الاحتمال كونها
اعم واضمح اعلم ان اصطلاح المعاني ان الصفة التي تقلل الاشتراك تسمى محضفة ولو معرفة
والتي ترفع الاحتمال تسمى موصية ولو نكتة وتخصيص التخصيص بالنكتة والتوضيح بالمعرفة
اصطلاح النجاة فلما كان التقوى في الاحتمال الاول عاما لجميع المسلمين او عاما لمن فعل الحسنات
او لا يخص بترك الصفة وفي التفسير الثاني لما كان محتملا لاحتمال الاول او المرتبة الثالثة
ارتفع الاحتمال الا بترك الصفة فتعين ما هو المراد من الموصوف وعن هذا قال في الاول
صفة مقيدة وفي الثاني موصية قوله لا اشتغال اي الوصف المدلول عليه بقول صفة
وهذا اشار الى كون الوصف مساويا والى دفع اشكال على ما هو اصل الاعمال الى الموقف
عليه لا اصل بمعنى ما يعتنى عليه الشيء وهو الايمان الشرعي فان صحة الاعمال تتوقف عليه واساس
الحسنات عطف تفسير لاصل الاعمال لا اصل والاساس بمعنى واحد ومعناها بالنظر الى الايمان
ما مر والنظر الى الصلوة والصدق كونها اما العبادات وقرينة النعنيين في كل منهما واضحه في
في اصطلاح الشرع فان اساسيتها ليس كاساسية الايمان وان اشترك في مطلق الاساسية
والاصالة او الايمان بيان لاساس الحسنات والصلوة والصدق بيان للاصل بمعنى الام
على التلف والنشر الغير المرتب فهو مشتمل على النكتة التي افادها صاحب الكشاف وهي ان الايمان

موقوف عليه دون الصلوة والزكوة فانها بمنزلة الام والاصل دون الاساس اذ الولد لا يتوقف
على الام بقاؤه بخلاف الاساس فعلى هذا لا اساس مغاير للاصل لكنه ليس بواضح ولو قيل ان الايمان
بيان للاصل الذي ما يعتنى عليه الشيء كما اشترط اليه اولاً والصلوة والصدق بيان لاساس الحسنات
بمعنى ان الحسنات يتوقف عليها من جهة الاعتداد والكمال كما صرح بهذا المعنى بعض الافاضل
كان الكلام على سبيل التلف والنشر المرتب والعدول عن بيان الكشاف في غاية الحسن فان في كل
تنبيه على ان الايمان موقوف عليه لصحة الاعمال والصلوة والصدق موقوف عليها لا اعتدالا
الحسنات وايراد الحسنات مع ان الاضمار مقتضى المقام يؤيد ما ذكرنا ومغايرة الاساس اصل
واضافة الاصل الى الاعمال والاساس الى الحسنات لا بد من نكتة والنكتة ما ذكرناه ولا يظهر
على ما ذكره نكتة قوله فانها امهات لما يؤيد ذلك ايضا فان الاعمال النفسانية بيان ان الايمان
اصل الاعمال والعبادات البدنية ناظر الى الصلوة والمالية ناظر الى الصدقة فهو لفظ ونشر
فكذلك الاول قال الاعمال وان اشتملت في الافعال الجوارح لكن المراد منها الافعال القلبية
واعظمها الاعتقاد لكونه موقوفا عليها ابتداء وبقاء والاعمال البدنية واصلا اي امها الصلوة
لانها جامعة لجميع المبرات بسبب التفصيل في تفسير قوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة الا
وشاملة ايضا الاعمال المالية واصلا اي امها الصدقة فانها علامة الثبات على الايمان كال تعالى
ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم لاية النفسانية
لنسبة النفس بمعنى الروح على خلاف القياس وزيادة النسب الفاو نونا للمبالغة وانما اخبر
الاعمال دون الافعال لانها الافعال الصادقة عن قصد فلذا لا ينسب الى غير الانسان غالبا
بخلاف الافعال قال عليه السلام يا ابا عبد الله ما فعل النكير قوله المستتبع لاسائر الطاعات
اي باقية صفة الامهات والمراد بالاستتباع هنا الاستلزام المقتضى لوقوع غيره تعالى كالدليل
والمدلول والاضول والفروع لكن المراد بالضرورة هنا لزوم عرق لا عقل فان الايمان المعتقد
واختاره اذا تحققت في شخص فاسائر المعبرات وترك المنكرات يلزمه الغالب وهذا الاعتبار
كان الطاعات باسرها وتر السيئات عن غيرها مذكورة هنا فيتم كونه كاشفا شارحا للموصوف شرح
الحد للمحدود ويظهر وجه قوله لا اشتغال اي فيكون الذين يؤمنون لاية كفاية عن فعل جميع الحسنات
وترك جميع السيئات او في ذكرها تبيين العبادتين وجعلها دليلا فانها الاختصار والافضل
عن فضلها بانها اصلان تبعهما ما سواها فلا حاجة الى ذكر معها فاسائر العبادات مفهومة لا
فيما يستعجز في اللفظ وكذا ترك السيئات وهذا التوجيه بناء على ما ذكره قدس سره من ان دلالة
الكلام على المعنى بغير الطرق الطرق الثلاثة الحقيقة والمجاز والكنائية كدلالة الكلام على الكمال الخ
وتردده في الحكم وغير ذلك من النكات التي فهمت من اشارة العبادات وانست خبر بان دلالة الموصوف
على ذلك بكونه داخل في مفهومه دون صفة ما لا يقبل العقل السليم لاسيما اذا كان الصفة كاشفا

بشارحة والاحسن ان يقال انه مجاز بطريق ذكر البعض واردة الكو وترك السبب ان دخل
في لغات ومن افرادها ان المراد بكف النفس عن المنكرات عند تهوؤا سببها لا مجرد
عدم مباشرة الفعل لما عرفت ما نقل عن التلويح من ان ترك الحرام بمعنى عدم مباشرة لا بشأ
عليه والالكان لكل احد في كل لحظة منويات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه وكلام المص
يدل عليه حيث قال لا ترى الى قوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء الاية اذ انتهى كف النفس
عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب كما صرح به ايضا في اواخر التلويح وانما ذكر مع انه اخرج
في الحسنات لان فيه حيثية عدم مباشرة الفعل فتركها بهذا الاعتبار يليق ان يفرد بالذكر فلا
اشكال بان ترك السبب ليس من افراد الحسنات فكيف يدخر فيها قوله الصلوة عماد الدين
بيان كون الصلوة مستتبع لسائر الطاعات وكذا قوله الزكوة قنطرة الاسلام كان قوله لا ترى
الى قوله تعالى انما بيان لا يستتبع الخجب عن المعاصي ففيه لف ونشر فمرتب اذ الفصل الواحد
اولى من الفصلين ولم يتعرض لبيان استتباع الايمان لانه يظهر غنى عن البيان والايان في كون
كافي في حصول المرام فلم ذكر الصلوة والصدقة والجواب للتنبيه على فضلها وانما استتبعها
لسائر العبادات وفي الكشف اما الفعل فقد انطوى تحت ذكر الايمان الذي هو اساس الحسنات
ومنصبها وذكر الصلوة والصدقة لان هاتين اما العبادات البذنية والمالية وهما العباد على
فهمها انتهى وايضا دخول ترك الحسنات تحت الصلوة واستتباعها اياه ظاهر وفي قوله على السلام
الصلوة عماد الدين استعانة وتخييل اذ شبه الدين بالخبرة في الاحراز والحفظ لم هو فيه
وفي قوله على السلام الزكوة قنطرة الاسلام استعانة مصرحة في القنطرة لانها الجسر وما ارتفع
من الارض في استعانة هذا الموصلا واستعانة مكينة حيث شبه في النفس الاسلام بالنهر الكبير
في اشتغالها به الحيوة واشتات القنطرة لتخييلية في المجاز في القنطرة بل في اسنادها والحديث
الاول اخرج ابو نعيم عن هلال بن يحيى مرفوعا وهو مرسل وسنده رجال ثقات الا ان لفظه
ان الصلوة عماد الدين واخرج بل غلط الصلوة عماد الدين البيهقي في شعب الايمان عن عمر بن
الحظاب رضي الله عنه مرفوعا بسنده في انقطاع واما حديث الزكوة قنطرة الاسلام فخرجه الطبراني
في الكبير والبيهقي في شعب الايمان عن ابى الدرداء رضي الله عنه مرفوعا بسنده ضعيف وفي الحديث
الاول في اضافة عماد الدين وفي الحديث الثاني في اضافة القنطرة الى الاسلام اشعار
بانها متساويان وان تغاير مفهوما وتفسيرها في فن الكلام وفي كلامه اشار الى ان المراد
بالصدقة الزكوة لتمسك بحديث الزكوة او العام لها وللنافلة والتمسك المذكور لان الزكوة
اقصير افرادها قوله او مسوقة للرج وفي بعض النسخ او مادة بما تضمنه في مادة
مجاز عقلي في شرح المفتاح الشريف قدس سره ان حمل المتق على معناه الشرعي اعني من يفعل
الواجبات باسرها ويترك السببات برمتها فان كان المخاطب جاملا بذلك المعنى كان الوصف

كاشفا وان كان عالما كان مادحا وان حمل على ما يقرب من معناه اللغوي كما مخصوصا انتهى
ومراده بيان حال الوصف المذكور والا فقد يكون الوصف كاشفا لا يكون مادحا ولو كان
المخاطب عالما كالوصف المبني عن الذم وبالعكس كالوصف بالمفرد المشتمل بالمدح فينبغيها عموم
وخصوص من وجد ثم كون هذا الوصف كاشفا مارة ومادحا اخرى بالنسبة الى مخاطب
مشكل لانه اما جاهل او عالم واعتبار تعدد المخاطب بعيد فلا ولي اعتبار الحثيتين فمن
حيث ان الوصف تفصيلي اما مجرد الموصوف كاشف ومن حيث انه ينشئ مدح الموصوف
مادح قوله وتخصيص الايمان بالغيب لانه فيلزم خص المدح بهذه دون غير ما تضمنه فاجب
بما ترى لكن هذا بناء على انه يحتاج الى تعميم الصفات بفعل الحسنات باسرها وترك السببات
عن اخرى في الكاشفة بخلاف المادحة فانها لا يحتاج الى التعميم وانت خبير بان سبب التعميم متحقق
سواء كان كاشفا او مادحا باعتبار التعميم في كونه كاشفا ودون كونه مادحا بكونه يكون كاشفا
اذا الامور الثلاثة لما كانت مستتبع لسائر الطاعات لا احتياج وعدمه لا مدخر في ذلك الاستتباع الا ان
يقال ان ذلك الاستتباع لا لم يكن كليا وان دالة الكلام على سائر العبادات لما كانت محتاجة الى
التكليف اعتبر ذلك الاستتباع حين الاحتياج دون عدمه وينكشف منه فرق اخر بين كون
هذا الوصف كاشفا ومادحا اذ الكاشف مجموع المبرات والمادح بعض الحسنات فلا يحتاج الى ما
ذكره قدس سره والى ما ذكرناه ثم كون هذا الوصف مادحا بناء على كون الايمان بالغيب واخويه
مجازا اوليا كوصوف المدح كما يكون بالوصف بالفعل يكون بالوصف المشارف حصوله قوله
او على انه مدح منسوب الى عطف على قول على انه صفة حمرة وجعل هذا من الموصول لما قبل
لانها وصفان له معنى وان لم يكن وصفا لفظا والاعتبار بالمعاني ولهذا سماه النجاة صفة مقننة
ووجه دلالة على قصدية في الاتباع والقطع من المدح انه صفة حميدة علم ثبوتها فيهم ذلك
من خصوص ان تغيير المؤلف بدل على زيادة ترغيب في استلزام مزيد اهتمام لشأنه وحله هذا
الا لا فائدة معني مدحا او ذما بمعونة المقام لكن يرد عليه ان ذلك كما يكون صفة حميدة يفرمها
المدح كذلك صفة توضح ما قبله فلم لا يجوز ان يكون منصوبا او مرفوعا على سبيل الكشف لما قبل
وسره ما ذكرناه انما من اشرح لا يحتاج الى التعميم بفعل جميع الحسنات وترك السبب فلا يكون
كاشفا واما المدح فيصح ان يكون ببعض الحسنات بلا حاجة الى تعميم جميع المبرات قوله
او هم الذين اتي بشقيرهم وحاصلهم هم الذين وحذف مثل هذا المبتدأ واجب قوله واما
موصول عطف على موصول بالمتقين الى اي غير موصول للفظا ولا معنى لشرح قصده
الاخبار عنه لا اثبات لما قبله والى هذا اشار بقوله مرفوع بالابتداء وخبره اولئك فليس جار
على ما قبله في المعنى جريانه عليه في صورة كونه مدحا منصوبا او مرفوعا بل جار على ما قبله لانه فهم
منه ايضا مدح ما قبله وهذا يحصل الارتياب بما قبله فيكون الكلام مستأنفا بيانيا كانه قيل ما بال

المتقين خصوصاً بذلك الهدى كذا قالوا ولا يخفى ما فيه اذ سبب التخصيص لم يفهم من تلك الجملة
ولهذا بين التخصيص بقولهم لانهم المستفوعون بنصب وايضا بالنسبة الى المرتبة الثانية يشبه
ان يكون مصادرة لان المعنى وخص المتقون الذين يفعلون الحسنات ويذرون المنكرات
بالهدى لانهم يعملون الصالحات وهذا ما لم معناه ولا ريب في قربه ومثابه المصادرة وحال
المرتبة الثالثة يعلم منه بطريق الاولى في الاولى ان يكون الجملة استينافا نحو ما في جملة ابتدائية
سبق لبيان حال المؤمنين الموصوفين بتلك الصفة وفلاحهم في معادهم وسبب الفصل
حينئذ الانقطاع والقول بان المتقين ان اراد به المشارفون لم يحسن ان يجعل الذين يؤمنون
الاية صفة ولا خصوصاً بالمدح نصيا او رفعا ولا استينافا ايضا لان الضامين الصابرين الى التقوى
ليسوا متصفين بشئ مما ذكر وحمل الكلام على الاستقبال والمشاركة في باب سياق الكلام عند من
ذوق سليم مدفع بان ان حمل المتقين على المشافين للتقوى ان ياباه الذوق السليم فكذلك ياباه عمل
الذين يؤمنون محمولا على الاستقبال والمشاركة والافلا بل نقول الاحسن حمل الموصوف والصفة
على نسق واحد فجعل المتقين باعتبار الغاية والمشاركة وعدم حمل صفة على الجاز لا ياباه سياق
الكلام عند ذوى الاحلام وقد عرفت ان المشارف للصفة الحميدة والمستعد لها يستحق المدح لقربه
لها كانهما واقعة له وبهذا البيان ظهر ضعف ما قيل بان يكون دفعه بان في هذا النوع من المجاز زمانين
زمان النسبة وزمان اثبات النسبة واعتبار المشاركة بالنظر الى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة
التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره ان يقال قتلته قتلا كغيره في ثوب كذا
ووقف في موضع كذا فان اعتبار المشاركة بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتقصير
والدفع بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل انتهى وضعف ظاهر اما اوله فلان ما ذكره مخالف لما ذكر
في التلويح من ان الاعتبار في المجاز باعتبار ما يؤل اليه حصوله في الزمان اللاحق ويمتنع حصوله
في زمان اعتبار الحكم فكما يمتنع حصول التقوى في زمان اعتبار الحكم كذلك يمتنع في زمان الحكم حصول
الايمان بالغيب واما ثانيا فلان ما ذكره في المنظير ليس نظيره اذ الفرق والتفكيك انما يكون بعد
القتل حقيقة واما الايمان بالغيب فهو ما عين التقوى ان اراد به المرتبة الثانية او الثالثة او بعض
منها فبين هذا من ذلك واما القول بان يمكن ان يكون المتقين مجازا بالمشاركة والصفة مرسوخا
بلا مشاركة ولا يجوز اصلا فضعف من الاول اذا عدم انصاف شخص بالتقوى بالفعل واتصافه
بالايمان واخويه بالفعل فلا يتصور اصلا قول فيكون الوقف على المتقين تاما مخرج على قوله واما
مفصول الوقف في اللغة مصدر وقفت الدابة وقفا اي حسبته فوقفت هي وقفا وفي الصناعة
قطع الكلمة عما بعده ان كان ما بعده شئ والوقف التام هو الوقف على استقبال يكون ما بعده مستقرا
ايضا والوقف الحسن هو الوقف على استقبال سواء استقبل ما بعده او لا وانما كان هذا الوقف تاما
على تقدير الاستيناف لان المستأنف كلام مستقرا وان كان من بطل ما بعده ارتباطا معنويا مانعا

الصلوح ان يحفظ عليه قوله تعالى ان الذين كفروا الاية كما يشير الى المصنوع واما على تقدير ان
مخرج منصوب فانه غير مستقر حتى انهم ينهوا على شدة اتصاله بحذف الفاعل او المبتدأ يكون
على صورة المفرد فيكون في الصورة متعلقا بما قبل فيكون الوقف حسنا غير تام فافترق الفرق بينهما
وان كان كل منهما جملة برأسها اذ الفرق بين كون اللفظ جملة صورة وحقيقة وبين كونه جملة
حقيقة ومفردا صورة واضح في مثل هذا الكلام ما يرتبط ما قبل ارتباطا معنويا وهذا معنى
كونه غير مستقرا مع انه مستقر بتقديره اي او هم الا يرى ان المصنوع المستأنف مفصولا
عما قبل والمنصوب على المدح موصولا بما قبل اعلم ان المصنوع قد كونه الصفة مخصصة اذا
الاصلا فيها التخصيص والاحتراز بناء على ان المعبر في القيود التخصيص واطلاق القيد على
المساوي صوري ثم كونها موضحة لانها تكونها كاشفة تشابه المخصصة في تبين ما هو المراد
من الموصوف لكن المخصصة تقلل الشك كادون الموضحة فهي اقوى منها والتقديم اجري وفي
الكشاف وقع عكس هذا وان كونها مادية لتفصاها عن الغرض المقصود من القيود ولذا قالوا
ان في قوله مسوقة للمدح اشارة الى ان اقل من اخويه ولذا اخرجه لان لفظ السوق يشعر بان
لا يفيد بنفسه ولذا غير الاسلوب ثم اخر كونه منصوبا او مفعولا على المدح لا قال قدس سره
قد فرق بين المدح صفة والمدح اختصاصا بان الوصف في الاول اصل والمدح تبع وفي الثاني
بالعكس وبان المقصود الاصل من الاول اظهار كمال والمدح والاستينافا بذم ورتبا
يخصص بعض صفاته بالذكر تنبيها على ان الصفة المذكورة اشرف من غيرها لصلاته ومن الثاني
اظهار ان تلك الصفة احق بالاستقلال المدح من باقي صفاته الكالية اما مطلقا او بحسب
ذلك المقام حقيقة او اذ عا انتهى ثم ذكر كونه مستأنفا لعدم اتصاله بما قبل لفظا ومعنا
وان كان من بطلان نوع ارتباطه بكونه نقل عن قدس سره لانه لا كان الاستيناف ابرج لم يكن في
الترجيح بين هذه الاقسام فانه انتهى ونظر المصنوع الى الاتصال بما قبل وعدم الاتصال
قول والايمان في اللغة لا يبين حال الجمل بانها اما موصولة او موصوفة فيحاول تفصيل مفردا
الكلام فقال والايمان فهو افعال من الاسم وقيد كان متعديا فتعدي بالهتزة الى الاثنين
مثل امنته غير اي جعلت غيري امناعته وقيل ان امنته للصيرورة كانه البعير اذا صار ذاق
وفي نسخة عبارة عن التصديق والمراد باللغة الوضع الثاني لا يقال ان صاحب الكشاف قال ثم
يقال امنه اذا صدقة وحقيقته امنه التكذيب والمخالفة ووهب منه ان الايمان استعماله
في التصديق مجاز لغوي لا استلزام اياه لان من صدقك امنك تكذيبه وقدم في الاساس
انه حقيقة فيه ولفق بينهما بان كلامه في المعنى الحقيقي الذي وضع للفظ ولا في اللغة ثم وضع
فيها المعنى اخر بنا سببه وهو دأبه في تحقيق الاوضاع الاصلية وبيان مناسبات المعاني اللغوية
بعضها لبعض مع كون اللفظ حقيقة لغوية في كل منها فلا خلاف بين كلاميه وهو الحق ولذا قال

الحقيق في شرح المختصر في اللغة التصديق بالاجماع انتهى ونحو كلامه وازال ما توهمه البعض من ان يعلم انه في المعنى الاول وضع له اول في اللغة ثم وضع فيها معنى اخر بناء على ما يجري هذا في الاشتراك الذي يناسب احد المعنيين او المعاني الاخر فالظاهر من كلامه انه مجاز لغوي في التصديق اذ قوله مأخوذ من الامس كان المصدق بيان للعلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي وهذا التوجيه بلازم ما قيل ان اللفظ اذا اذ بين كون المعنيين مشتركين لفظيا واحدا حقيقة والاخر مجازا فالجواب على الثاني اولى فيكون قوله في الاساس حقيقة للبالغة كانه حقيقة كثر استعمال قوله مأخوذ اي مشتق من الامس الذي هو ضد الخوف قوله كان المصدق بكسر الدال امر المصدق بفتح الدال اشار الى بيان العلاقة بين التصديق وبين جعل الشيء آمنا الذي هو معنى الايمان بعد النقل من الجود الى الافعال كاذب اليه بعض المحققين ولا يخفى ان كلمة كان غير متعارف في بيان معنى النقل والما استعماله في الاكثر في المجازات لاسيما في الاستعارات فالوجه ما تقدم من ان بيان العلاقة وانما الى به مع انه محقق للتأديب اذ جعل العبد مولا له تعالى آمنا من التكذيب لا يحسن له على انه نبي على انه لا يخطر بالبال وانما التصديق نسبة الخبر الى الصدق بالاختيار غاية يلزم ذلك ولذا قال كان المصدق ولم يقل لان المصدق لعدم كونه مقصودا وخاضرا بالبال عند افاضة المعنى المراد قوله وتعديته بالبيان اجاب سؤال بان التصديق متعد بنفسه فوجه تعديته هنا فاجاب لتضمنه اي دلالة على الاعتراف ضمنا او بمعنى التضمن المصطلح وهو كما قال قدس سره ان قصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ولا يحفظ نحو معنى اخر بناء على ما عليه نذكر صلاته كاحمد اليك فلا تلاحظ مع احد معنى الانهاء ودلت عليه بذكر متعلقه وصلت يعني الى اي احسن من هذا اليك حمدي اياه وفي ذلك التضمن اعطاء جميع المعنيين فالفعلان مقصودان معا فلهذا او تبعا وما نحو قولهم جميعي شوقا صعدى الى مقعولين وان كان معدي بالي لتضمنه معنى ذكر مشددا فداخر فيما قال فان ذكر المخصوص الثاني من متعلقات الثاني فلا حاجة الى ما قيل من الاحسن ان يزيد قول او حذف شيء من متعلقات الاول بعد قوله ويدل على الثاني بذكر شيء من متعلقاته بشمل نحو جميعي شوقا الا ان يخص المتعلق بحرف الجار لكن بعيدا فاختلفوا في حقيقة التضمن فذهب بعضهم الى ان المضم مراد بلفظ محذوف يدل عليه بذكر متعلقه فتارة يجعل المذكور اصلا في الكلام والمحذوف قيد فيه على انه حال كقولنا على ذلك واما على ما هذا كما في خامدين وتارة يعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور مفعولا كما مر في احمد اليك فلا او حالا كما في يؤمنون بالغيب اي يعترفون مؤمنين به كذا نقله قدس سره لكن الاولى يعترفون بمصدقين به ثم الاحسن ان يجعل المذكور اصلا حقا والمحذوف حالا اي يصدقون معترفين به لان يكون اشار الى ان التصديق اصل في الايمان والافعال اما شرط او كمن يحتمل السقوط وايضا جعل المحذوف مفعولا لا لا يعلم في الجمل مخالف لما صرح به ائمة العربية وتأويل المصدر كما انشأه ليقوله حمدي اياه وان صح مثل تسنح بالمعدي لكان بلا شبهة كانه المصدرية قليل نادرا ثم قيل ان الاول

ارجح لان المضم احق ان يجعل قيدا وارجح الثاني بان ذكر صلة المتروكة وحذف صلة المذكور يدل على ان المضم مقصودا صلي فلا يليق به ان يجعل قيدا وورد بان ذكره انما يدل على كونه مرادا في الجملة اذ لو لم يكن مرادا اصلا والاولى ان يقال ان وجد القرينة على ان المراد بالاصالة هو المضم كونه موقوفا عليه للمضم فيه او اصلا مثلا للمضم جعل اصلا والمضم فيه قيدا ولو كان عكس ذلك فالمضم فيه جعل اصلا والمضم قيدا وهذا هو اللابيق بالا اعتبار لا مجال للنزاع لا في الابصار وما ذكره امر لفظي لا يعاين به وذهب بعضهم الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية وهذا ضعيف اذ يلزم ان يراد بلفظ واحد في اطلاق واحد معناه الموضوع له وغيره معالذاته وهو غير صحيح كما صرح به في التلويح واختار السيد قدس سره ان اللفظ مستعمل في معناه الاصل قصد واصالة لكن قصد بتعبية معنى اخر بناء على من غير ان يستعمل اللفظ فيه فلا يرد عليه ما ورد على الكناية ومن غير ان يقدر في لفظ اخر انتهى وهذا بناء على ان اللفظ قد يدل معنى دلالة صحيحة بغير الطرق الثلاثة الحقيقية والمجاز والكناية على ما اختاره قدس سره استدلالا بمستبعات التراكيب كاتحاد الخطاب الحكم او تردده فان قولنا ان زيدا في لم يدل عليه مع ان الكلام بالنظر اليه ليس بحقيقة ولا مجاز ولا كناية فكذا الحال فيما نحن فيه ولا يخفى ما فيه فان القياس عليها صحيح جدا فانها منفردة باشارات التراكيب والكلام في دلالة الكلام على المعاني المقصودة من اللفظ وهذا لا يكون الا باحدى الطرق الثلاثة كما حقق المحقق التفتا في بحث الكناية في شرح التلخيص لا في الاولى هو الوجه الاول وما ورد عليه من انه هو المحذوف فلا معنى تسمية بالتضمن قد فوج بان لا بعد في ان يسمى قسم من المحذوف شايخ في كلام العرب بحيث قال ابن جني اوجع تضمينات كلام العرب فصارت مجلدات باسم خاص واما تسمية بخصوص اسم التضمن فلا ان المحذوف اعتبر في ضمنه والاطراف وجه التسمية ليس بشرط فلا اشكال اصلا والاشكال بان لا يوجد في الكلام امثله او الرسول بالباء لازمة وقد ذكرنا الشرح الرضي انه اذا كان الفا في فعل التعدي بحرف فهو لازم متعديا بحرف جوابه ان المزموم انما نشأ من نقله شرعا الى هذا المعنى واما في اصل معناه فلا لزوم الا يرى يقال آمينته وامنني غيري ثم يقال امنا اذا صدق كما في الكناية وقد يطلق على الوفاق قيل انه مجاز كما اختار السعد والسيد وهو الراجح لما ذكرنا من ان الاشتراك خلافا لاصلا وفي الاساس في بيان الحقيقة وما او من بشي ما يقول اي ما اصدق وما اثنى وما او من ان صحابه بقوله نادى السفراى ما اثنى ان اظفر ارافقه بشعر كونه حقيقة واما كلمة قد فلا تدل على التجوز بل على قل الاستعمال في الاول احسن كثر استعمال كما اشار اليه النص بتأخير وكلمة قد وبالجملة لا لا يانه في اصل اللغة بمعنى جعل الشيء امينا ثم نقله عرفا للغة تارة الى التصديق وتارة الى الوفاق للمناسبتين المذكورتين بقوله كان المصدق في الاول من حيث ان الواثق في الثاني هذا اذ قيل انه حقيقة

وعلى ما اختاره قدس سره ما عاين في شذوذه
الفعل المحذوف في المعنى المستعمل البعض وايضا
ما معنى قوله لم يرد على المتعلق الاجنبي في قوله
يدل على المحذوف مع ان المتعلق لا يكون
مسألة
الالفاظ

لغوية فيها ولا يمان مجاز فيها للعلاقة المذكورة **قول** من حيث ان الواقع صار ذا من فالهزة
ح للصيرورة والتعدية وان امر لازم ويعدى بالبارخ لا يحتاج الى التضمين كونه مستعلا بالبارخ وفيه
اشارة الى عارية اصل المادة في هذا الفرض ايضا على ما هو في عدة اللغات من كون اصل المادة معتبرا في جميع
اللغات المتأخوذة منه وان كان على الخاء شتي **قول** ومنه اي من الايمان بمعنى الوثوق ما آمنت
بمعة الهزة اي ما وثقت ان احد صحابة بان اجد رفقا في الكلام على الحذف والابصال فالصحابة بالمعنى
اللغوي اي الرفقاء والصحابة بالكسر والفخ مصدر صبح كسميع ويستعملون بمعنى الاصحاب اطلاقا
للمصدر على المشتق وهذا كلام يقول من نوى السفر ثم تأخر عنه بهذا العذر قوله وكما الوجهين حسن
اي هنا وان كان الاول حسن لما ذكرنا من انه كثير الاستعمال فالمعنى على الاول يعترفون بمصدقين
او صدقون معترفين به او يشقون به اي بانه حق واجب الاعتقادية فالوجه الاول هو التصديق
والتعدية بالبارخ بتضمين معنى الاعتراف والوجه الثاني المعنى الوثوق والتعدية بالبارخ اصالة وفيه اشارة
الى ان ابقاء التصديق هنا على اللغة صحيح لا مكانه لكن الكلام في الترجيح وجب من لوح الى رجحان اللغوي
حسبنا امكن لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا لعلهم يرجع المعنى الشرعي حتى صرح صاحب المرأة بالمعنى
اللغوي مخرج حسبنا امكن المعنى الشرعي **قول** واما في الشرح معطوف على قوله في اللغة وعديل له
اذ المعنى في اللغة كذا واما في الشرح او استيناف كان فيلزم علم معنى اللغوي ما معناه الشرعي فلا يكون
عظما وجه التأخير لا منقول من اللغوي فيستوقف على معرفته والقول بان تصدير كلة اما اشارة
الى ان المقصود هو معرفة الايمان الشرعي وبيان اللغوي انما يحتاج اليه ليعرف المناسبة بينهما لا يعرف
وجه اذا كلة اما لهذا المعنى ما لم يعهد اصلا فالمعنى الشرعي اختلف فيه اهل القبلة على عشرة
اقوال اصحابها ففرق اربع كما فصل الامام سيجي والاشارة اليها ايضا **قول** والتصديق علم العلم
فهو من قبيل نقل العام الى الخاص اذ اللغوي مطلق التصديق وفي الشرح التصديق بامور
مخصوصة هذا اذا كان الايمان الشرعي التصديق المذكور وحده واما اذا كان التصديق والاشارة
معانا لنقل من قبيل نقل العام الى ما هو الخاص جزء منه وهذا غير متعارف او من قبيل نقل
الدال على الحقيقي الى المجاز وهذا شائع ذائع والمراد بما علم بالضرورة ما علم بالنظر واستدلال انه من
دين محمد عليه السلام كوجوب الصلوة والزكوة وحرمة الخمر ونحوها ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلم
الخواص والعوام من غير افتقار الى النظر سواء كان الحكم في نفسه ضروريا او نظريا ويرد عليه انه
ان اريد التصديق بما علم بالضرورة تفصيلا فلا يتناول الايمان الاجبالي وهو معتبر بالاتفاق فيما لا
اجبالا وان لم يعتبر فيما لو حفظ تفصيلا وان اريد التصديق بما علم بالضرورة اجبالا فلا يعتبر فيه كونه
معلوما بالضرورة بل التصديق بجميع ما جاء به اجبالا لا يجب سواء علم بالضرورة او لا قالوا في واقع
في بعض الكتب من انه هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام ويمكن ان يتكلف بان يقال يكفي
في الايمان الاجبالي التصديق بجميع ما علم بالضرورة من الدين اجبالا كما اشير اليه في المعاقف حيث قال

التصديق للرسول عليه السلام فيما علم بحيث به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجبالا فيما
علم اجبالا او يقال من ضرورات الدين ان جميع ما جاء به النبي حق والتصديق به التصديق بما علم
بالضرورة انه من دين الرسول عليه السلام في الايمان الاجبالي داخل في التفصيل من وجب كما قال
بعض الافاضل وحاصل ان من صدق اجبالا جميع ما علم بالضرورة انه من الدين صدق ان جميع ما
جاء به الرسول عليه السلام حق فان هذا داخل تحت ما علم بالضرورة فليست مكررة بل يلزم على هذا
ان لا يكون انكار الحكم القطعي الغير المشترك كقرايم اجاب بان المراد ما علم باليقين فخرج ما ثبت
بالظن فانه لا يجب التصديق به فيراد بالخواص المحققين وبالعوام ما عداهم من العلماء
انتهى في يلزم ان يكون انكار الحكم القطعي الغير المشترك قرايم شتهار بين الخواص والعوام
من العلماء والاعلام فلا اعتداد بعدم اشتهاه فيما بين العوام المهوام من العلماء الا انما ولا في
ان فيه جازا عظيما وهو مدفوع بالنص في له وتجميع ثلثة امور عطف على التصديق في قوله والتصديق
في النسخ من التصديق اللغوي الى هذه الامور بوجه بما ذكرناه انما اعتقاد الحق اي اعتقاد
ما علم بالضرورة انه من الدين والاعتقاد افتعال من العقد اي عقد القلب وهو الجزم والظن
الغالب لا عام ولهذا يقيده في بيان اليقين اعتقاد جازم مطابق للواقع والظاهر ان المراد
الجزم كما ان المراد من التصديق الجزم واليقين اذ كون الظن الغالب معتبرا في باب الايمان مختلف
فيه وعندنا معتبر بشرط عدم خطورة احتمال النقيض صرح به السعدى في سورة الحاقة في قوله تعالى
انني ظننت اني ملاق حسابه وعند المص لا يعتبر اصلا **قول** والاقراء به اي بالحق تفصيلا او
والتلفظ بكلمة الشهادة اقرار معتبر شرعا كذا اجال والعلل بمقتضاه اي بالحق فيما اذا كان الحق
علما ولم يقبده لظهوره ولوقيل الضمير بمقتضاه راجع الى اعتقاد الحق لاستغنى عن هذا
العذر ويؤيده لفظ مقتضاه وان لزم التفكير فلا ضير فيه لعدم الالتباس عند جمهور المحققين
لكن كون العجز جزء من الايمان مشترك بين الجزم من الانسان حيث لا يلزم من انتفاء انتفاء
المركب فكلا لا ينتفي الانسان بانتفاء اليد بل ينقص كذلك لا ينتفي الايمان بانتفاء العلم هذا عند
جمهور المحققين وحاصل ان جزء من كمال وكذا من قال ان الاقرار ركن من الايمان يريد بهذا اللفظ
ولذا قيل انه ركن يحتمل السقوط واما عند المعتزلة والخوارج فلا عمل جزء اصلي كالتصديق
ينتفي الايمان بنفسه بانتفاءه وقوله وكافر عند الخوارج دليل على ما ذكرناه وكون العجز جزء من الايمان
منقول من الائمة الشافعية بهذا التأويل ولما كان العجز جزءا سواء كان من اصل او من كماله
قال عند جمهور المحققين والمعتزلة والخوارج فجمع بينهم لظهور القرينة على المراد ولما كان القرينة
واضحة لا يتوعد عليه الايراد فلفظ الايمان حقيقة عندهم في التصديق وحده وفي مع الاقرار
واما الاطلاق على مجموعها فجاز عند جمهورهم وحقيقة عند المعتزلة والخوارج اذ المركب مع العلم
والمخرج خارج فن قال فلفظ الايمان عندهم موضوع للقد المشترك بين التصديق والاعمال

عصام

فأطلق على التصديق فقط أو على مجموع التصديق والأعمال حقيقة فاختار كلامه من وجوه وتظهر
بالشجرة حيث قال كان المعبر في الشجرة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها فقط ومجموع
الساق والأوراق والشعب ولا ينظر في اليها الانعدام ما بقي الساق ضعيف جدا قول من أجل
بالاعتقاد تفريع لمجموع البيان يقال أخل إذا افتقر لأنه ضاردا خلة أي احتياج وفقر على أن اهتز
للصبر وإن داخل الشيء إذا ترك أو قصر فيه وهو المراد هنا غير بلعم الشك والوهم واعتقاد خلاف
الحق وحدث أي أقروا على أو أقر فقط فهو منافق وأما الخلل بالاعتقاد والعمل أيضا فكما في عند الخراج
ومخرج عن الإيمان عند المعنوية وليس بمناق في اتفاقا بل منافق عند أهل السنة والمقصود بيان
كونه منافقا اتفاقا وهو مختص بمن دخل بالاعتقاد ولذا قيده بقوله وحده والمنافق من ظهر
الإيمان وبسط الكفر فهو كافر كونه في مقابلة لانه مؤه الكفر وخطبه استهزاء ولذا صار
قسما آخر بين الكافر وهو أخت الكفر بسجي التوضيح من المص ومن أخل بالاقرار أي قادرا عليه
معاندا غير مكر فهو كافر سواء اعتقد وعمل ولا هذا عند من يقول أن الأقرار ركن من الإيمان
فمن قدر على التكلم به بان لا يكون أخوس وبان لا يكس على تركه نحو القتل وقطع وتركه يكون كافرا
مجاها بينه وبين الله تعالى كان المص اختار كونه ركنًا لكن قول والذي يدل على التصديق وحده
يباه وإن الرجح عند الأشاعرة والمص منهم أن الإيمان هو التصديق والقول الآخر التصديق
مع الأقرار وهو الرجح عند معاشرة الحنفية الماتريديّة وهو قول أكثر أصحابنا والقول الأول
مذهب المحققين من أصحابنا فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عندنا تعالى
وكان من أهل النار عند من يقول بان الأقرار ركن وهو مختار في الإسلام وشتمس الأئمة وكثير
من الفقهاء وأما من ذهب إلى أن الأقرار ليس بركن فهذا عندهم مؤمن عند الله تعالى غير مؤمن
في أحكام الدنيا كان المناق عكس ذلك قال في شرح المقاصد الخلاف فيما إذا كان قادرا على التكلم
وترك التكلم لا على وجه الأبدان انتهى أما من صدق بقلبه ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا
وقا على ما فهم من شرح المقاصد وفي شفاء قاضي عياض في أوائل التقسيم الثاني أن صدق المكلف
بقلبه ثم اختتم ومات قبل أن يسأل وقت الشهادة بلسانه فاختلف فيه انتهى بين هذا المذكور في الشفاء
وبين ما في شرح المقاصد مخالفة ظاهرة لكن قال على القاري في شرح الشفاء القول بان من لم يتمكن
من إتيان الشهادة لا يكون مؤمنا مع تحقق التصديق بقلبه ضعيف انتهى فالنحو على ما ذكره في شرح
المقاصد وإذا صادف وقتا يمكن الأقرار فيه وطولب فيه الأقرار وبان لا يكون مؤمنا اتفاقا فيكون
كافرا كغيره عندنا وإذا لم يقر مع التمكن من إتيان الشهادة فاختلف فيه وإذا عرفت هذا التفصيل فظهر
ما في كلام المص من الاجمال والاهمال فيجب حمل كلامه على صورة كونه كافرا قول من أخل بالعمل
بان تركه كاسلا ولو بطريق الأثره كالأركب الكبيرة مستقبلي أي بافاسق أي بالمرتبة الأولى
أو الثانية من المراتب الثلاثة للفسق وقا قايده للاخبار قول وكافرا غير مكر وهو قيد للاخير

بالفروع ولقد أعيد من قال أنه قيد للثلاثة أذي يضطرب ارتباط قوله وكافرا مع أن الخل
بالأقرار غير كافر عند بعض كفضلناه وكافرا عند الخوارج لأذهب جمهورهم إلى أن كل معصية
ولو صغيرة كفر وبعضهم ذهبوا إلى أن الكبيرة كفر دون الصغيرة وكلام المص يشير إلى هذا المذهب
لقوله وخارج عن الإيمان فإن هذا الكبير عند المعتزلة فإنهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين أي الكفر
والإيمان لأنهم يجعلون الكفر ضد الإيمان فيجوز ارتفاعها لا ينقضة حتى يمتنع وأما قيده بذلك لانه مراده
فاسق اتفاقا لأنه مؤمن فاسق عند أهل السنة ومن تابعه في ذلك وكون الفاسق مؤمنا مقيده
بسجي التفصيل في قوله تعالى وما نصل به إلا الفاسقين ولم يذكر حال جهنم والمحدثين لما ذكرنا من أن
يكون العمل جزء من الإيمان بمعنى كونه جزءا من كمال فهم يكون بنفسه لا بكفره ولا بخروجه من الإيمان
وقد أوضحناه سابقا قول والذي يدل على ما بين المذاهب حاول اثبات ما هو الصواب المختار
لدى الأخبار ولم يتعرض كونه الإيمان بمجموع التصديق والأقرار بسجي التنبيه عليه وترجيحه على غيره
أي ما يدل على أن الإيمان وضع في الشرع وحده لا لمجموع ثلثة بل لمجموع الأمر من التصديق والأقرار
أنه تعالى أضاف الإيمان أي نسبة واستند إلى القلب فلاضافة لغوى وهي في الأصل الأمانة
وقد نطلق على تعلق خاص مثل كونه صفة وملا سأل ملا بسنة تامة إلا في ملا بسنة تامة
جعل القلب ظرفا للإيمان ولو مجاز تامة واستند الإيمان إليه ولو سلبا تامة أخرى فيكون بينهما ملا
تامة فيكون الإيمان من أحوال قول فقال تفصيل لما أجله أولئك أي الذين لم يوادوا أعداء الله
كتب في قلوبهم الإيمان أي أثبت فيها وهو دليل على خروج العمل من مفهوم الإيمان فإن جزء الثابت
في القلب يكون ثابتا فيه وأعمال الجوارح لا تثبت فيه كذا قال المص والمناقشة بان يجوز أن يكون
كنية الإيمان كناية عن لزوم قلوبهم التوجه بالإيمان الذي هو عبارة عن مجموع الثلثة أو الأثر
مدفوعة بان القرينة الصارفة عن ظاهرها مثبتة والاحتمال الناشئ لاهل دليل بل من وهم لا يجاب
وقبيل معلن بالإيمان لم يتغير عقيدته قال المص وفيه دليل على أن الإيمان هو التصديق بالقلب
والاشكال بان الأطمينان القلب لا يجب أن يكون بالتصديق لانه قد يطمئن القلب والمال
فلم لم يحز أطمينان القلب بالأقرار والعمل الصالح سخيخ جدا مبني عن الذهول عما قبل الكلام
أدال أن من تلفظ بكلمة الكفر وترك الأقرار لا يضره حال الأكرام حال كونه قلبه ثابتا على عقيدته
لم يتغير عن حاله ولم تؤمن قلوبهم أي المنافقين وجه الاستدلال مع أنه نفي إذا نفي فرع الإثبات
فإذا ثبت الإيمان للقلب كافي موضع دل على المطلوب فكذا النفي ولا يدخل الإيمان في قلوبكم الخطأ
للمنافقين حال من ضمير قولوا أي ولكن قولوا أسلمنا ولم نواطع قلوبكم السيفكم جيد والكلام فيه
منهرا قبله ومعنى عدم دخوله فيها ما ذكره المص من عدم التواطع والنفاق فلا يقال إن اتصاف
الذات بالوصف ما يعبر عنه بدخول الوصف فيه فلا يقال في بيان اتصاف الذات بالحكمة أنه دخل
فيه بالحكمة قوله وعطف عليه العمل قال في سورة البقرة الأصل أن الشيء لا يعطف على نفسه وما

داخل في الشئ فلا يعدل عن هذا الاصل لم يتحقق صار في علمه وايضا لا يكون من قبيل فقلوا
على الصلوات والصلوة الوسطى اما اولها فلا عطف الخاص على العام وهنا ليس كذلك بل هو
كل واحد جزا واما ثانيا فلا ان النكتة المذكورة في مثل هذه الآية منتف بها واما تخصيص العمل بالصلوة
فغريب اذ ترتب الثواب ورفع الحجاب على الفرائض والواجبات غاية الامر ان الصلوة اخص من الفرائض
بضاعف الاجرة والثواب والنجاة عن العقاب مواضع لا تخص وفيه مبالغ جدا اذ الكثرة
يعبر عنه بعدم الاحصاء قوله وعطف يفيد عدم ركينة العمل فقط ولا يفيد عدم ركينة العمل
فلا يتم التقريب ومن هذا قوله الا ان يقال لا تلتزم بالفصل والذليل مسوق لعدم كونه عبارة عن
مجموع امور ثلاثة فاذا بطل ركينة العمل بطل ركينة الاقرار وفي بحث ١٠ وقوله بالمعاصي عطف
على عطفه وشروع ببيان عدم الضرر بارتكاب المعاصي وان العمل في ترك المنكرات ليس جزء
من الايمان وقد عرفت ان الترتيب بمعنى كفا النفس من قبيل الفعل الواجب كما نقلناه عن التلويح
فان العمل في قوله والعمل بمقتضاه شامل للترك وهذا المعنى كشمول فعل الفرائض والواجبات الوجودية
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا تقتلوا تقا تلوا والجحيم باعتبار المعنى فان كل طائفة جمع وجدالة
ان تعالى اثبت لهم الايمان مع الاقتتال المنهى عنه بالنظر الى احد الفريقين فان تعلق الحكم بشئ موصوف
بنسبة يدل على حصول تلك الصفة حال التعلق نص عليه سيبيويه كذا قيل فلو كان ترك المعاصي
بمعنى كفا النفس عنها جزء من الايمان لما ثبت لهم الايمان لا انتفاء بانتفاء جزءها بل الذين امنوا
كتب عليكم القصاص في القتلى الفاء للبيانية كهي في قوله تعالى لمتني في الآية والقتلى جمع قتل
والايمان بصيغة الجمع للاهتمام في المنع عن التعدي فانه اذا كان ممنوعا في قتل جماعة فالمنع عنه
في قتل واحد بطريق الاولى لما ثبت فيها الايمان مع القتل الموجب للقصاص وهو القتل هذا الذي
هو اكبر الكبائر ثم بعد ذلك لا يشترط ان يرد عليه ان ثبتت الايمان في مثل هذه الايتين لم لا يجوز
باعتبار ما كان قتل كل الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي مخصصة غير الكفر وهو وان كان
قول البعض ومروجوا عند المص اذا اختار عند الشرك فلا يثبت له الايمان هناك اختار هنا وجه
الدلالة ان اللبس يقتضي استتار الملبوس باللبوس به فتغير اجماع الايمان مع المناجى وفي
بيان هذا يؤيد ما ذكرناه من المشقولة من الشافعي وهو كون العمل جزء من الايمان مؤله بانه
جزء من كماله ولا ينكره فالنزاع لفظي ثم قيل ان كل واحد من هذه الآلات وان كان محلا للثبوت
لكن بالجميع يحصل العلم بالثبوت انتهى ولعل هذا اورد الآيات المتعددة ولم يكتف بالآية الواحدة
لكن ضم الظن الى الظن لا يفيد القطع فالاولى ما ذكرنا من ان الاجتهاد لا يمكن دليل لا يشهد به
قوله مع ما فيه من قوة التفسير الشارة الى الدليل العقلي ببيان الدليل النقل وجعله أصلا يادخل
مع لانه اقرب الى الاصل اذ اصله هو معنى اللغوي التصديق المطلق فاذا كان المعنى الشرعي التصديق
الخاص يكون التفاوت بينهما قليلا وهو متعارف في المنقولات واما في قولهم فمع ذلك زيادة

والعمل

والعمل في بعض النسخ وان اقرب الى الاصل لظهور القرب بين المطلق والمقيد واما في النسخ
الاولى فتعريف لما قبله والقول بانه سر هذا الاختلاف وترجيح ما ذكرنا راجع الى ان المكلف الروح
فقط والبدن آت لها ومركب او البدن او مجموعهما فان قلنا بالاول فهو التصديق وان قلنا
بغيره فهو يعتبر على اللسان والجوارح ضعيف اما اولها فلا مقتضى ما ذكره لو سلم صحة اعتبار
عمل اللسان دون عمل الجوارح كما حقق في التوضيح والتلويح واما ثانيا فلا كون المكلف مجموع
البدن والروح هو المختار واما ثالثا فلا هذا الاختلاف راجع الى ان الاعمال ركن من الايمان
وان الخلل بها يخرج متمسكين بظواهر الآيات والاحاديث وعند احد الحق ان الايمان التصديق
فقط والاقرار معه واجابوا عن شبهاتهم كما فصل في علم الكلام قوله وهو متعين الارادة
الظاهرة ان هذه جملة حالته كما ان قوله مع ما فيه كذلك والمعنى انه يدل على ان الايمان مجرد التصديق
ما ذكرناه مقرونا بما فيه من الوفاق المذكور بيننا وبين المعتزلة والخوارج والمعنى وهو متعين
الارادة من المعاني الشرعية فلا ينافي قوله فيما سبق وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب ففي
قوله اذا تعدى بالباء هو التصديق الى الجميع فلذا قالوا ان النزاع في لفظ الايمان اذا لم يكن
موصولا بالباء كما في النصوص السابقة كذا قالوا وروح يرد عليه ان لا وجه لاياد صور الوفاق
في بيان الاستدلال على ان الايمان هو التصديق وحده ثم ان كلام المص بناء على الوجه الرابع
وهو كون الباء للصلة وهذا كاف في مراده فلا ينافي ما سبق من جوار كونها للمصاحبة والالة
وان مراده بالتصديق المعنى الشرعي فان ضمير هو في قوله وهو متعين نقل عن الامام انه قال
اجمعنا على ان الايمان المعدى بالياء يجري على طريقة اهل اللغة اما اذا ذكر غير معدى فقد اتفقوا على انه
منقول عن المسمى اللغوي وهو التصديق الى معنى آخر وهذا مخالف لما تقر من انه اذا وقع في
القرابة لفظ صحيح حملة على المعنى اللغوي والشرعي يتعين حملة على المعنى الشرعي كما نقلناه سابقا عن
المرأة ولو قيل ان المعدى بالياء على المعنى اللغوي قيل ذكر معموله وبعد ذكره يكون بالمعنى الشرعي
اذ مطلق التصديق يتحقق في ضمن المقيد الشرعي لا غير في رفع النزاع والارادة المعنى
الشرعي او الاحتجاج الى التجريد والتأكيد واردة المعنى اللغوي مطلقا او متحققا في ضمن المقيد
الشرعي كما لا مجال فيه **قوله** ثم اختلف لما ثبت ان الايمان هو التصديق وحده حاول بيان
اختلاف القائلين بانه هو التصديق اذ بيان الاختلاف موقوف على الاول ولهذا اورد هذا بتم
الدالة على الترافى بالقلب ترك اولي هل هو كاف في كونه مؤمنا عند الله تعالى لانه المقصود من
التكليف واما الاقرار فاما هو لا جراه الاحكام الدنيوية كالصلوة عليه والدفن بمقابر المسلمين
واسقاط الجزية والخراج وغير ذلك وهذا منقول عن الاشاعرة والراجح عندهم في صدق بقلبه
وترك الاقرار مع نكته منه لكن على وجه الايمان كان مؤمنا بيمينه وبين الله تعالى ويكون مقبلة الجنة
ام لا بد من اقراره الاقرار اي غير كاف بل لا بد من انضمام الاقرار به الى التصديق في كونه مؤمنا

بينه وبين استعالي وحاصله ان الاقرار ركن اخر من الايمان الا ان الاصل هو التصديق ولهذا
من اقترن الاقرار في صدق بقلبه وتركه الاقرار مع التمكن منه يكون كافرا مؤثرا في النار وهذا
هو الراجح عند اصحابنا وقدم التفصيل باللام يد عليه بقي الاشكال بان بعد كون الايمان التصديق
وحده فكيف بعد الاقرار جزء من حقيقة وجوابه على الاشكال بان كشف البرزوي ان الاقرار
ليس معدن التصديق الذي هو الاصل في الايمان وهذا يقتضي ان لا يكون الاقرار ركنا للكل
لما كان معبرا عما في القلب كان الاقرار دليلا على التصديق وجودا وعندما فيصح ان يكون ركنا يجتمعا
السقوط فيكون جزءا معبرا مع وجود حالة الاختيار حتى يكون عدمه في غير حالة الاكراه دليلا على عدم
التصديق فالركنية بهذا الاعتبار اعني باعتبار كونه دليلا على التصديق الذي وضع لفظ الايمان
في الشريعة لا ينافي كون حقيقة الايمان التصديق وحده فان قيل لم لا يجوز ان يكون مراد القائل
بانه لا بد من انضمام الاقرار الانضمام على وجه كونه شرطا خارجا عن مساواة فلا شك قلنا ان اراد
بالشرط الخارج عن مساواة الشرط في اجراء الاحكام الدينية فهو مسلوك الطائفة الاولى فالوجه
ما ذكرناه بهذا ينبغي ان يحقق هذا المرام لانه مشتبه الاعلام قوله التمكن منه قدم التوضيح الذي
السابق **قوله** ولعل الحق هو الثاني وهو كون الاقرار جزءا معتبرا مع التصديق ولم يجزم لتعارض
الادلة وكون الدليل القاطع على حقيقة مجابا بما ينبغي وعدم كون الاقرار ركنا والراجح عند الاشكال
ومنه المص المعاند من عرف الحق بيقينا وتجرده والجاهل المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح
حيث قال تعالى ومنهم اتيون لا يعلمون الكتاب الا ما في الآيات في ذم الجاهل وقال تعالى فيويل
لذين يكتبون الكتاب بأيديهم الاية **قوله** ولا تنفع اي لمن منع انضمام الاقرار الى التصديق ان
يقول الذم المذكور لا ينكر الحق مع موافقة وقدم ان من ترك الاقرار با وعنادا فكافرا لا نقا
ركنا كان الاقرار او لا اذ لا شك انه علامة التكذيب لا لعدم الاقرار فان تركه الاقرار مع نكته
لا على وجه الاية لا يضر التصديق الذي هو الايمان وانما يضر اجراء الديونية عليه وهذا مذموم
لربيع اختار الكراهية وهو ان الايمان الاقرار فقط كما يشير اليه المص في قوله تعالى وما هم
بمؤمنين ولم يلتفت هنا لظهور فساده في اصل المذهب ان الايمان اما اسم لفعل القلب
فقط او لفعل اللسان فقط او لفعلها جميعا وحدها او مع فعل سائر الجوارح **قوله** والغيب
مصدر يقال غاب الشيء غيبا وغيبه وغيبا ومغيبا وصف به اي الذات به اي يقال شيء
غيب للمبالغة بجعله كانه هو فيكون اسناد الى الذات مجازا عقليا ثم اقيم مقام الذات واسم
الفاعل ولم يلتفت الى كونه مصدرا لمعنى المفعول لما ذكره ابو حيان في البحر من ان الغيب مصدر غاب
وهو لازم فلا ينبغي منه اسم المفعول كالشهادة وهي ايضا مصدر وصف به الذات للمبالغة
ثم اقيم مقام اسم الفاعل اي الشاهد وهو ما يحسن ويشاهد وكونها اعرف في هذا جعلها مشبهة
لكن الاولى وكذا الشهادة **قوله** والعرب سمي المظلمين بفتح الهمزة اسم مكان فلا مجاز وبكره

اسم فاعل يجوز في الاسناد والتذكير على هذا الاعتبار صفة المكان واما على كونه اسم مكان فلا
يحتاج الى التوجيه وهي الوحدة المنخفضة من الارض غيبا مجازا لغويا لانه لا يغيب عن الحس
بالكلية بل في الجملة ولعل هذا قال والعرب تسمى له والجميع الالف اخذ اللغوية تسمى العرب معناه
وايضافا استشهادا على اطلاق المصدر على الذات والمحصنة بفتح الحاء وسكون الميم وفتح الصاد
والحفرة الكائنة في الجنب متضمنة بالكلية بضم الكاف واحدة الكلبيين وهما يكونان في جنبتي كل
حيوان يقال بالفارسية كزده وحي في الاصل الجوعنة سمي بالحفرة المذكورة لانه يعلم منه جوع
الحيوان وشبهه قول النبي صلى الله عليه وسلم في وصف موضع قيل والمقصود ان الغيب جاء اسم جامدا غير
المصدر لانه لا يندل لفظا لمصدر وصف به لانه لا مبالغة فيه اصلا وهذا بعيد فالوجه ما تقدم
ثم تسمية المحصة غيبا غير واضح لانه في حال الجوعنة ظاهر وبعد التسمية لا يبقى حفرة فلا يسمى محصة
قوله او قيل عطف على قوله مصدر وصف به وهو في الاصل غيب بالتشديد على وزن فيعل
خفف بخذف احدى اليائين فصار وزنه فيل او فعل كقيل اصل قبل التشديد ثم خفف فصار
قيل بفتح القاف واحدا يقال او اقوال وهو الملك دون الملك الاعظم من ملوك حمير ينفذ ما
يقول كانه الذي له القول قال لا ينبغي ان يدعى في قبل وامثاله ذلك حتى يسمع من العرب نقلا
كنظائر نحو ميت وهمين فانه سمعت تخففة ومثقلة ولعل لهذا اخر الشئ ان هذا الاحتمال
مع ان الوصف لكونه صفة مشبهة على ظاهره وايضا يفتوت في المبالغة المذكورة **قوله**
والمراد به اي بالغيب الخفي الذي لا يدرك بالحس اي لا يقع تحت ادراك الحواس الظاهرة مطلقا
ولا يقتضي بديهة العقل وان ادرك بالعقل ولذا لم يقل ولم يدرك بالعقل والمراد بديهة العقل
ما لا يحتاج الى فكر ونظر من بديهته وادراكها اذ اقبلت وقا جاوز الكشاف والمراد الخفي الذي
لا ينفذ فيه ابتداء العلم اللطيف الخبير وانما تعلم منه نحن ما علمناه او نصب لنا دليلا عليه ولهذا
لا يجوز ان يطلقال فيقال فلان يعلم الغيب انتهى وما ذكره المص اولى لانه اوضح في المقصود
وان سلم ان هذا بعينه ما ذكره المص لا يتناول الخبر الصادق من اسباب العلم ولو قيل ان
هذا مندرج تحت بديهة العقل فمع ما فيه من اباد البديهة يكون ذكر الحس مستدركا فانه **قوله**
فيه ايضا اذ مرجع النظر هو العقل والحواس آت له ويمكن العناية فتأمل **قوله** قسم له دليل عليه
فضلا عن نصب اذ نصب يقتضي وجود الدليل فانه في الدليل لا نصب اذ في نصب اعم
من وجوده وعدمه والمراد عدمه والمعنى قسم لا يعرف له سبيل لنا اليه اصلا لا بالحس ولا
بالعقل بديهة او نظرية ولا بسبب من الاسباب الا باعلامه تعالى **قوله** وهو المعنى بقوله
وعنده مفتح الغيب الاية بناء على ان المفتح جمع مفتح بالفتح بمعنى الخازن فيفيد اختصاص علم
غيب به تعالى لدلالة قوله لا يعلمها الا هو واما اذا جعلت جمع مفتح بالفتح فيكون جعل كون مفتح
الغيب عنده كناية عن اختصاص علم غيبه لا دليل عليه به تعالى وسيأتي توضيح في تفسير هذه

الآية ان شاء الله تعالى **قوله** وقسم نصب عليه دليل يعرف ذلك الغيب بالنظر الصحيح ولهذا
 قيد فيما مر بديهة العقل احتراز عنه كالصانع لما فاته تعالى نوح بالآيات المنصوية في الآفاق
 ورغ انفسنا والنظر الصحيح فيها قيل والغيب والغائب بالجوز عليه الحضور والغيبه واطلاق
 المتكلمين قولهم قياس الغائب على الشاهد لا يصلح سنداً وجواب ان السلف مطبقون على تفسير
 بما ذكره وكفى بنا سنداً قيل وليس فيها اطلاق عليه بخصوصه فليس هذا من قبيل التسمية ولو سلم
 هذا فيما نحن فيه لا يسلم في قولهم قياس الغائب على الشاهد لا ولى ان يقتضى بقوله فليس هذا
 من قبيل التسمية والقول بأنه يقال انه غيب ولا يقال انه غائب وبمعنونه بالغائب لا يراى
 ولا تراه والغيب ما لا تراه انت ضعيف لما مر من تعبير السلف في قياس الغائب على الشاهد والتفسير
 المذكور غير منقول عن السلف ثم جواز اطلاق الصانع عليه باورده حديث مسند وهو ان الله تعالى
 صانع كل صانع وصنعه كذا قيل وهذا مبني على جواز الاطلاق بخلاف الاحاد وهو المختار واليوم الآخر
 فانها وان كانت غائبة عنا لكانت نصب عليها دليل ينقل **قوله** وهو المراد في هذه الآية بالغيب الذي
 يؤمنون به الله تعالى وصفاته وما يجب اعتقاده اجمالاً او تفصيلاً وعدم كون المراد القسم الاول
 اذ لا يمكن التصديق بالطريق اليه بخصوصه وباعتبار انه لا يعطى الا الله تعالى داخل في القسم الثاني
 حيث نصب عليه دليل ينقل وهو قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب الآية ولا يبعد ان يكون تعرضه لهذا
 القسم الاول ونقطة هذه الآية للاشارة الى هذه الدقيقة البارة فقهه دره ما دق نظره فغده
 بفقران **قوله** هذا اي ارادة القسم الاخير اذا جعلته اي قوله بالغيب صلة لايمان الى المفعول
 بواسطة حرف الجار الصلة في اصطلاح النجاة صلة الموصول والمفعول به بواسطة الحرف
 وتطلق على الزائدة لباء في كفي بانه ولدفع هذا الاحتمال كمال واقعة موقع المفعول به في الضمير
 راجعة الى قوله بالغيب لا الى الباء لباء بانه قوله واقعة اذ لا وجه رجوع ضميره الى الباء والتعليل
 خلاف الظاهر واطلاقه على المفعول به بواسطة الحرف مصرح في اصطلاحهم كاطلاقهم على الحرف الجوز
 نادرة او غير نادرة قدمه لان تعدية الايمان بالباء اكثر في استعمالهم بخلاف الاخيرين ولهذا
 قال فيما سبق وهو متعين الارادة الما ولم يلتفت الى الاحتمالين الاخيرين توجهها لهما ولهذا
 اورد هنا اذا التحقيق وفي الثاني ان التشكك في الثالث وقيل **قوله** وان جعلته حالاً لا فاعلى هذا
 الايمان بمعنى التصديق الشرعي بلا تضييع معنى الاعتراف ولا يجوز في الوقوف والغيبه صفة
 المؤمنين والمؤمن به محذوف لتعظيم مع الاختصار وبخالف الاول من وجوه ثلثة وايضا لا يحتاج
 فيه الى التجريد والتاكيد في حمل على التصديق الشرعي بخلاف في الاول اذا حمل على التصديق الشرعي
 على تقدير طبقين بالغيب شارة الى ان البناء حينئذ للابسة كما سيجي لكن قوله مطبقين
 حاصل المعنى لا تقدير العامل كان اي الغيب بمعنى الغيبه والخفاء فلا ينافي في كونه محسوساً غائباً
 اذ بعد كون المحسوس غائباً عن المجلس والمجلس يطلق عليه الغيب بمعنى الخفي لا بمعنى الامر الخفي كما كان كذلك

في الوجه الاول والمعنى اي ح انهم يؤمنون بجميع ما جاء به النبي عليه السلام او يجدون الايات
 فيكون منزلاً منزلة الانهم لكن لا يناسب المقام غائبين عنكم بيان حاصل المعنى فلا محذور في
 اسقاط الجار ونبه ايضا على ان المراد بغير الصحابة رضي الله تعالى عنهم لا روى ابن مسعود رضي الله
 عنه ولا قد محذور في التعيين بان كان المعنى غائبين عنكم خطا بالرسول عليه السلام بل هذا انسيب لقوله
 لا كالمشاهدين ولمية التخصيص بغيرهم هو ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم لم يشاهدتهم للنبي عليه السلام
 او لمشاهدة عليه السلام لهم ومجوزاته وهو ما يجب الايمان به فليست بايمانهم كله بالغيب وكذا في الوجه
 الاول ولو قيل المراد بالايمان بالغيب ثباتهم على الايمان في الغيب الا يرى قوله لا كالمشاهدين الذين
 قال مقابل هذا المعنى لا ذلك المعنى فيعم وما نقلت عنه قدس سره من ان هذا مدح للمؤمنين بانهم
 ليسوا كالمشاهدين بل حالهم في الحضور والغيب سواء انتهى ملخصا وكون الموصول موصولا
 لما قبله يقتضي العموم اذ المراد بالتقوى كما عرفت مجازاً ولى في غير تخصص بغيرهم فتخصيص الضمير بغيرهم
 اختلال الانتظام وتخصيص الموصوف ايضا ينافي عنه المقام اذ كون الكتاب ممدى للاحباب الكرام
 وافية ذلك من اجل المرام وايضا هو الانسب لظاهر المحضر في اولئك هم المؤمنون فلا حاجة الى
 القول بان يجوز ان لا يخصرها اما على انه من استناد ما للبعض الى الكل مشربون فلان قلنا التخصيص
 بالغيب لفظ الايمان في الغيب وشرافه **قوله** او عن المؤمنين به عطف على عنكم والمراد بالمؤمنين
 النبي عليه السلام وفي اكتشافه وحضه ما روى ان الصحابة عبداه ذكروا الصحابة رسول الله
 وايمانهم فقال ابن مسعود ان امر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كان جينا لمن رآه والذي لا اله الا هو
 مؤمن افضل من ايمانهم غيب ثم قرأ هذه الآية انتهى فيكون المراد بالمؤمنين به النبي عليه السلام
 وانما قال وبعضه لاحتمال عموم المؤمنين به ولا اثر المذكور لكون النبي عليه السلام داخل في جملة
 المؤمنين به وكفى الدخول في هذا الباب عث الى التخصيص قول ابن مسعود ان امر محمد لما علم من
 بعض الرواة اذ الدعاء والذكر باسمه الشريف ليس مستحسن وابن مسعود هو عبد الله بن
 مسعود وهو من اجل الصحابة ونقراهم قبله وهذا امر صحيح مرجح في السنن موقوف عليه ثم قيل
 وبمعناه ما روى مرفوعا في السنن ايضا ان عبيدة بن الجراح قال يا رسول الله احذ خير منا
 اسلمنا وجاهدنا معك قال نعم يكونون قوم بعدكم يؤمنون ولم يروني انتهى فلما سب
 ان يتمسك بهذا الحديث المرفوع لقوته ثم المراد بقوله ما آمن مؤمن افضل من ايمان بالغيب
 ان ايمان الغيب افضل ما عداه لان هذا المعنى شائع في العرف لهذا مبني واما بالنظر في لغة فيجمل
 المساواة ايضا والمعنى العرفي هو المتبادر وعن هذا ورد الاشكال بان هذا يقتضي ان ايمانهم افضل
 من ايمان الصحابة رضي الله عنهم والجواب ان معنى كون ايمانهم افضل اشياء عند ادراجها حال آمن به
 بعد رآه ومجوزاته عيانا وهو اسهل والايمان بالغيب الصغيب والوصول اليه انعب وهو من هذه
 الحيشية افضل واكثر ثوابا واما الصحابة رضي الله تعالى عنهم فهم خير الناس ليلهم شرف القرب من الرسول

قوله خطا بالرسول عليه السلام
 قوله نعم انهم يؤمنون بالغيب
 قوله لا كالمشاهدين الذين
 قال يبينون في ظاهر

قوله المؤمنين به النبي عليه السلام
 قوله انهم يؤمنون بالغيب
 قوله لا كالمشاهدين الذين
 قال يبينون في ظاهر

وتزكية خلوا بهم وبواطنهم بالنور المقتبس من حضرة النبوة و ملازمة الاستقامة وكان الخشية
والنقد من دنس معصية واسترقى من الغيبة في حضور ربهم في القوة والوقار والضياع
كبدريدور وعن هذا قال عليه السلام لو وزن ايمان الى بكرضى الله تعالى عنه مع ايمان جميع الخلق
لرجح فاما بهم بحسب الكيفية والشدته والطمأنينة افضل مراتب كثيرة من ايمان غيرهم وجواز
وجود منقبة في المفضول مع عدم وجود باء الفاضل والارباب فيه قوله القلب لانه غائب
مخفي لكن صدق التعريف المذكور عليه غير ظاهر فيكون الغيب بمعنى الغيبة والمخفي في الوجه
الثاني فلا يضر كونه مدركا لبيد هذا العقل كما لا يضر كونه مدركا لمخاسن في الوجه الثاني قوله والمعنى
اي في هذا التقدير يؤمنون بقلوبهم وجمع القلوب لان الغيب مصدر واشارة الى ان الام لا تنفرد
وفيه نقد ولو تم هذا الوجه لدل على ان الايمان هو التصديق قوله لاكن يقولون بافواههم الى لا
كانفاق فينتي ما لم مع الوجه الثاني على بعض احتمالاته قوله لبااء الفاء للتفريع على الاول
للتعدي اى جعل الفعل اللازم متعديا بتضمنه معنى التعبير باذخال الباء على فاعله لئلا يفتى بهت زبد
صيرته ذاهبا للمعنى هنا يصدر قوله الغيب لئلا يفتى بهت زبد صيرته ذاهبا للمعنى هنا يصدر قوله الغيب لئلا يفتى بهت زبد
للقاعدة المذكورة ولعل هذا قال المص وادقته موقع المفعول به ولم يقل وجعلت مفعولا
واما التعدية بمعنى افعال الفعل الى معموله بواسطة حرف الجر فليس يختص بالاول وايضا
يحتاج في الاول التضمن وعلى الثاني الى التقدير بخلاف الثالث قوله وعلى الثاني للمصاحبة
اشار الى ان الملازمة والمصاحبة لا فرق بينهما فيلزم فرق بينهما ان الباء التي للمصاحبة متعلقة
بمخدوف بخلاف التي للملازمة وادعى ان الفرق بينهما مشهور فقد ركب شططا انتهى قال الرضى
تكون الباء بمعنى مع وادعى ان الفرق بينهما مشهور فقد ركب شططا انتهى قال الرضى
قد خرب جوابه فيقول لا يكون بمعنى مع الاستقراء والظاهر ان لا مانع من كونه لغوا انتهى ونقل
بعض المحققين عكس ما ذكره القائل الاول فقال قيل اذا جعلت الباء للمصاحبة لا يلزم ان يكون
المتعلق مخدوف حتى يكون حالا فالوجه تعلق الباء بالايان وما مر من تقدير الحال معنى الشىء
لا من حاق اللفظ انتهى انظر هذا النزاع بلاطائلا واضطراب بين كلامهم فالحق ان الحالية
في كلام المص على ظاهره وعليه اكثر المحققين من القدماء والمتأخرين وناهيك ببيانهم في
بسم الله وقيل ان قصد بقاء المصاحبة مجرد كون الفعل معمول مصاحب لمجرد هازمان
تعلقه به من غير مشاركة في معنى العامل فتستقر في موضع الحال وان قصد مشاركة فيه
فلغو فاشترت الفرس بسرجه كتمل المعنيين بخلاف تخومت بالعامه فانه لا يحتمل اللغوية
انتهى وما نحن فيه من قيل فتت ابارحة بالعامه فيتعين الحالية ولا يحتمل اللغوية فنذهب
اليها فقد لغي لغوا فاشك ان سهرى في جعل الباء متعلقة بدخلت في دخلت عليه بشيأ
السفر فالقاعدة المذكورة على الحق والصواب يجب حفظها على اولى الابواب وينكشف منها

ان المصاحبة على تقدير الثاني بمعنى مع وهذا محمل ما ذكره نجم الائمة الرضى وعلى تقدير الاول يكون
بمعنى الملازمة وهذا اشار الى المص هنا وبهذا التلخيص يرتفع النزاع بين العلماء **قوله**
الى يعدلون اركانها الاولى يعدلون اركانها لثلاثتهم كون الواو زائدة ذكر ليعين الصلوة
اربعة معان على الاولين استعار تبعية وعلى الاخير مجاز من سل فقدم الاقرب ثم الاقرب
وكون بعض الوجوه كناية ضعيف اركان جمع ركن وركن الشىء جانبه وفي الاصطلاح جزء
الشيء والموقوف عليه الخارج لا يسمى ركن والمرد هنا افعالها لانها باء اجزاها بحسب
الوجود الشرعى نفسه وعلى فرائضه وبحسب الاكمال والكيفية المعبر بالاحسان وعلى فرائضها
واجباتها وسننها وادائها قلبا وقلبا وهذا هو المراد هنا وعن هذا يحفظونها من ان يقع لها
وتعديها الى تسويتها اتيان تلك الاركان على وجه مشروع مع جمع الحاضر وسكونه الظاهر والترقى
الى مرتبة الاحسان كانه يرى مولاه الملك المنان هذا اذا اراد بالتقوى المرتبة الثانية او المرتبة
الثالثة وان اراد بها المرتبة الاولى فلا امور موكوكة اليك المراد بالاركان والاجزاء هنا مشر
ما عرفت في بحث الايمان من انها يشتق الكبرياء منها وينتق كال كبرياءها فالتفاوت بهذا
الاختلاف شايع ذاب **قوله** ويحفظونها تحفظ تفسيره في تنبيه على ان التعديل هنا مستعار
لهذا الحفظ الرجوع الى المصاحبة في افعالها اى الصلوة فلاضافة لادنى ملازمة اذا الفعل
اى الايقاع على ما هو المعنى المصدرى او بمعنى الحاصل بالمصدر وهو المراد هنا المصلى والمراد بهم الترك
ايضا بمعنى كف النفس عن الافعال والاقوال المفسدة والموقعة للكرامة التحريمية والتميزية
او التحريمية فقط ثم اشار الى كونها استعانة بقوله من اقام العود اذا قومه اى اذا سواه بالزلة
اعوجاجه فهو قوم تشبها بالقائم ضد القاعدة توضيح ان الاقامة بالمعنى اللغوي جعل الشىء قائما
وهذا من خواص الاجسام ثم قيل اقام العود اذا قومه وانزال العوجاجه فصار قويا يشبه بالقائم
ثم استعير من تسوية الاجسام تسوية المعاني اى كتعديل الاركان لزيادة المناسبة بين الحقيقي
والمجازى او بين المعاني والوجوه الاستعانة من تحصيل القيام في الاجسام لم يتحقق المناسبة بهذه
المرتبة وقد قيل الاقامة بمعنى التسوية حقيقة في الاعيان والمعاني فلا حاجة الى الاستعانة فعلى
هذا معنى قوله من اقام العود من باب اقام العود لانه مستعار من اقام العود لكون كونه مجازا
في المعاني لا محذور اذا التسوية لا توجد حقيقة فيها وايضا الاشتراك بخلاف الاصل وقد صرح به
غير واحد من الفحول وانما حذر على ذلك كثرة الاستعمال فيها وهذا ضعيف اذا المجاز المشهور كثير
الاستعمال ولما راد حقيقة عرفية فلانما قشنة لكن كلامه آت بعد وما قيل ان ما استند اليه من
ان التقويم عام للقبيلتين من الاعيان والمعاني وحقيقة فيها لا يستلزم كون الاقامة كذلك
اذ معناها جعل غير المستقيم مستقيما بالزلة اعوجاجه ولا شك ان التسوية المتعلقة بالمعاني معناها
الاتيان بالمعنى على ما ينبغي لا جعلها مستقيمة بعد ان لم يكن قد فوج بان لم لا يجوز ان يكون من قبيل

قال الامام مراد الصلوة مذكورة
انتهى قال الرضى لان التعديل لا يتم
في الطول بل في الخفض فيعلم حال التعديل
بالاشارة

قوله فصار قويا يشبه بالقائم
الى ان اقام العود مستقرا قومه
وانزال العوجاجه

ضيق ثم البرهنة المعنى شايح ايضا قوله او يواظبون عليها وتطلب على الامر وتطلبوا ووظوبا
وواظب عليه لازمه ودوامه فصيغة المفاعلة للبالغة شبه المص على ان المواظبة بعدى على لكن
الاقامة التي بمعنى المواظبة لا يلزم ان بعدى على كنطقت الحال بكذا بمعنى ذلك مع ان الدلالة
تعدى على وسره ان كون فعل بمعنى فعل اخر لا يستلزم الاتحاد في الصلوة فلا حاجة الى ان فيه
حذف وايضا لا قوله من قامت السوق اذا انقضت اي معنى المواظبة للاقامة مأخوذ من هذا
او انه من باب ومثله قال قدس سره انفاق السوق كاستناب شخص في حسن الحال وظهور
التام فاستعمل القيام فيه والاقامة في انفاقها اي جعلها نافقة ثم استعيرت من الدوام
على الشيء فان كلامه الانفاق والمداومة يجعل متعلقه مغوبا متناظرا في متوجها اليه انتهى
فمعنى قام الصلوة نفقت ونفاقها كاستناب شخص الى اخر ما ذكره قدس سره فمعنى النفاق المجاز
للقيام فالقيام مستعار فيه والاقامة استعملت في انفاقها اي جعلها نافقة استعارت ثم
استعيرت منه للمداومة وانما لم يجعل الاقامة اول الدوام مع انها المقصودة لعدم المناسبة
بينها فيحتاج الى طول المسافة فقامت السوق واقتمها وقامت الصلوة واقتمها من باب
واحد فكون معنى قوله من قامت السوق انه من باب ومثله اولي من انه مأخوذ منه فلا إشكال بان
المشابهة في هذه الاستعارات خفية غاية ان لا يكون ميتة لاعاميا وهذا كالتشبيه بالنفس في الكبريت
ولا يرب في مقبولية وقد اوضح قدس سره وجه التشبيه بين القيام والنفاق وبين الاقامة والنفاق
والمداومة اذ الاقامة المستعارة للمداومة بمعنى الانفاق لا بمعنى كون الشيء قائما متصفا حتى يقال
ان في هذه المشابهة خفا ولا شك في ان مداومة الصلوة يجعل الصلوة مما يرغب فيه كانه الانفاق
يجعل الشيء ناقضا لاجار غوبا فيه فلا وجه للقول بان مداومة المصلي لو سلم انها تناسب النفاق
لكنها لا تناسب الانفاق اي جعل الشيء مما يرغب فيه الغير بل من سبب المداومة للانفاق اظهر منها
بالنفاق وايضا التجوز عن المجاز سواء كان المجاز واصلا الى مرتبة الحقيقة او لا مصرح في كلام
المفسرين كقول واعنصموا بحبل الله جميعا الآية وسيجيء في كلام الكشاف ان التجوز من المجاز في قوله
الصلوة من الصلوة التجوز عن المجاز شايح واما اعتبارهم العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي
دون المعنيين المجازيين اما مبنى على ما هو الغالب او المعنى المجازي الاول بمنزلة الاصل والحقيقة
للمعنى المجازي الثاني او لكونه معلوما بالمقايضة ولقد اغرب من قال انه لا يجوز شفع المجاز عن
مجاز اخر وادعى ان المفهوم من كلام السيد ههنا وفي حاشيته شرح المختصر ذلك ولم يدرك كلامه
قدس سره ههنا صريح في جواز حيث قال ثم استعيرت منه للمداومة ولا يذهب عليك ان المواظبة
بدون تعديل الاركان وعكسه ليس مما يمدح بل الممدوح من جمع بينهما فلا يحسن التقابل وحمل
لفظة او على منع الخلو مما لا مساغ فيه ههنا لوجود المعنى الثالث والرابع الا ان يقال ان عرض
المص بيان المعنى في المحتملة ههنا ولا ينافي في اعتبار معنى اخر حين يراى منه معنى من المذكورة بقرينة

تقضية فالمواظبة معتبرة حين ارادة التعديل وبالعكس لدليل دل على ان المواظبة بلا تعديل
الاركان وبالعكس ليست بمعتبرة في الشرع ولا كافية في حصول التقوى قوله قال في الشارح
اقامت غزاله علم امرأة شبيب الخارجي قتلته الجراح وهي من شجعان النساء لما قتل زوجها خرجت
على الجراح بعسكر تطلب دمه وحاربته سنة كاملة فهبت عليه فهرب فوصلت في جامع صلوة
الصبح بسورة البقرة اضربا لاركانه وفقرها مشهوره كما في كامل المبرد والهايشير القائل بالجواز
اسد على وفي الجواب نعمة فتجاءت من صغر الصا فرها برزت الى غزالة في الوغاة اذ كان
في قلبك في جناحي طائر سوق الضراب استعارت كنية وتخييلية شبه الضراب الى المضاربة
بالسيوف في الذهن بالاشياء اليك في الزواج والكثرة والتجسس لالسوق تخيل الامام به معناه
اذ المجاز في الاسناد وجعله تمثيلية بعيدا وبعد من كون السوق استعارت مصرحة البيت لابن
حزيم الانصاري من بحر المتقارب كذا قالوا والاستشهاد للمجى اقام السوق بمعنى جعلها نافقة
اي رايحة لاهل العراقين اي الكوفة والبصرة حولا اي سنة كاملة فيعطى بالطاء المهلة اي تاما
تأكيد للحول دفعا لاحتمال المجاز اصل القميطا يشد بالقطاط وهو ما يشد به الصبي في المهد قليل
ومن جملة حكاياتها العجيبة حكاه ابن دريد وهي انها دخلت الكوفة ومعها ثلثون فارسا وكان
فيها ثلثون الف مقاتل من اتباع الجراح فصلت صلوة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم هرب
الجراح ومن معه قوله فانه اذا حوفظ عليها الا اشارت الى وجه الشبه لكن الاولى اذا وطلب عليها
كأنه شبه على ان المواظبة والمحافظة بمعنى واحد لكن فرق بينهما بان المداومة المواظبة على ادائها
كما صرح به العلامة في قوله تعالى على صلواتهم دائمون والمحافظة رعاية سننها وادائها فالدوام
راجع الى نفس الصلوة والمحافظة الى احوالها كذا نقل عن العلامة في قوله تعالى على صلواتهم دائمون
لكن المص لا يسلم المغايرة كما يفهم من تفسير هاتين الآيتين كانت اي الصلوة كالنفاق وكان
المصلي المواظب ايضا كالمنفق الذي جعله مغوبا فيه متوجها اليه بل هذا هو المناسب لمقام بيان
الاقامة لكن المتداول بيان الثلاثي لكونه اصلا قوله او يمشرون لادائها قال في المصباح النشم
في الامر السرعة فيه وشمره في العبادة اذا اجتهد وبالغ والاداء لغة دفع ما حتى دفعه وتوفيه كاداء
الدين والامانة قال تعالى فليؤد الذي اؤتمن امانته وفي الاصطلاح اخص منه لانه عبارة
عن فعل الشيء الذي عين له الشارع وقتا معيننا في وقت اولاي جزء كان والقضاء الفعل
بعده هذا هو الاصل الذي اراده المص ههنا وقد يطلق القضاء بمعنى الاداء والاداء بمعنى
القضاء قوله من غير فتور الى بيان ما هو المراد من تشمر اذائها من قولهم قام بالامر واقامه لا
اشار الى ان الباء للتعدية لان ماله اقامه وما توهم ان يقال ان الاقامة اذا كانت مأخوذة من
ذلك كان معناه على مقتضى التعدية جعل الصلوة متعلقة ومتممة لان المصلي متممها اذائها
بلا فتور وايضا لا يصح ذلك المعنى الا اذا اوصفت الصلوة بما هو لافعلها نحو جده اشار الى

يقول اذا جدي فيه وتجدها شار الى ان الجرد والتجدة على تقدير كون الباء للتعدية ايضا صفة
المصلي دون الصلوة كذا قيل فالمانع من جعله كجده للبا لصفة قال قدس سره وحقيقة
قام بالامر والقيام به على الاعتناء به بشأنه ويلزمه التثنية والتجدة فطلق القيام على لازمه
ومنه ما مت الحروب على ساقها اذا التفت واشتدت كانها قامت وتشتت لسلب الارواح ونحوه
الابدان انتهى وما نحن فيه كان الصلوة قامت وتشتت اخرج المصلي عن عهده اذ انزلها والحاصل
من تبعه تركها وذلك لا يتحقق ولو ادعاه الابتسار المصلي لادائها على وجه شرعي فتشتم لازم
لجعلها متشمة فكل من اقام بالامر واقامة استعمل في لازم معناه وهو الجرد والتجدة فيكون مجازا
مرسلا وجعل الباء للملابسة بناء على ادعاء مفهوم من كلامه قدس سره لا يفيد اذا النظر
الشريف من اقامه لا من قام به فلا ريب في ان المعنى على هذا يجعلون الصلوة متشمة للبا لصفة
في تشتم المصلي كانه بلغ تشتمه مبلغا تجاوز الى صلوة فذكر قام به للنسبة فلا يكون للملابسة
بل للتعدية والنسبة في مثل هذا خلاف القوي نعم اذا جعل قوله تعالى ويقومون الصلوة من باب
الحذف والايصال كان للنسبة في ان الباء للملابسة فيكون التشتم صفة المصلي بلا غناية او لتعدية
فيحتاج الى التحمل وجه لكن لم ينقل هذا من الثقات وان ذهب بعض اليه والصواب ما افينا اليك
فمعنى قوله من قام بالامر الى اي من باب ومثل **قوله** وضده اي ضد المذكور قدس سره والامر وقوله
اي عن الامر يعني ان التلافي والتقاعد بمعنى واحد والضدية بينهما باعتبار المعنى اللازم لهما
فاذا كان في الاول الجرد والتجدة يكون في الثاني التكاسر والفتور والضدية في المفهوم بهذا الاعتبار
لا في المركب فلا اشكال والضدية باعتبار اصل المعنى وهو القيام والقعود وان صححت لكن
لا يناسب المقام لعدم كونه مراد من الكلام قبل ان عن تجدي للتعدية كما في رضی عنه وارضاه
فاي مانع من جعل قعد عنه بمعنى اقعد الى تركه واحمله على ان التعدية بمعنى التغيير يخص بالباء
صرح به العارف الجاهل فمعنى رضی عنه كونه بمعنى ارضاه وكون معنى قعد عنه اقعد سهوا فحش
فلا يتم قولهم ان جعل الباء في قام به للتعدية يبطل قولهم في ضده قعد عن الامر لانه لازم قطعاً
لكن قعد عنه كونه بمعنى اقعد بناء على كون رضی عنه بمعنى ارضاه غير منقول عن السلف والقيام
في اللغة ليس بمقبول فالاولى فاي مانع من جعل ضد القيام المتعدى القعود اللازم باعتبار
اللازم فان القيام المتعدى مستلزم للقيام اللازم على ان الضدية كما عرفت باعتبار المعنى اللازم
فلا يضره كون احدهما متعديا والاخر لازما باعتبار اصل المعنى ولا تنسب ما سبق من ان التشتم وحده
لا يكفي في التقوى بل رضى المداومة ومما عاة التعديل ثم الاولى او يتشتمون في ادائها كما يشعرون قوله
اذا جدي فيه اذ يتشتمون لادائها يناسب المواظبة والمداومة وهذا ليس بمقصود ولا يكون عين
ما سبق بل المراد التشتم في ادائها بلا فتور قوله او يؤدونها الى معنى رابع ليقومون الصلوة قوله
عبر عن الاداء بالاقامة مجازا ولا تخم عبر عن ان يؤدونها يقولون ليقومون الصلوة تبعاً لفقيه اشارة

الى ان المجاز المرسل كالا ستعار يكون مجازا مرسل بالاتباع لكونه مجازا بالاصالة ففقيه ترد
لما كان المتأدية والاداء واحداً اذا الاداء اسم مصدر للتأدية قال عبر عن الاداء ولم يقل عن
التأدية يعني ذكر الاقامة وايرادها بالاداء مجازا مرسل بالاداء فعل الصلوة في الوقت المعين
وهذا معنى قول ائمة الاصول الاداء تسليم عين الواجب وفي اختياره على يصلون مع انه المراد
واخبر تنبيه على انهم يفعلون الصلوة في وقتها وليسار عون الخوجه عن عهدها ويراعونها
حق رعايتها وهذا المعنى هو الذي يرجح المحقق السعدي حيث قال انه لا يفهم من اقامة الصلوة
الاداء وايضا عبادون غير من المعاني السابقة ويؤيد به عندى تعيينه في كثير من الآيات
الصحيحة كحديث البخاري امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله ويقوموا الصلوة ويؤتوا الزكاة فاذا فعلوا ذلك فقد عصوا معنى دماهم
واموالهم الا بحق الاسلام ولا يخفى على ذي لب تعيينه في انتهى وهذا يجب منه اذ الجرد الاداء
يكفي في العصمة عن الفتور ونسب الاموال ولا كلام فيه وايضا الكلام في تحقق التقوى ولا ريب
في انه لا يكفي مجرد الاداء كما يشير اليه المصنف بالصوت الاعلى مع انه قيل عليه انه ان اراد ان
القيام مطلق على الصلوة لكونه بعض اركان ثم يؤخذ منه الاقامة ورد عليه ان المهم
ان جعلت للتعدية كان معنى اقامة الصلوة جعلت الصلوة مصلية وان جعلت للتعبير
كان معنى اقام صار لا صلوة فلا يصح ذكر الصلوة مع الاداء ان جعل مفعولا مطلقا والمطلوع
حالا لا يرضيه الطبع السليم وان اردت ان القيام لما كان ركناً منها كان فعله واجبا حده
لغنى الاقامة ركنها ايضا توجه عليه ان ركنها فعل القيام بمعنى تحصيل هيئة القيام
في المصلي حال الصلوة لا بمعنى تحصيلها في الصلوة وجعلها قامة فانه قيل لعل اراد ان القيام
جزء منها فيكون ايجاده اي الاقامة جزء من ايجاد جميع اجزائها الذي هو ادائها فغير من ادائها
بجزء قلنا فمعنى يقومون حينئذ يؤدونها الصلوة فيحتاج في ذكر الصلوة معه الى ان الكتاب
كقولهم مفعولا مطلقا كذا نقلت قدس سره وهذا لا يلزم قوله لا شتم لهما القيام فوجه
المجاز لكون الصلوة مشتملة القيام الذي هو ركنها وينصير قوله كما عبر عنها بالقنوت
واعترض بعضهم بان لا جعل في الشرح التعبير عن الصلوة التي فعل المصلي بجزءها شريعة جعلت
تعبير عن تحصيل كلها بتحصيل بعضها شريعة فغير عن ادائها بالاقامة التي هي تحصيل جزئها ويقومون
الصلوة تجريد وذهب البعض الى انه لا تجزئ في الاداء متعلق بالصلوة من غير ان يكون الصلوة
داخلية في مفهومه وانت خبير بان العلاقة المعبر عن الكلية والجزئية لا تحصيلها فالتعبير عن
تحصيل الكل تحصيل البعض غير منقول اذ الجزئية بينهما حتى يكون مجازا مرسل او اما جعل البعض
الاقامة التي هي ايجاد القيام جزء من ايجاد جميع اجزائها كما نقلناه آنفا فنقول في بيان
العارض بالمعروض والشريف العلامة لم يرض بذلك وعدم رده لتزييف ما ذكر بوجه آخر

غاية الامر سكنت عنه ولا يفهم منه عدم الرقة والظاهرة لا تركيب في الابدان الا بالاعتبار كالتركيب
الحاصل من الحجر الموضوع في جنب الانسان على ان الابدان يكون مصدر امر اعتباري لا موجود
في الخارج فضلا عن ان يكون له جزء وتركيب بخلاف القيام والقراءة وغيرهما من الاركان والاهل
التقرير يندفع ما قبل من ان ايجاد ركن الشيء لا يلزم ان يكون له ركن ولو لم يكن ذلك يكون له ايجاد
ايجاد ركنه ولم يجز فيلزم التسلسل وهذا لا يندفع ان التسلسل اما غير متحقق في الامور
الاعتبارية او غير مستحيل فيها فالوجه ان يعلق القيام الذي هو مفهوم من الامة التي
حتى ايجاد القيام كما اعترفوا به مجاز في الصلوة لاشتغالها عليه ويلزم منه بالضرورة كون الامة
مجازا في ايجاد الصلوة تبعاً كما هو شأن المجاز والاشتمال في المزيادات فذكر الصلوة بعد
اما محمول على التبريد او على التاكيد او على تعيين القيام المفهوم من الامة كما قيل نظيره
سواء السبيل في قول الشيخين لاشتغالها يكون على ظاهره قوله كما عبر عنها بالقنوت
في قوله تعالى وكانت من القانتين اي المصلين اذ القنوت يطلق على القيام في الصلوة
والركوع في قوله واركعوا مع الركعين والسجود كقول تعالى وكن من الساجدين والتسبيح
كقوله تعالى فلو لا ان كان من المسيبين اي من المصلين على قول في علاقة الجزئية لكن لا ينبغي
الصلوة بانتمائها كسائر الاركان بل ينبغي كمالها بانتمائها فيكون جزء من كمالها والا فلا علاقة
تخفيف قوله والاول اي المعنى الاول من المعاني الاربعه اي يعدلون اركانها اظهر ومن
هذا التقديم اليق ثم بينه بوجوه ثلثة بقوله لانه اشهر باعتبار كثرة موارد استعماله
نحو قوله تعالى واقموا الوزن لاية وقوله تعالى ولواهم اقاموا التورية والابحار الآي
حفظوها وغير ذلك والاكثريه امان الظهور والى الحقيقة اقرب فظهر من التقرير السابق كيف لا
وقد قيل الامة حقيقة بمعنى التسوية في الايمان والمعاني فلا حاجة الى الاستعانة واذ لم يكن
حقيقة في المعاني كما هو الراجح فلا حرج في قرينة الى المعنى الحقيقي لاشتغالها في الاشتغال على معنى
التسوية وانما الفرق في متعلقها العين والمعنى ولو قيل اقامة الصلوة انما لا يجوز في الصلوة
وتسويتها وهذا مقيد والمعنى الحقيقي هو مطلق التسوية وانما لا يجوز في الصلوة فامطلق اقرب
المقيد لا سيما اذا كان جزء من المقيد لكن الاول هو الاوفاق لقول المعنى من اقام العود والمراد
بالمعنى الحقيقي تسوية الاجسام كالعود وانما لا يجوز في الصلوة كما هو الظاهر من مجازها في
الاقامة في اللغة كما جعل الشيء منتصباً لكونه معنى حقيقياً بالنظر الى العرف ولو اريد جعل الشيء
منتصباً لم يبعد لانه اقرب من الثاني وغيره وان كان بينهما واسطة كالمعاني البوابة لان التسوية
صارت الشيء قوماً مشابهة بالقيام اما كونه اقرب من الثاني فلهيئت الواسطة بينهما وبين المعنى
الحقيقي لان الامة حقيقة جعل الشيء كامة ثم استعملت بمعنى الاتفاق فجعل الشيء كامة
ثم جعلت بمعنى المداممة واما بالنظر الى المعنى فلان الامة جعل الشيء منتصباً والقيام الانتصاب

فيلخص كلامه ان الصلوة لا كانت مستقلة على
القيام الذي يلزم الامة التي هي اطلاق الصلوة
القيام الذي هو اطلاق الصلوة الذي هو اطلاق الصلوة
عبر عن اداء الصلوة الذي هو اطلاق الصلوة
تعبيراً عن المزمع كونه اشتغالاً على
الامة فيكون قوله لا اشتغالاً على القيام
المزمع ولا يجوز من باب اطلاق الصلوة
ان يكون هذا مجازاً من باب اطلاق الصلوة
الكل لان ذلك انما يتم اذا تم اشتغالها على القيام
وجاء التعبير عن اداء الصلوة بهذا اللفظ
وتدفع بهذا البيان الذي هو اطلاق الصلوة
قوله كونه اشتغالاً على القيام
وهو مرفوع في شبه الصلوة فام لا اشتغالاً
كونه اشتغالاً على القيام
الذي هو اشتغالاً على القيام
وتدفع منه تشبيه من يوقع الصلوة
كما وادعى انه اشتغالاً على القيام
ولا يدري ان هذا على تقدير ما شرح لا يوافق

وهو يشترط الاعتناء وبواسطة الاعتناء استعمل في لازم وهو الجهد والتجهد واما بالنظر الى
الرابع فلان الامة كما جعل الشيء منتصباً والقيام حقيقة الانتصاب ثم استعمل في
الصلوة مجازاً ثم استعمل الامة في اداء الصلوة واما قرب الثاني ونقدية فلانه مع كمال المتانة
بمقام المدح اقل تكلفاً من الثالث وكذا الثالث بالنسبة الى الرابع كما فهم من التقرير الرابع
قوله وايقظ بالياء وايقظ بالواو افعلة تفضيل من الغالبة لانه واوي وياي كما في القاموس
والغالب ما استفيد من علم او مال والاول هو المراد هنا قيل انه عطف على ظاهره لا على شمه وقيل
لكن لم يبين وجهه والظاهر انه يحتمل ان يكون معطوفاً عليه ويكون من تامة التعليق ولا شك
في كون الاقضية سبباً للاظهارية لتضمنت اي يقيمون الصلوة على هذا التقدير التنبيه على
ان التحقيق بالمدح بانهم يقيمون الصلوة من راعي حدودها اي من عدل اركانها وهو المعنى الاول
او التنبيه على ما سيحدثون به من قول اولئك لا والاول هو الظاهر المتبادر ولذلك قال قدس سره
يعني ان يقيمون الصلوة لما كان في معرض المدح بلا دلالة على الجواب كان حمله على تعديل اركانها
فانه المناسب لترتب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل والاقبال على الله تعالى بقلبه المفسر بان
تعبداً تعالى كما تراه وهذا لا يمكن كون المراد بالتقوى المرتبة العليا او الوسطى دون المرتبة
الاولى وقد جوز كونها مرادة ايضا ثم الاخرى بهذا التنبيه كون المعاني الاربعه مرادة معا بحوم
المجاز اي يتصفون بما يطلق عليه لفظ يقيمون وقد مر مراراً ان اعتبار المعاني في صورة اعادة
معنى واحد منها لازم بقريته خارجية الا يرى ان من راعي حدودها بدون الموافقة وبدون
التشتم لا يستحق المدح ولذلك اي التنبيه المذكور ذكر في سياق المدح والمقيمين الصلوة هذا
برهان الى يفيد العلم بذلك التنبيه واما كون المراد بالامة المعنى الاول فلشهرته واقر به
فرض بيان فائدة ذكر المقيمين في سياق المدح وتركه في معرض الblem وعدم اليراد في الوعي
على نسق واحد لان المراد بالمقيمين المعنى الاول فانه مفروغ عن بيانه فلا وجه للايراد بل لا يدل
على مدعاه من ان الاول اولى اذ يمكن ان يكون الامة بمعنى الموافقة والمداممة والساهون
عن الصلوة كما نقل عن ابي عباس رضي الله تعالى عنهما المنافقون الذين يتركونها اذا غلبوا او يودونها
اذا حضروا والمعرض بكسر الميم وفتح الراء كما هو المشهور معناه في الاصل الباس الذي تترتب
الجارية اذا غرقت للبيع فاستعملت للسياق والعبارة الواقعة فيه والاول هو المناسب
هنا لوقوعه في هذا السياق فاخترت السياق الاول والمراد ثانياً للتفطن وعدم اختياره
لكنته تعرف بالتأمل قوله والصلوة فعلة بفتح العين فاعلت فصارت صلوة وجوز سكوتها
في تكون حركة العين منقول من اللام وكذا الركوة مأخوذة من التركبة وهي نية التظهير
ثم نقل الى المعنى الشرعي وهو القدر المعين من اللام وهذا مستعمل في القرآن واما في اصطلاح
الفقهاء هو تذكير ذلك القدر المعين قول من صلى اي مأخوذة منه فيستظهر المذهبين اذا دعا

اي النداء والسؤال مطلقا او من الادنى الى الاعلى وهذا هو الشايع في الاستعمال واما الاول
فوجه صحته لكونه بمعنى النداء لكنه مجهول الاستعمال وتخصيص الصلوة بالدعاء مع انها مشتركة
بين الرحمة والاستغفار والدعاء اذا المناسب هذا الدعاء لقوله وانما سمي له والاشتركة
بين هذه المعاني لفظي او معنوي بانه مذكور في التوضيح مفسلا قبل جعل الصلوة من صلي العلم
استعمال التبعية بمعنى الدعاء حتى قال في القاموس اسم يوضع موضع المصدر فيقال صلي
صلوة ولا يقال صلي تبعية انتهى وكذا في الصحاح يعني ان صلوة اسم مصدر لكن يوضع موضع
المصدر فيكون مفعولا مطلقا والقياس صلي تبعية لكن لم يسمع استعمالها بمعنى الدعاء بل معناها
اتيان الصلوة على النبي عليه السلام وايضا في قوله من صلي اشارة الى ان الثاني المجرى منه لم يسمع
ولا يكون صفة التفعيل لكسرة والمبالغة **قوله** كتب بالواو مع ان الظاهر ان يكتب بالالف
اذا مدار الكتابة على التلظ فاشارة الى وجهه بقوله على لفظ المفح كسر الخاء المجرى المشددة والمراد
بالتفخيم هنا امانة الالف كخروج الواو لان ترك الامالة واخراج الالف مغلظة في اسفار اللسان كما
كلام الله اذ لم تل كسرة وهذا معنى التفخيم ضد التريق وهو الشايع عند ارباب التجريد فعلم منه
ان التفخيم معان ثلاثة الباطنية المذكورة وترك الامالة وضد التريق **قوله** وانما سمي الفعل
اشارة الى وجه المناسبة بين المنقول عنه وهو المعنى اللغوي الذي هو الدعاء والمنقول اليه هو
المعنى الشرعي الذي هو فعل مخصوص والمراد بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وهو الاشارة
الهئية الحاصلة من تركيب امور مخصوصة ولما كان الهئية موحدة لا مور كثيرة جعل الفعل
مفردا تبينها على ذلك لكن فيه كلام فاما لا اشتماله على الدعاء اشتمال الكل على الجزء فهو من قبيل
نقل الحقيقي الى المجازي اي من المنقول الذي غلب في غير الموضوع **قوله** وقيل اصل صلي
ليس في دعاء بل حركة صلوتين قاله صاحب الكشاف وتوضيحه انه يريد ان صلي مأخوذ من الصلاة
بمعنى حركة الصلوتين وبها العظمان النابتان في اعلى الفخذين يقال ضرب الفرس صلوبا بذيبة
اي ما في يمينه وشماله ثم استعمل بمعنى فعل الهيات المخصوصة مجازا لغويا لان المصلي يحرك
صلوبه في ركوعه وسجوده ولما اشتهر هذا المعنى استعير منه بمعنى دعاء تشبيها للدعاء بالصلي
في خضوعه وتخضعه وفي ضعف من وجهين الاول ان الاشتقاق ما ليس بحدث قليل
الثاني ان الصلوة بمعنى الدعاء شائعة في اشعار العرب ولم يرد عنهم اطلاقها على ذوات الاكابر
بل ما كانوا يعرفونها فاني يتصور لهم التجوز في اصواب ما ذهب اليه الجمهور من ان لفظ الصلوة
حقيقة في الدعاء ومجاز لغوي في الهيات المخصوصة المشتبهة عليه كما في تحقيق اصول الفق
كذا نقل عن الفاضلين في شرحه ويرد عليه انه ان اريد ان الاشتقاق ما ليس بحدث قليل
انه قليل بالنسبة الى الاشتقاق من الحدث فلا يضر وان اريد انه قليل في نفسه خارج عن القصة
وغير مسلم وقديس العلامة فيماني في وقوعه في مواضع كثيرة كاستعير واستنوق وابل

اذا اختس رعي البهائم وارتب الكتاب اذا القى عليه التراب وزفت الاناء وغير ذلك مما سيجي من
الشيوخين من التصريح به في محل وصاحب الكشاف من ارباب اللغة وله كتاب في اللغة يعني به
القول ويتلقاه بالقبول وقد صرح به المحققون من ارباب العربية كما في غنى الفارسي حيث قال
الصلوة من الصلوتين لان اول ما يشاهد من احوال الصلوة تحريك الصلوتين للركوع واما
القيام فلا يختص بها قال ابن جني وهو حسن وكذا في الروض الصلوة اصلها الخاء وانعطف
من الصلوتين وبها عرقان في النظر الى الفخذين ثم قالوا اصله اي الخني عليه رحمة وفيه مخالفة
في تفسير الصلوتين لانه من تفسيرهما وهذا قول اخر وقيل في الفخذين وقيل عظمان نائسان
في جانبي الذنب ثم قوله ولم يرد عنهم اطلاقها على ذات الاركان بل ما كانوا يعرفونها اعجب من
ذلك اذ عدم الرواية انما يعرف بالاشارة التام وهو متعسر بل متعذر والاستقرار النقص
غير مفيد على ان تصحيح هؤلاء الشكاك في الرواية ولولا لارتفاع الامانة في التحرير والبيان
لما نسب لسراج الكشاف ان يقولوا لم يعرف الرواية عنهم والقول بانهم كانوا يعرفونها
في غاية من الغرابة قال الصلوة الشرعية عبادة قديمة شرعت في كل شريعة وان تفاوتت وقتا
وكيف وكيفية كذا ذكرت في مواضع من النظم الجليل والقول بان اهل الجاهلية برصهم غافلون
غفرا بعيد عن السداد ومناف للرشاد واسد روف بالعبادة غاية الامران ما اختار المصن
هذه المجهول وفيما بين العلماء هو المشهور وعن هذا مضمون ولم يرض به **قوله** واشتهر بهذا
اللفظ في وفي التفسير الكبير ان ما اختاره الزحشر من الاشتقاق يفضي الى الطعن في كون
القرآن حجة لان الصلوة من اشهر الالفاظ واشتقاق من تحريك الصلوتين من ابعاد الاشياء
منرفة فلو جوزنا ذلك قلنا انه خفي واندر من بحيث لا يعرف الا الاحاد لجاز مثلي في سائر الالفاظ
ولو جاز ذلك لما قطعنا بان مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر الى افهامنا اليه لاحتمال
ارادة تلك المعاني المندرجة الى اخر ما قاله اشار المص الى جوابه بان اشتداد هذا اللفظ وهو
الصلوة لاصلها ومادة في المعنى الثاني اي المنقول اليه وهو الاركان المعلومه مع عدم اشتداد
اي لفظ الصلوة في الاول اي تحريك الصلوتين لا يقدح لا يضر في نقله عنه اذ قد يغلب النقل بحيث
يأجبر المعنى الاول كما يشتهر المجاز بحيث يكون الحقيقة مجهولة بالكلية حتى ان الائمة اختلفوا في ان
المجاز المتعارف اولي او الحقيقة المجهولة واشتقاق اللفظ من ابعاد الاشياء معرفة لو كان مؤدرا
الى ما ذكره الامام لبطل غلبة النقل والمجاز والتزام ما شهد به ما عابه قوله واشتهر بهذا الى انما
سمي ليس موجود في الكشاف الذي عندنا وعن هذا اشار المص لكن بعض ارباب الحواشي قال انه
كلام مقول القول فانه بعينه كلام الكشاف ولو صح ذلك قوله واشتهر به الى ليس جوابا للامام بل
يقال ان كلامه هذا يريد ما ذكره الامام كانه غفل عن هذا اللفظ فاشتغل باعتراضه قوله لا يقدح
اي لا يضر وهو مجاز من قولهم قدح في عرضته ونسبه اذا عابه هذا هو المراد بنوع تسامح والاولي

والقدح بمعنى العيب ثم صار شاعرا في الضرر فصار كان حقيقة فيه قوله وانما سمي
 الداعي بهذا من قول الكشاف مراده دفع اشكال بان الداعي ينبغي مصليا مع انه لا يجوز
 الصلوة فلا علاقة بين المعنيين اشار الى الجواب بان هذه التسمية باعتبار المعنى الثاني
 الذي اشهر في الصلوة بمعنى الدعاء فرع الصلوة بمعنى الاركان المعلومة والمشاهدة بينهما
 في التشخيص والتدليل اشار الى بقوله في التشخيص والركع والساجد الى المصل مجازا وانما اختاره
 اذ التشخيص والتدليل اظهر فيها من غيرهما من الاركان وفيه دليل على جواز التجوز من المجاز
 كما سبق توضيحه قوله الرزق في اللغة الخطاى النصيب هذه الجملة معطوفة على يقيمون
 والجامع خيال اخره اذ الاصل العبادات وما موصولة او موصوفة وحملها على المصدرية
 ضعيف وغير ملائم لكلام المصنف في اللغة العطاء وقيل الملك وما اختار المصنف اذ وقع
 للمعنى الشرعي قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اى حظكم المعطى اذ لا معنى لارادة
 المعنى المصدرى والاستشهاد بالاية باحد وجهيه وهو عدم القول بالحذف لاطلاق كذا قيل
 وتحدث ان المصنف فسر هذه الآية بتقدير المضاف وهذا بناء على الحمل على العرف حتى قال
 بعض المحشين حمل الاية على اصل اللغة دون العرف كما حذر غيره وفسر بانكم تجعلون شكر
 رزقكم لان التقدير خلاف الاصل ويعارض ان العدول عن العرف ايضا كترك الاستدلال بهذا
 التفسير هو الذي اختاره المصنف في سورة الواقعة ثم الا ان يقال تمثيلى في الموضوعين على
 الاحتمالين ولا يخفى بعد في مثل هذا المقام ثم هذا القائل قال في حلق قول المصنف وكلا الوجهين
 حسن في يؤمنون بالغيب وابقاء النظم على اللغة ما لم يكن اوفق لقوله تعالى انما جعلناه قرآنا
 عربيا ومنا يدعى ان العدول عن العرف خلاف الظاهر مع امكان اللغة والغرض مجر الاستيناس
 واحتمال اللغة كافي في لهندا قال الراغب في تفسيره يتجملون نصيبكم من النعم تجرى الكذب المص
 تبعه هنا في قوله والعرف حصصه الظاهر من كلامه ان الرزق بالكسر اسم الحظ المعنى والتفسير
 بتخصيص الشيء يناسب المصدر الا ان يقال هذا من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الشيء
 المخصص ولكال مدخلية التخصيص فسر به يؤيد قوله لا انتفاع به اذ لا انتفاع لا يكون الا بالشيء المخصص
 لا التخصيص وينصره قول شارح المواقيف الرزق كل ما انتفع به حتى سوا كان بالتفدى او غيره
 مباحا او حراما انتهى والمراد بغيره المشروب والملبوس والعبيد ولهذا قال بتخصيص الشيء ولم يقل
 بتخصيص المال ونحوه ومعنى التخصيص قصر الشيء عليه بحيث لا يوجد في غيره ولكان المعنى
 اللغوى شاملا للغذاء وغيره والامور المحسوسة والمعنوية والحرام والحلال والاولاد والازواج
 والعرف حصصه والمعنى اللغوى عام والعرفى خاص ببعض افراد العام قوله لا انتفاع به على غاية
 التخصيص لا انتفاع به كالاكل والشرب واللبس والكوب والسكنى ونحوها واحترز عن تخصيص
 الشيء بالحيوان لا الانتفاع بل الضرر وتمكنه منه بالحيوان وتمكنه منه اى من الانتفاع بحيث لا يمنع

اذ الرزق لا ينتفع به
 راجع الى كونها موصولة فيقول الكلام
 بلا طائل

مانع منه بان ساق الله تعالى اليه واعطاه اياه لينتفع به وليس معنى التمكن اعطاء القدرة
 اذ لا خلاف في ان اصل القدرة من الله تعالى وان القدرة المتعلقة بالفعل ليس من الله تعالى وانما
 الخلق هو يسوق الحرام الى العباد ويعطيهم اياه لينتفعوا به ام لا فعندنا الشق الاول محتار
 وعند المعتزلة الشق الثاني كما سيجي قوله والمعتزلة لما استحالوا الى عدوهم لا فليس هو
 استغفار للعباد ان يمكن من الحرام بناء على اصلهم الفاسد من ان التمكن من القبيح قبيح
 وخلق ايضا قبيح فان مذهبهم ان الحسن والقبح يعرفان بان العقل والحكم هما العقل
 قوله قالوا الحرام ليس برزق اى شرعا لان الاضافة الى الله تعالى مأخوذة في مفهوم الرزق
 قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وقد عرفت ان الله تعالى يستحيل منه ان يمكن
 من الحرام بمعنى ان يسوق الله تعالى الحرام الى العباد ويعطيهم اياه لينتفعوا به وهذا غير واقع
 من الله تعالى في زعمهم لانه مأخوذة في مفهومه ان لا يمنع من الانتفاع به شرعا وذلك لا يكون
 الا حلالا اذ الاذن في التصرف الشرعى لا يكون في الحرام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان استحالة كونه
 من الحرام يقتضى ان لا يكون سوق الحرام منه تعالى لان يكون رزقا لاهل من ان ذلك السوق
 غير واقع منه تعالى قيل ذهب بعض اهل السنة الى مذهب المعتزلة بناء على انه لا يمكن له
 كما قال النسفي وفي احكام القرآن للجصاص اطلاق اسم الرزق انما يتناول المباح دون المحظور
 لانه لو كان رزقا جازا لنافذ والتقريب به الى تعالى وجواهم يظهر من جوابنا للمعتزلة ثم
 اختلف في علم الخير مال مغضوب فقال ابن عقيل لا ثواب للغاصب لانه آثم ولا الرب المال لانه
 لا نسبة له ولما يؤخذ من حسنات الغاصب بقدر ما له وقيل انه نفع حصل له كمن له ولد
 صالح بوجوبه انتهى والقول الاول هو المفعول فان الاعمال بالنيات وتمثيله بالولد غير
 مقيد لان الاجرة تكون مسببا ولا يجزى هنا مثله وايضا لو كان الامر كذلك لزم ان لا يوافق
 الغاصب في دار الجزاء قوله الا يرى تنوير لنقوية الدليل المذكور لاثبات اصل المدعى
 فانه مثبت واثبات الثابت تحصيل الحاصل فلا وجه للاشكال بانه لا تنوير لاختصاص الرزق
 بالحلال بمعنى ان الرزق في نفسه يجوز ان يكون عاما للحرام ايضا واختصاصه بالحل هنا الاجل
 لان استفادة الحكم من الاستدراك يدل على اختصاص الرزق بالحلال ^{بوجه}
 الاضافة الى تعالى وتخصيص العام بقرينة شايع وجه الاندفاع هو ان اسناده تعالى الرزق
 الى ذاته مع ملاحظة انه تعالى لا يمكن القبح يؤيد اختصاص الرزق بالحلال بل يدل عليه بملاحظة
 تلك المقدمة والحاصل ان ذلك الاسناد يعرف اضافة الى تعالى ولهم مقدمة ثابتة عندهم
 فبملاحظة ما يتم المقصود وغرضه توضيح ما اجمله الكشاف ونحو ذلك ايضا ما اورد على الكشاف
 حيث جعل الاسناد للامام يحل ما ينتفعون ان التعبير عما ينتفع به الرزق بفنى عن استفادته
 من الاستناد ولا حاجة الى جوابه قدس سره بانه لا كان الرزق في اصل اللغة بمعنى الحظ وهو
 الحلال والحرام تمسك بالاسناد وجه التحلل ظاهر ما تقدم على ان قدس سره اشار الى ان اللغوى

وعن هذه المصاحف خلاف
 بين المسلمين في ان الغاصب يحوز
 عليه الصدقة باعنته وفي اخرى
 لا يقبله تعالى صدقة من فعل
 ولم ينتفع الى هذا القول معنى قوله
 والاختلاف لا خلاف

للرزق مراد هنا وقدر مرارا ان المعنى العرفي راجع والقول بان الجواب عن الشك باعتبار ان
 الاسناد للايدان بكمال الحل كما يشهد به وصف الحل بالطلاق يرد عليه ان الكلام في اثبات الحل
 وتنويه لا في كماله فهو اجنبى عن المقام وان كان في نفسه من تنمة المرام والطلاق كسر الطام
 وسكون اللام وقاف الحلان في النهاية او الخالص صفة مشبهة بوزن ملح قوله فان اتفاق
 الحرام لا يوجد المدح الاول فان اتفاق الحرام يوجب الذم المشابهة الى غاية الايدان والفائدة
 المترتبة عليه قدم البيان في اتفاقه بل يوجب الثواب لانه مع ان الغاصب لا يثاب عليه اتفاقا
 حتى قالوا لو تمنى الثواب بخشي عليه امر عظيم واما كون المنفق المالك الذي لا يعرف صاحبه كالقطة
 مثا عليه فليس ما نحن فيه فانه باذن الشارع ودفع قيمته اذا عرف صاحبه وطلب ما له فلتصرف
 مال الغير بغير اذنه كابين في محله قوله واذم المشركين عطف على اسند ومن تنمة التنوير وجه
 الاستدلال على طريق التنوير ان المشركين انما ذموا بعد الحرام رزقا فيشعر ان الحرام ليس
 برزق قوله واصحابنا ردوا ذلك حيث جعلوا الاسناد للتعظيم ومنعوا كون الاسناد
 للايدان المذكور بل لتعظيم الرزق بسندان ما عظم قدره عنده تعالى واراد اخراجه عن عظمته
 اضافة الى ذاته مثل بيت الله وناقته الله مع ان الاضافة الى ذاته تعالى بوزن بان مخلوق له تعالى
 واما ايدان الحل فلا الا على اصلهم الفاسد وقد بينا في موضع ما فيه وما عليه وبسند ما تمسك
 اصحابنا كاسمى ووجه الترخيص على الاتفاق انه اذا علم ان الرزق منه تعالى وله لا يناسب
 الامساك ونعم ما قيل الجود بالموجود ثقة بالمعبود ولذا قال عليه السلام انفق بلا ولا تخش
 من ذي العرش افلا لا وقيل انه لتعليم حق الاتفاق بان يعرف انه معط من مال الله تعالى العبيد
 فلا يضيف الى نفسه لانه امين بصرف ما له المستحق وهذا جيد لولم يفهم ان تعالى ملكهم وجعل
 العبيد مالكيين له ولك ان تقول وفيه زجر على المنفق عن المن على الفقراء بيان ان المن له تعالى
 حيث رزقهم الله تعالى بيد غيرهم فاعطاهم رزقهم لا رزقه قال تعالى في الذين فضلوا برادى
 رزقهم على ما ملك ايمانهم فهم فيه سواء الآية ولا ريب ان حال الفقراء يفهم منه بطريق الدلالة
 هذا جواب الاول واما الجواب عن الثاني فما اشار اليه بقوله والذم اى ذم المشركين لا لحدسهم
 الحرام رزقا كما زعموا بل لتحريم ما لم يحرم اى بل حكمهم برأيهم تحريم ما لم يحرم اى الله مثل ما اشير اليه في
 قوله تعالى وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على اناجنا الآية فانهم حكموا
 باختراهم بلا استناد من الدليل فذمهم الله تعالى بوجهين جعل ما احل الله تعالى حراما واختراهم
 التحريم بارأهم الفاسدة وهذا المعنى كالصريح في نظم الاية ان قوله تعالى قل الله اذن لكم الآية
 يؤيد هذا واما تحريم المجتهد وتحليله فليس من هذا القبيل لانه لا اخذ من النص الدال على التقيس
 مستند الى الدليل لا الى الاختراع قوله والاختصاص ما رزقناهم جواب سؤال مقدر من
 طرف المعتزلة بان ما رزقناهم مختص بالجلال عندكم ايضا فثبت ان الاسناد للايدان المذكور في

ولو قيل ان الرزق قد يضاف الى الله
 في مطلق الرزق فيكون الجواب بان
 تعالى ما خذ في مفهومه الاضافة
 الى الله تعالى ولا يوجب رزق مطلق
 غير مستند اليه تعالى ولذا قال
 هذا القائل تأمل

بان تخصيصنا للقرينة المشعرة بذلك الاختصاص وهي ان المقام مدح المتقين والانتصاف بالتقوى
 بدل على ان الاتفاق من الجلال اذا تعاطى بالحرام بخلاف التقوى وكذا الاسناد اليه ينصرف عند الاطلاق
 الى ما هو افضل واكمل وهو الحل واما اذا اشتق القرينة ووجد مانع عن الحل الى ما هو اكمل فلا اختصاص
 اذا الاشياء كلها مسندة اليه تعالى واما المعتزلة فلا يجوزون اسناد الحرام اليه تعالى لتعاليه عن
 القبايح وزيف المص الوجوه من التنوير ولم يتعرض الجواب عن شبهتهم المشار اليها بقوله والمعتزلة
 لما استحالوا الطول ذيل وشهرة في علم الكلام وقد اشترنا اليه ولما اجل شبهاتهم حال بيان ادلة تدل
 على ان الحرام رزق فقال وتمسكوا اى اصحابنا عطف على جعلوا التمسك بمعنى الاخذ يقال
 تمسك به بمعنى اخذ به وتعلق ثم تجوز به عن الاستدلال ولا يستعمل الا في حال قوة ووثاقة الاعلى
 سبيل التمسك قوله في حديث ثور بن قره بضم القاف وتشديد الراء المفتوحة وبعد ما نادى نيت قيل
 وهو في سنن ابن ماجه عن صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله عليه السلام اذ جاء عرو بن قره
 فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب على الشقوق فلا اراني ان رزق الامر في كفى فاذا نزل
 في الغناء من غير فاحشة فقال عليه الصلوة والسلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نية كذبت يا عرو
 الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه كان ما احل الله لك من حلال وخبر
 اما انك لو قلت بعد هذه النوبة شيئا ضربتك ضربا وجيعا كما في التفسير الكبير واللباب وجه الاستدلال
 بان المراد من قول عليه السلام من رزقه من حرام بقرينة من حلال لانه ذكر في مقابلة فقد اطلق
 الرزق على الحرام وايضا من رزقه بيان ما في قول ما حرم الله فقد اضاف الرزق للحرام اليه تعالى
 وقاية عليك للزجر عنه والافا اختاره حرام مطلقا لانه حرام في نفسه نعم قد يحرم الشيء على شخص
 دون غيره لعدم حرمة ذاته كالغصوب على الغاصب دون المالك ولمس اذن له المالك كان الحل
 كذلك كالميتة ولم الخنزير المضطردون وغيره وبهذا البيان ينحل ما قيل عليه لا يدل على ان رزق
 لمن حرم عليه فيمكن رزقه لمن حله ولذا استدلت به المعتزلة على مدحهم وجه الاختلال ان مراده
 الكسب بالغناء فهو حرام مطلقا فلا يحل لاحد قطع غايته ان الخطاب لكونه سالما قال عليه السلام
 ما حرم الله عليك ولغاية ذكرنا ما انفقا معنى فيمكن رزقه لمن حله مع ان الكلام في كسب الخبيث
 قوله عليه السلام يا عرو الله يشعرك انك افرا ومنافق لكن نقض عن ابن جرير ان قال في الاصابة انه ذكر غير
 واجدة الصحابة واسندوا هذا الحديث ولم يزد على ذلك فيه فعلى هذا يكون قول عليه السلام
 يا عرو الله للزجر عن مثل هذا الخبيث وفيه دلالة على حرمة الكسب بالغناء واثابة الحديث الى
 عرو بن قره لكونه مسببا لوروده اذ الراوى صفوان كما مر ثم تمسك اصحابنا بهذا الحديث كالمعارضة
 بالقلب لان المعتزلة استدلتوا على مدحهم بهذا الحديث كما صرح به في التفسير الكبير واللباب قوله
 وبانه لم يكن رزقا عطف على قوله يقول عليه السلام اى بيان الحرام لولم يكن رزقا يلزم ان لا يكون
 المتعدى به طول عمره اى في جميع عمره مرزوقا وهذا بطل مخالف لقوله تعالى وما من دابة في الارض

الفاصلة ولا يقال في القرآن اسما للثواب فيقول الباقى في كتاب مصداق النظر اختلاف في السلف
فقال ابو بكر الباقى في كتاب الاما زده اصحابنا الاشاعة كلهم الى نفي السجدة في القرآن كما ذكره ابو
ابو الحسن الاشعري في غير موضع من كتبه وذات كثير من خالفهم الى اثباته انتهى ولا يعرف لانكار وجه
لان مثل ما يطلق على غير كلام الله تعالى من السجدة بانواعه ومطوف وترصيع ومتواتر متحقق في
كلام الله تعالى ايضا ونفيه من كلامه تعالى مع اثباته في غير كلامه تعالى ظاهر حكيم بحت وما قاله
ابو حيان في قوله تعالى ولا الظل ولا الحرور انه لا يقال في القرآن قدم واخر كذا السجدة لان الاما ز
ليس في مجرد اللفظ بل فيه وفي المعنى فتح محال في ما قرره في الصافات من ان التعبير بآر دون غير
للفاصلة مدفوع بان القرآن معجز من جهة النظم كما انه معجز من جهة المعنى قال البيضاوى في قوله تعالى
وجعلنا على قلوبهم اكنة الآية ولما كان القرآن معجزا من حيث اللفظ والمعنى اثبت المنكر به ما يمنع
عن فهم المعنى وادراك اللفظ وفي مرآة الاصول في بحث الشرط الراوى بخلاف القرآن كان فهم
تمام معناه ليس بشرط اذ المعبر في حقه نفي المعجز المتعلق به احكام مخصوصة نعم ان البلاغة لم
ليست صفة اللفظ من حيث انه لفظ وصوت بل من حيث افادة المعنى المصوغ له الكلام ولا
في افادة المعنى حال رعاية الفاصلة قوله ومتى حول اللفظ لاجل السجدة عما كان لا يتم المعنى بدون
سجدة نقص المعنى ضعيف فانه يرد في كل وجه ذكره التقديم والتاخير وبعضهم حاول التوفيق
فقال والحق انه وقع في القرآن من غير التزام من نفاه نفي التزامه ومن اشبهه الادور ورواه
بلا التزام انتهى ملخصا وبهذا حصل التوفيق بين ما ورد في الحديث الشريف من السجدة ومن الشعر
وبين لهية عليه السلام عن ذلك **قوله** كالكف عن الاسراف او انما قال كالكف لان الكف ليس
بصريح ولما كان عند المصنف كونه المراد صرف المال في سبيل الخير عاما للفرص والنظر راجحا للكتفي بهذه
النكت اذ الاسراف انما يتصور في النفقة اذ الزكاة لا تكون بجميع المال واما على تقدير تخصيصه
بالفرص فلان الفرص البعض فللتشبيه على ذلك ادخل من التبعية ثم ان هذا يخص بمن لم
يعصر على الفاقة واما من صرح بتوفيق الربى فانفاق الكل محمود كما روى ان ابا بكر الصديق فعل ذلك
وانت خبير بان الكف عن الاسراف في النظم الجليل مطلق وايضا قال تعالى خطا بالنبية ولا تبسطها
كل البسط فتقعد ملوما محسورا فمن يعاول الرسول عليه السلام في الصبر المذكور فاذ منع عليه السلام
عن ذلك فنع الغير يكون بالطريق الاخرى والقول بان الكف عن الاسراف في معلى لعدم الصبر
والسؤال عن الناس فاذا انتفى العلة انتفى الحكم بخبره منع النبي عليه السلام عن ذلك
الاسراف المنهى عنه **قوله** المعاون بوزن المساجد جمع معونة وهي ما يستعان به من العون
وهو المظاهرة يقال استعان واستعان به والاسم منه المعونة وزنها مفعولة بضم العين فجمع
على معاون على خلاف القياس وبعضهم جعل الميم اصلية ووزنها مفعولة وجعلها على معاون على القياس
والعون اعم من النعمة كما سيجي من المصنوعة وفي بعض النسخ المعادن بالذال المهملة جمع

معدن بحسب الدال المهملة والنسخة الاولى هي الاولى قوله انا هم الله تعالى اشارة الى
ان الرزق بمعنى الاعطاء مجازا بعلاقة الاطلاق والتقييد او العموم والخصوص كذا الاتفاق
مجازا لا اتصال بطريق استعمال المقيدة المطلق فيدخل فيه المعنى الحقيقي والمجازي واستعمال
اللفظ في المعنى المجازي الشامل للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي جائزا بالاتفاق مثل استعمال
لا اضح قد جرى في دار فلان في الدخول حافيا الذي هو من معناه الحقيقي والدخول متعلقا
واركبا الذي هو معناه المجازي بعموم المجاز وهو الدخول مطلقا الشامل للدخول حافيا
واركبا ومتعلقا لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وما نحن فيه استعمال
الرزق والاتفاق في الاعطاء والاتصال مجازا الذي هو شامل للرزق الحقيقي والاتفاق
الحقيقي والمجازي منها قوله من النعم الظاهرة كالاموال والباطنة كالعلم وبذلك وتعليقه
اتفاق **قوله** ويؤيده قوله عليه السلام ان علما لا يقال به وهو الصحيح وفي نسخة يقاد وفي
نسخة لا يقال فيه وهذا حديث اخرجه ابن عساكر في تاريخه عن ابن عمر رضي الله عنهما فورا
ومعنى لا يقال به لا يحدث به في محل ينبغي ان يحدث فيه فانفاق العلم تعليمه وانفاق ذي الجاه
شفاعته الحسنة وذو القدرة نصر العاجزين وجه التأييد هو انه يتضمن التشبيه علم يقال
ويحدث بغير ينفع منه فيصيح تعميم الاتفاق الى انفاق المال وغيره **قوله** واليه اى الى هذا
الاحتمال الذي يراى به الاتفاق من جميع المعاون ذهب من قال وما خصصناهم الى التعبير
بالخصيص لرعاية اصل معنى الرزق وفائدة التبعية صرح الاشارة الى ما ورد من انه كلم
الناس على قدر عقولهم لا على قدر عقولكم فلا احتراز عن الاسراف بل عن التبذير واجب
هنا ايضا لكن لا يصيرعود الى المنفق كسر الفاء كما في انفاق المال بل يصيرعود الى المنفق بفتح الفاء
وجه الترقى ان التبذير صرف المال في غير محله وهو حرام ولو فلسا وكذا تعليم العلم وتحدث في غير
ممنوع كان الاسراف وهو البذل متجا وزا الحد كحرام وممنوع فيها والرزق على هذا الاحتمال
وان كان عاما لكن الذاهب يخص انوار المعرفة بالذكر نشرها ولا اشارة الى ان الاتفاق التام
والجود الكامل بذل الحكمة والعلم فان متاع الدنيا عرض رائد وينقصه الاتفاق واما العلم فيزيد
بالانفاق والتعليم ولا يضره عدم تحقق معنى الذاهب لانه معنى مجازي وهذا الذاهب لم يدع ان هذا
يختص بانفاق المعرفة اذ لم يذهب اليه احد بل مراده التعميم كذا ظهر لا خفي واعرض عما ظهر فلا
بان المفهوم قال والى هذا التعميم ذهب من قال مع انه لم يذهب اليه بل الى تخصيص انفاق المعرفة
فاضافة الانوار من قبيل اضافة المشبه الى المشبه ويحتمل ان يكون استعانة بكيفية تشبيهية
بتشبيه المعرفة بالخيرين وفيضون استعانة بتعبية من فاض الماء فيضا وفيضون اذا
كثرت حتى لبيان عن جانب الوادى والفيض في الاصطلاح انما يطلق على فعله على فعله دائما
لا العوض ولا الغرض كذا في خاشية المطالع فاختار فيفيضون حاو على اشارات بارعة ورموز

قايقة منها المتنبية على مداومة التعليم ومنها التحديث بلا عوض ولا عرض من الاغراض القانية
 وتوضيح الاستعانة مفوض الى السليفة المستقيمة قولهم مؤمنوا اهل الكتاب ذكر
 في توجبه العطف اربعة اوجه قدم هذا الوجه لرجحانه اما اوله فلانه ما تور عن الصحابة كما عي
 وابن مسعود رضي الله عنهم واما ثانيا فلان التعاير في العطف هو الاصل مع قرينة والمراد بال
 الكتاب اليهود والصحيح ما ذكرناه لان العموم ظاهر ولا قرينة للتخصيص كعبد الله بن سلام
 بتخفيف اللام وهي مشددة في غير من الاعلام صحابي انصاري وهو من اليهود وبني اسرائيل
 من بني قتيقاف بفتح القاف وسكون الباء وفتح النون قبيلة من اليهود من ولد يوسف عليه السلام
 فكان اسمه الحصين فيسماه النبي عليه السلام عبدا وقد شهدت لابي النبي عليه السلام بالجنة
 واختلف في زمان اسلامه وانه توفي بالمدينة سنة ثلث واربعين من الهجرة النبوية والاطراف
 جمع ضرب بفتح الضاد وكسرها والزحشرى رجع الثاني وقيل جمع ضرب على وزن شريف وشر
 ما خوذ من يعزب بالقدر اي قراح الميسر ثم تجوز به عن كل نظير وشبيهه فاضربه امثاله
 قال قد من سره البحرور على انه جمع ضرب بالفتح وعند المصنف كسر الفاء بمعنى المفعول كالمض
 وهو الذي يضرب به المثل ولا بد ان يكون مما تلا للضروب فيه ويعضده مثل وشبهه ولعل هذا
 معني عوفي له والا فهو مخالف لما ثبت في اللغة وفي بعض النسخ الصحابة اي الذين صاحبوه في
 الايمان مع كونهم من اهل الكتاب سواء كانوا من اهل التوراة او اهل الانجيلية ان معطوفون
 وفي بعض النسخ معطوف والجميع باعتبار المؤمنين والافراد باعتبار لفظ الذين على الذين
 يؤمنون بالغيب لم يكتف بالذين مع عدم الالتباس بالتنبيه على ان كون الموصول معطوفا
 عليه ومعطوفا باعتبار ملاحظة الصلة الا يرى قال معطوفون اي مؤمنوا اهل الكتاب
 سواء كان منقطعاً عن المتقين او موصولا به داخلون معهم في جملة المتقين اما على تقدير
 كونه موصولا للمتقين فظا واما على تقدير كونه منقطعاً عن المتقين فلانه وان لم يكن جاريا
 عليه حقيقة لكنه كما يراى عليه فيكونون داخلين في جملة المتقين وقد مر التوضيح هنا
 وجعل مؤمنى اهل الكتاب تابعين لهم لسبقهم في الايمان اذ المراد كما سيصحح به الذين آمنوا
 عن الشرك ولا ريب في سبقهم قوله داخلون خبر ثالث للفظ هم كما ان معطوفون خبر ثان
 وتعد الخبر بلا عطف جواز مذهب البعض والمختار عند المصنف دخول اخصيص مفعول مطلق
 واخصيص بفتح الصاد مثني اخص وجوز كسر الضاد على ان جميع مذكور سابقا لاخص باعتبار المعنى
 وهو تخلف وغير شايع الاستعمال اذ المراد بالولئك يعني الذين يؤمنون بالغيب الذين آمنوا
 عن الشرك اي ايماناً متباعد عن الشرك والانكار جزم كون المراد بالولئك وان كان عام
 بحسب المظهر لا والولئك ولهم ولا ولا فترانهم في المذكور اهل الكتاب كما قال تعالى لم يكن الذين
 كفروا من اهل الكتاب والمشركين الاية ولقول ابن عباس رضي الله تعالى عنها وهذا كاف

عني عنه ابو هريرة رضي
 الله عنه
 قيل سلمون ما قدم النبي عليه السلام
 المدينة وقيل انهم اسلموا في سنة ثمان
 من الهجرة

في ايراد الكلام في صورة الجزم توهيناً لما عداه من الاحتمال فالتصحح كون اولئك اخص من المتقين
 واما اخصية هؤلاء فلان المراد بهم لا يتناول الطائفة الاولى اذ المراد بالايمان بما انزل من قبلك
 الايمان تفصيلاً وهو مختص باهل الكتاب اذ وجوب الايمان بذلك على من عدا اهل الكتاب اجمالاً
 دون تفصيل كما يصرح به المصنف في اخر الدرس فظهر ايضا اخصية هؤلاء ايضا وثبت ايضا ثبات
 المتعاطفين فقول اذ المراد دليل لا اخصية ظاهر او مثبت للتباين ايضا والمراد بالشرك عبادة الاصنام
 ونحوها فلا يدخل فيهم اهل الكتاب فانهم وان كانوا مشركين لقولهم عزير ابن الله ولقولهم المسيح ابن الله
 لكنهم ليسوا عابدين الاصنام ولا مشركين بهذا المعنى وايضا يترعون انهم موحدون وعن هذا
 ذابحهم وتزوج سنانهم كما صرح به ائمة الفقهاء والمراد بالانكار الانكار بالنبي عليه السلام واما اهل الكتاب
 فلا ينكرون بل يعرفونه قال تعالى الذين اتينا هم الكتاب يعرفونه الاية وان لم يكن تلك المعرفة ايماناً
 مالم يصدق باختيارهم وبهذا البيان ظهر وجه قوله وهو لا معطوف لهم اذ بين الشرك والتوحيد
 وبهم الانكار والمعرفة تقابل وقد يطلق على الخبر والموصوف به كما هو المراد هنا قول تفصيل المتقين
 سواء كان الموصول الاول موصولا او مفصولاً عنه قوله وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما
 قبل اخرجه ابن جرير مسنداً قول او على المتقين هذا الوجه الثاني من الوجوه الاربعة وفي هذا
 الوجه ايضا العطف عطف المتباين على المتباين كما في الاول وما ذكره فيه معتبر هنا ايضا فلان
 الاية الاولى بيان للمتقين بخلاف الاية الثانية في هذا الوجه وعلى تقدير ان يكون الذين يؤمنون
 بالغيب موصولا للمتقين لئلا يلزم الفصل بالاجنبي بين المتبدا والخير وبين المعطوف والمعطوف
 عليه وبهذا يظهر وجه تقديمه على ما بعده واما تأخيرهم عن الاول فليبعد عن المعطوف عليه قوله
 فكانه قال هدى للمتقين عن الشرك اي فقط او عن جميع الكفار او مع التبتل اليه تعالى بشرائه
 فينتظم الاوجه الثلاثة والذين آمنوا اي وهدي للذين آمنوا من اهل الكتاب بالقرآن بعد الايمان
 بالكتب المنزلة قبل وهم وان كانوا متقين ومن افرادهم كفهم ليسوا بمتقين عن الشرك بالمعنى
 المذكور وبهذا الاعتبار صح المقابلة فلا اشكال بانهم من جملة المتقين كما صرح به اولاً فكيف يصح
 المقابلة والنكتة في هذا التخصيص لا يذركون عن حالهم الاولى بالمرءة لا فيها من كان الخروج
 عن الشرايع لا اثر المستدعية الاتقاء عن تلك الحالة الشبهة بخلاف اهل الكتاب فانهم مستمسكون
 باصول الشرايع وان حرفوا بعضها عن مواضع وموحدون على زعمهم فلا يخرجوا عنها بالكلية
 ولا يلبث الايمان لانهم تنزهوا عن حالهم الاولى بالمرءة وهذا كنيسة مصححة لا موحية فلا تغفل
 واما قال فكانه قال هدى لا لعدم الجزم بهذا المعنى واما قلنا ايمان اهل الكتاب بالكتب المنزلة قبل
 الايمان بالقرآن لان ايمانهم بما انزل قبل القرآن ايمان قديم ليس بجاذب ومثابون عليه كما قال
 اولئك يؤتوا اجرهم مرتين الاية قال المصنف هناك مرة على ايمانهم بكتبهم ومرة على ايمانهم
 بالقرآن قال المصنف في اخر سورة الحديد ولا يبعد ان يشا بوا على دينهم السابق وان كان منسوخاً

ببركة الاسلام اذ ايمانهم السابق بكتابتهم كان معتدلا به بسبب ايمانهم بالقرآن كما ان اعمال
الكفار الصالحات تكون معتدلا بها بعد الايمان بالقرآن صرح به على القاري في شرح حديث لا طهر
الكتاب اجران ولذخول ابن النكاح عن هذه الحقيقة اللطيفة قال ان ايمانهم بما انزل من
قبله ايمان حاد لا ايمان ثابت لان ايمانهم السابق انكاره في الحقيقة لا تصديق به وقد اطلق
الحق في تفسير الآية المذكورة فقال مرتين على ايمانهم بكتابتهم ومرة على ايمانهم بالقرآن قوله
ويجمل ان يراد بهم الاولون فتعريف الموصولين للجنس وزيف بالتعبير بالاحتمال لا انتفاء ما هو
الاصل في العطف وهو تباين المتعاطفين واما عدم كونه ما ثور فاشترك بين هذا وبين
الوجه الثاني والمراد بالاولين هم الذين امنوا عن الشرك والانكار وهذا ضعيف بل المراد
جميع المتقين سواء كانوا من اهل الشرك او من اهل الكتاب فيجعل كل الموصولين عبارة
عن الكل مندرجات تحت المتقين واندرج ايمان الكتب المنزلة في الايمان بالغيب لا يضر لانه لا غنى
بشأنه ذكر بعد على ان الاندرج غير ظاهر سيجي التوضيح من المص والاعيان جمع عين بمعنى الذات
اي ما صدقت عليه الاسماء الموصولة في النظم متحد بحسب الذات متغاير بحسب المفهوم والصفات
وذكر اعيانهم للتنبيه على ذلك اي ان المراد الاولون لكن من جهة الذات واما من حيث الصفات
فلا والى هذا اشار بقوله وسط العاطف قوله ووسط العاطف جواب سؤال نشأ من
بيان اتحاد الموصولين المتعاطفين مع ان العطف يقتضي التمايز في قول بيان صحة ذلك العطف
وبين ان التمايز بحسب الصفات كاف في العطف ونبه بيراد تعدد الشواهد على كثرة فحاشا
لكن تلك الشواهد بمنزلة الدليل الذي يفيد العلم وامسببه الخارجي فهو في الحقيقة عطف
الصفة على الصفة وذكر الذات لتعيين الموصوف قوله الى الملك القرم وابن الهمام لا يثبت
من قصيدة من المتقارب القرم بفتح القاف وسكون الراء الفعل المكرم الذي لا يحمل عليه هذا الجمل
ثم قيل للسيد المكرم بين قومه استعانة والهمام بضم الهاء عظيم الهمة من اسماء الملوك اعظم
همهم اولانهم يفعلون ما هموم به والكتيبة الجيش وليست بمعنى استدشنيه بليغ الاستعانة
وما اول الشجاع الا زمل اذ الكلام في توسيط العاطف بين الصفات والمزحم اسم مكان من
الازدحام اي موضع الازدحام اي معركة القتال بقربنة ان المقام مقام المذبح قوله بالهف
الهدف كله تحسن نزل العقلاء فناداه اي يقال فان هذا وانك وزيارة بفتح الزاء وتشديد
الباء التختانية المشاة ونجد الالف موحدة اسم ام شاعر واسم امية اجاب ابن زيارته التيمم
شعره له الحارث بن همام الشيباني توعده بالقتل شعره فقال ابن زيارته ان تلقني لا تلقني في
النعم القارب وتلقني شدي اجرد مستقدم البركة كالركب يعني يا ابن زيارته انت ان تجدني لا تجدني
بل على الانعام في المراعي البعيدة منك بل تجدني بخلاف والغارب من غربت الابل اذا بعدت في المراعي
فاجاب بالهف رباية لا اي باحسرة الى اواني من اجل ذلك الرجل من الصفات في صياح اي مخير صياحا

وغائم وآيب راجع سالم قبل ذلك حقيقة على تقدير حصول تلك الصفات للحارث والكم
على تقدير عدم حصولها اذ الحارث توعده لابن زيارته بالقتل ثم تكلم عن حراة ولما كانت الغنمة
تعقب الغارة والاياب تعقبها عطف بالفاء ففهم منه ان العطف بتغاير الصفات يكون بالفاء
كالواو ونحوه قوله على معنى انهم في متعلق بقوله وسط لا ادعي اولان العطف بتغاير الصفات
والظواهر ان التمايز هنا في الصفات فان متعلق التصديق في كلا المقامين واحد حتى قال
بعضهم فظهر ان ما فصل بقوله بما انزل اليك الآية بعينه ما عبر عنه اجالا بقوله بالغيب الآية عا
مغايرة لما قبله فقال على معنى انهم فيمن ان متعلق التصديق في الاول ما يدرك العقل جمل وفي
المعطوف متعلق بالاطريق اليه غير السمع فهذه الصفة تغاير تلك الصفة وعداه جعل الاشياء
الى ما وقع التوسط عليه من الوجه المخصوص به كما يقال بنيت الدار على طينتين فيعدى على
لا سلبه الى خاص كذا قبل نقلنا عن المحقق الدواني الجامعون بين الايمان ما يدرك العقل كتحسينه
وسائر صفاته العلى والانيان باي صدق عطف على الايمان والغنم اليه تصديق الفزع بالاصل
فان العبادة فرع الايمان بوجوده تعالى لكنها امانة على وجود التصديق دالة عليه وهذا معنى
تصديق العبادة بالايمان والايان مصدق بها بمعنى ان الايمان سبب لصحتها ووجودها شرعا
فلا محذور ولا يخفى ان الانبياء باي صدق فرع الايمان بالاطريق اليه غير السمع وهو اخري بان
تصدق ذلك الانبياء ولا يخفى عليك ان ذكر الشيء لا ينافي ما عدا لانبياء المذكور مصدق
وجه التخصيص بالاول لسبق ذكره وايضا ان الايمان بالغيب اهم واعظم لكونه الثاني مؤثرا
عليه فان العقل مقدم على النظر فيان مصدق اولي وبهذا ظهر وجه الفصل بين الايمانين باقمة
الصلوة وابتداء الزكوة من العبادات البدنية كالصلوة المفرومة من قوله ويقيمون الصلوة
وفي ايراد الجميع اشارة ان المراد باقمة الصلوة اداء جميع العبادات البدنية والزكوة المدلول
عليها بقوله ويؤتون الزكوة وصحى عبادة عن اتيان جميع العبادات المالية وقد سبق توضيحه
وقد اشار الى تغاير المتعاطفين بوجهين بعد تغاير مفهومهما الاول ما اشار اليه بقوله جملة
اي اجالا في الاول وتخصيصا في الثاني الاول عقلي والثاني نقلي وان كان الكل نقليا من جهة
الاعتداد والاولى الاكتفاء بالثاني اذ التفسير في الايمان الثاني في مقام التفسير واما في مقام
الاجال فالايان الاجالي كاف فيه ايضا وجه كون الايمان اجالا اذ العقل عاجز عن ادراك تفاصيل
لكونه غائبا عرف بالائله واما ماته لاسيما اذا عبرت في الغيب المؤمن به اليوم والاخر واحواله
على ما قر من المص لكن ضعيف بل ان داخل في ما لا طريق اليه غير السمع ولهذا قال البعض الظاهر
ان الايمان بالآخر داخل في الايمان بالكتب المنزلة لا مترتب عليه وانما ذكره بعدا للتبريض بين
عداهم وعن هذا لم يقلهنا وما يترتب عليه من الايمان قوله وكرر الموصول جواب سؤال مقدر
بانه لم اعيد الموصول مع ان ذات الموصولين متحد على هذا الاحتمال واما على الاحتمالين الاولين

فذا ان الموصولين متغاير فلا عاده الموصول وجه فالاولى الاكتفاء بعطف الصلة بعضا على بعض
فاجاب بانه للتبيين على تغاير القبيلتين اى قسمي الايمان من الايمان بما يدرك العقل والايمان بالطريق
اليه غير السمع فبسبب تغايرها كان الموصوف بالآخرى غير الموصوف بالاولى فحسن اعاده الموصول
للتبيين المذكور والمراد بالسبيليين العقل والنقل وهما متباينان ووجه الدلالة على ذلك ان في اشارة
الى استقلال كل من الوصفين وتنزيل تغاير الوصفين منزلة تغاير الذاتين فكان ذات الموصولين
متغايرا تنزيلا وادعاء متحدا حقيقة قال قدس سره رجع هذا الاحتمال على الاول بان الايمان
بالمنزلة مشترك بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيص اهل الكتاب ولادلالة الافراد في الآية
بالذكر على ان الايمان لكل منهما بطريق الاستقلال الا ترى الى قوله تعالى قولوا امنوا بالله وما انزل
اليه وما انزل الى ابراهيم آية فقد افرد فيه الكتب المنزلة من قبل ولم يقتض الايمان بها على الا
اقول قوله بان الايمان بالمنزلة مشترك بين المؤمنين ضعيف اذ المراد بايمان اهل الكتاب بالكتب
المنزلة قبل نزول ايمان قديم ثابت قبل البعثة لا ايمان حادث في ضمن ايمان القرآن بدليل قوله
تعالى اولئك يؤتوا اجرهم مرتين الآية وبقول الرسول عليه السلام لا اله الا الله لا اله الا الله
بين شراح الحديث بان ايمانهم السابق معتد به بعد الايمان بالقرآن كما مر تفصيلا فجمعونه هذه
القرينة الربية يدل الافراد في الذكر على ان الايمان بكل منهما بطريق الاستقلال بخلاف قوله
تعالى قولوا امنوا بالله الآية فانه لا دلالة فيه على الاستقلال لعدم القرينة بل القرينة قائمة على عدم
الاستقلال اذ الخطاب لنا وشتان ما بينهما الا يرى انه لم يدع في هذا الاحتمال الثالث استقلال
الايمان بكل منهما فالنكات تختلف بالاعتبارات ثم قال وبان ما ذكره تقديم الاخرة وبناء يوقنون
على هم انما يقع موقعه اذا علم المؤمنين والا لا وهم نفيه عن الطائفة الاولى اقول ان المص دفع
هذا الوهم بتعميم الغيب الاخرة واحوالها فالإيمان بالغيب شامل للايمان بالاخرة فانه يغيب
عليها دليل سمعي فامر بها الطائفة الاولى ودفع ايضا بانه تعرض بمن عداهم من اهل الكتاب
على ان الايمان بطريق المفهوم فلا يعارض المنطوق ثم قال وبان اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين
بجميع ما انزل من قبل فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل والنصارى لم يؤمنوا بالتوراة ثم نقل الجواب
عنه ورده ثانيا اقول المراد من اهل الكتاب هم الذين امنوا بجميع الكتب المنزلة مطلقا سواء
انزل عليهم وامروا بالعمل بما فيه اولاهم اذ ركوا الاسلام وامنوا بالنبى عليه السلام وكان ايمانهم
السابق معتد به بسببه وترغيبا لامتناعهم من الذين امنوا بالكتب السابقة ولم يؤمنوا بالقرآن
في الايمان به حتى احزروا بهذا الشرف كما مدح به السلف قوله والآنزال الى الفرق بين التنزيل والآنزال
ان الاول تحريك الشئ من علو الى سفلى على سبيل التدرج اذ صيغة التفعيل تدل على الكثرة والكثرة
هنا في الفعل وذلك لا يكون الا بالتدرج بخلاف الاآنزال فانه اعم من ان يكون تدرجا كقوله تعالى انا انزلنا
اليك الكتاب بالحق الآية او دفعة كقوله تعالى انا انزلنا التوراة الآية لكن في اللغة لم يفرق بينهما
واعتدال التنزيل في قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه القرآن جملة واحدة اما على معنى اللغة او المجازى
واختير هنا الاآنزال في الموضعين لعموم التدرج وغيره قوله وهو بالحق بالمعنى المعالى ههنا
مقابل للذات اى القائم بالغير والذات القائم بنفسه دون المقابل للالفاظ يتوسط بحقوق الذات
اذ الحركة لا تقع وصفا للذات الالهي بل بالذات من الجواهر والاجسام بان الحركة الكون الاول
في مكان ثان كما ان السكون كون ثان في مكان اول وهذا اولى من القول بان الحركة كون الشئ في اثنين

منسوخة بالانجيل او غير منسوخة في عام من ان المراد اعتقاد انها كتب الهية سواء امروا بالعمل
بما فيه اولاهم وبجسته سبحانه تعالى في سورة النور في قوله تعالى ومصدق لما بين يدي من
التوراة الآية وهذا كله ظاهر من كلام المص كن قدس سره تتبع في ذلك غيره وترك الالهام فان
حب الشئ يعنى ويضم **قوله** او طائفة منهم عطف على قوله الاولون وهذا وجه رابع لان حاصل
كلامه ان المعطوف اما ان يكون مباينا للمعطوف عليه بالذات او لا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف
عليه الزمير يؤمنون بالغيب وهو الوجه الاول او المتقين وهو الوجه الثاني وعلى الثاني اما ان يكون
متحدا للمعطوف عليه بالذات وهو الوجه الثالث او طائفة منه وهو الوجه الرابع فعلى هذا سطر
الموصول الخمس في الاول وفي الثاني للعهد اذ المراد من الاول مطلق من امن بالغيب سواء
كان عن شرك وانكار او لا فيدخل فيهم مؤمنوا اهل الكتاب فيكون عطف الموصول الثاني على الاول
عطف الخاص على العام والنكتة الشائعة فيه متحققة والى ذلك اشار بقوله ذكرهم بخصوصه
بفتح الصاد والاولى عن الجملة وفي هذا الوجه يدخله الايمان بالغيب ايمان ما يدرك العقل وايمان
ما لا طريق اليه غير السمع فلا يرام فيه تغاير الصفات بل يطلب تغاير الذات كما وبلا وادعاء كما اشار اليه
ذكر جبرائيل وميكائيل بعد ما ذكره فانها كمال قربها ورفعة منزلتها عند ذى العرش كما انها نوع اخر
بجنس الملائكة واعلى من ذلك مؤمنوا اهل الكتاب لاحرازهم الايمانين وما جاوريين عليها كانهم
متغايزون بجنس سائر المؤمنين بالغيب واعلى منهم من هذه الجهة فحسن العطف بهذا التغاير الاعتباري
فلا يلزم التفصيل على الخلفاء الراشدين وسائر عظام الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لما سبق
من ان المفضل قد يكون له فضل لم يوجد في الفاضل كفضل الغائبين بالايمان بالغيب كما مر من حديث
ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فلا اشكال قطعاً قوله تعظيما لشأنهم اعم من هذا الوجه لامن كل وجه
وهذا يؤيد ما ذكرنا من ان المراد اهل الكتاب اذ ركوا الاسلام وامنوا بالنبى عليه السلام وكان ايمانهم
السابق معتد به بسببه وترغيبا لامتناعهم من الذين امنوا بالكتب السابقة ولم يؤمنوا بالقرآن
في الايمان به حتى احزروا بهذا الشرف كما مدح به السلف قوله والآنزال الى الفرق بين التنزيل والآنزال
ان الاول تحريك الشئ من علو الى سفلى على سبيل التدرج اذ صيغة التفعيل تدل على الكثرة والكثرة
هنا في الفعل وذلك لا يكون الا بالتدرج بخلاف الاآنزال فانه اعم من ان يكون تدرجا كقوله تعالى انا انزلنا
اليك الكتاب بالحق الآية او دفعة كقوله تعالى انا انزلنا التوراة الآية لكن في اللغة لم يفرق بينهما
واعتدال التنزيل في قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه القرآن جملة واحدة اما على معنى اللغة او المجازى
واختير هنا الاآنزال في الموضعين لعموم التدرج وغيره قوله وهو بالحق بالمعنى المعالى ههنا
مقابل للذات اى القائم بالغير والذات القائم بنفسه دون المقابل للالفاظ يتوسط بحقوق الذات
اذ الحركة لا تقع وصفا للذات الالهي بل بالذات من الجواهر والاجسام بان الحركة الكون الاول
في مكان ثان كما ان السكون كون ثان في مكان اول وهذا اولى من القول بان الحركة كون الشئ في اثنين

في مكانين والسكون كون الشيء في اثنين في مكان ولا يشك في كونها وصفي التحيز بالذات والمراد
 بالحق السكون لا العوض اشار اليه بقوله الحادثة لها دون المعروضة لها والحادوا اسطة رة عوض
 النزول المعاني لكن لا يقتضي التجوز مطلقا اذ لا استحالة في حركة العرض بتبعية محل ثم ان القرآن الكريم
 من الالفاظ والحروف كلام الله تعالى بمعنى انه ليس من مخترعات البشر لانه صفة للخلق جبريل
 فنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا اعتبر النسبة الى الله تعالى لا يتصور فيه النزول
 لا بالذات ولا بالواسطة واذا اعتبر نسبة الى جبريل عليه السلام الذي حمله وقيل انزل الله القرآن
 فان اريد بانزال القرآن تحريكه بجبريل عليه السلام من حيث انه محمول هو قائم به بالفعل
 لم يوجب الى التجوز بل غاية الامر ان يصار الى الحذف ويجعل التقدير نزل القرآن بتنزيله محمدا وآلا
 احتج الى التجوز ما في النسبة بان يجعل تنزيل جبريل عليه السلام من حيث كونه محمدا في الجملة ولو عند
 الاداء الى المنزل عليه تنزيلا له مجازا كما يوصف الكتاب بوصف صاحبه نحو كتاب الحكيم اصله
 هو حكيم في اسلوبه وكتابه فيكون ما به في اللفظ واسند الى المفعول بواسطة حرفه كافي المطول وما نحن
 فيه اسند الفعل الى الحال الملازمة المحل الذي يقع الفعل عليه حقيقة واما في المفرد بان يكون التنزيل
 مجازا عن الابداع في قلب الرسول عليه السلام وكون الابداع في اللوح المحفوظ اذ لا يباد وان تحقق
 في اللوح لكن قوله اليك يا بني عنه قوله ولعل نزول الكتب الالهية لا يقع اشكال يرد على قوله
 وهذا ما يلحق المعاني بان كيف حمل جبريل عليه السلام مع انه كلام ازل قائم بذاته تعالى وان اعتبر
 اللفظ والمعنى جميعا كما هو الظاهر فكيف اخذه وحله فاجاب اولايان المراد بانزل القرآن المركب من الالفاظ
 والحروف لكن امين الوحي جبريل عليه السلام اذ ركه بسرعة لانه تمثيل ليس ذات مركبا من حروف
 مقطعة يتوقف على متعاقبة فاذا كان ادراك بطريق التمثل والارتسام الدفعي يكون
 بسرعة وان كان كلاما طويلا شتملا على اجزاء كثيرة بلا تقدم ولا تأخر بينها والموجب لبطء الاد
 توجع الهواء المكيف بكيفية الحروف المقطعة الخارجة عن مجازها لان ذلك الهواء المتوجع يوصل
 تلك الكيفيات الى الصياح متعاقبة حقا بعد حرف فيحتاج ادراك بعضها الى انقضاء بعضه انصرا
 على التعاقب فيلزم البطء هذا توضيح ما اشار اليه المصنف في اخر سورة الشورى فعني قوله لمقفار
 اي اخذ اسر وقيل روحانيا اي معنويا غير مكسب بكسوة الحروف والاصوات فيزل ويلقى الى الرسول
 عليه السلام قوله او يحفظها هذا وجه آخر كيفية انزال الملكة بالكلام الالهي اي ويكون نزول الكلام
 على الرسول عليه السلام بان يخلق الله تعالى في اللوح المحفوظ صور الكلمات الدالة دالة على الكلام
 انفسى ويخلق في الملكة علما فتره ريبا انه هو العيان المؤدية لذلك الكلام النفسى القديم وهذا خلاصة
 ما قاله الامام فان قيل كيف يسمع جبريل عليه السلام كلام الله عز وجل وكلامه ليس من جنس الحروف والاصوات
 فلنا يحتمل ان الله تعالى يخلق له سماعا لكلامه بقدره على عبات بجبريل عن ذلك القديم فيسمع الله
 كلام بلا صوت كما يرى بلاك ولا كيف عند الاشعري رحمه الله تعالى ويجوز ان يكون الله تعالى خلق في اللوح

بمعنى
 نزول عن جبريل
 لا حركة
 والعوض
 الاستحالة
 يجوز ان يقال
 العوض
 اذا انزل
 مثلا
 العوض
 الا عدم
 عدم
 قيامه
 اليه
 مثلا
 الظاهر
 عند المتكلمين
 السند

المحفوظ كتبه بهذا النظم المخصوص انتهى فالص اشار الى هذا بقوله ولعلنا وانما قال ولعلنا تا
 لا ليس بانزول ولذا ذهب بعض السلف الى انه من المشابهات اي تجزم بالنزول بلا معرفة بكيفية
 لكن الاولين مؤيدان بالحديث الشريف روى الطبراني من حديث النوايس بن سمعان مرفوعا اذا
 تكلم الله بالوحي اخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله تعالى فاذا سمع بذلك
 صعقوا وخروا سجدا فيكون اولهم برفع رأسه جبريل عليه السلام فتكلم الله تعالى بما اراد وحيته تنزل
 على الملكة كما مر نسبا سال اهله ما ذا قال ربنا قال الحق فينتهي به حيث امر فلا وجه للقول بان التقف
 هو الحق لاسباب منقول عن الشيخ الاشعري واورده عليه غير صادق على ما نزل صحفا والواجب ان انزل
 التوراة فانها قد انزلت على موسى عليه السلام مكتوبة في القمح والجواب انه بناء على الغالب قوله والمراد
 بانزل اليك لا تعرض لبيان مع ظهوره للتنبية على ان المراد القرآن باسرة لا البعض الموجود منه كما هو
 التعبير بالمصفي قال المصنف في تفسير قوله تعالى فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا لاية بزيادة العلم الى اصل
 في تدبر السورة وانظام الايات بها وبما فيها الى ايمانهم انتهى ففهم من ان الايات المدروحة عليه هو
 الايات بالموجود منه حتى روى عن امامنا رئيس المجتهدين ان زيادة الايات محمولة على انهم امنوا
 في الجنة ثم ياتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص والقول بان مراده الايات اجمالا
 ضعيف اما اوله فلان المراح يكون ان الايات بالموجود منه واجب تفصيلا وباسينزل اجمالا
 وارادتها في اطلاق واحد مشكرا فاما ثانيا فلان هذا لا يلزم بقوله والايات بالاول دون الثاني تفصيلا
 فان مقتضى هذا كون الايات بالقرآن تفصيلا واجبا وذا غير ممكن فيما لم ينزل بعد فظهر ضعف ما قيل
 من انه يلزم المؤمن ان يؤمن بانزل وان كل ما سينزل حق وان لم يجب تفصيل المراد ليس بان
 بان حق فظهر بل مع التعبد بتفاصيل كما ظهر من كلامه الا يرى ان اصحاب الكتب المتقدمة لم يؤمروا
 بالايات بما سينزل اذ لم يذكر ذلك في كتبهم قوله يا سيرة اي بجلت والامر ما يشد الاسير واذا اعطى
 الاسير بقية فقد اعطى بكلمة ثم اريد به ذلك مطلقا لكونه لازما للشرية عن اخرا بمعنى الى اخرها
 وقدم التوضيح في ذلك ان من عند غير الله ما عجزوا عن اخرا فان القرآن تبيان لكل شيء من امور الدين
 على التفصيل والاحمال بالاحاطة على السنة والقياس واما القول بان الانزال يتم الوحي الظاهر والحقى
 فيتم الشريعة كلها فضعيف قوله تغليب الموجود لشرافته وان كان قليلا على ما لم يوجد وبالتغليب
 كلامه قيل المجاز كما صرح في شرح التلخيص فهنا يكون مجازا من قبيل تسمية الكل باسم جزئه وتحقيقه ان
 انزال جميع القرآن معنى واحد يشمل على ما هو حق صيغة الماضي وما حقه الاستقبال فغيرها معا بالثاني
 ولم يعكس تغليب الموجود على ما لم يوجد فهو من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل واطلاق اسم الجزء في
 على الكل والمراد بالوجود الخارجي واما بحسب الوجود العلمى فكلا موجود والمراد بالوجود ليس بحقيقة
 الموجودة في الخارج فان كلام نفسى قائم بذاته تعالى لا انزال غير متصور فيه وهو ظاهر المراد الالفاظ
 المنطوقة المسموعة الموجودة في السلف ولو متعاقبا الدالة على الكلام النفسى لالة عقلية الموجود

في الايمان واردة النقوش بعيدة هنا اذ تلفظ الملك ليس الا الالفاظ وانما اوضحنا مع ظهور
اذا المتبادر الموجود في الايمان وهو الكلام النفسي واردة هنا متعذرة **قول** ان نزول المنظر
التي شبه مجموع المنزل بشئ نزل في تحقق النزول لان بعض منزل وبعض منتظر سينزل قطعا
فيصير انزال مجموعهما بانزال ذلك الشئ الذي نزل فيستعارة صيغة المنص من انزال لانزال
المجموع فلا اشكال بتوهم لزوم الجمع بين الحقيقة والمجازية كلا الوجهين اما في التغليب فلانه
اريد به معنى واحد بتركيب من الحقيقي والمجازي معهما ولم يستعمل اللفظة في كل واحد منهما بل
في المجموع ومثل هذا الجمع جائز بالاتفاق وقدم توضيحه فانزل استعماله انزال جميع القرآن مجازا وهو معنى
واحد يشمل على ما حققه الماضي وهو معنى حقيقي ويشمل ايضا على ما حققه صيغة المستقبل
وهو معنى مجازي لكن لم يستعمل انزل فيها لما عرفت واما في الاستعارة فلانه استعماله في مجموع ما نزل
وما سينزل لفظ انزل الذي موضوع للمشبه به وهو شئ نزل ولم يستعمله ما نزل وما سينزل
حتى يلزم الجمع بين الحقيقي والمجازي على ان هذه العناية انما يحتاج اليها في كلام الشيخ الزمخشري لا في حاشي
المذهب واما في كلام الامام البيهقي فلا لانه يجوز عنده ذلك الجمع كونه شافعا واعتراضا ايضا
بان وجوب اشتغال الايمان على السالف والمتربق لا ينافي في الاخبار عنهم في ذلك الوقت بانهم يؤمنون
بالفعل السالف اذ الايمان بالمتربق انما يكون عند تحققه وان اريد الايمان بان كل ما نزل فهو صحيح
فهذا حاصل الآن من غير حاجة الى اعتبار تحقق نزوله واجيب بان لا وجب لذلك وجب في مقام
الاخبار عنهم بانهم يؤمنون بكل ما يجب الايمان به ان يتعرض لذلك سيما ولفظ يؤمنون المضارع
مبني على الاستمرار بلا اقتصار على الماضي وهذا ظاهر اذ اريد بالمؤمنين مطلق المؤمنين واما اذا اراد
الذين امنوا فلا يخلو عن تكلف ولا يخفى ان الفرق بين الاحتمالين تحكم لان المراد بالتكلف ان كان
ان ان اهل الكتاب من امن منهم الآن لا يعرف ما نزل حتى يتحقق عنده ويجب الايمان به يقينا
او المراد به ان ايمان اهل الكتاب السالف قد تحقق من قبل فلا يظهر فيه الاستمرار وعدم الماضي اذ وجب
التكلف ان بعض المؤمنين من اهل الكتاب لم يدرك جميع القرآن بل بعضه فلا يحسن ان يحكم بانهم
يؤمنون على الاستمرار الجدي بحسب تجديد المنزل عليه فكل ما ذكره وجه التكلف جار في مطلق المؤمنين
لا سيما الاخير فان جميع المؤمنين لم يدركوا جميع القرآن اهل الكتاب وغيرهم بل المراد ان مطلقهم
يدركه كطلق المؤمنين على الاطلاق وان اعتبر الاستخفاف فلا يصح ذلك في الفريقين فالوجه ما قرناه
اول البحث والمضارع اما محمول على بقاء الايمان لحظة فلحظة واما محمول على حكاية الحال الماضية ثم
قولهم انه من اطلاق الجزاء على الكفرية خدشة اذ اطلاق الجزاء على الكل المعذور غير متعارف ليس
نظيره ولو سلم ان اطلاق الجزاء على الكل المعذور فلا يردده البعض من قوله التدبر من ان المحقق
صرح في التلويح انه لا يصح ان يقال لا تقتل الاسد ويراد الرجل والاسد فان ما نحن فيه ليس كذلك
فان القرآن مركب من المنزل وما سينزل كالانسان المركب من الاعضاء تركيبا حقيقيا وفي التلويح

ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين انتهى فثبت
التركيب وليس هذا من قبيل لا تقتل الاسد ويراد به الرجل والاسد في كونه اعتبارا محضاً ومعلوم
بالبداهة ان هذا الطراى القرآن لازم للجزء لرواها عن بعضنا بمعنى انتقال الذهن من الجزء من حيث
انه جزء اليه والذم العقلي مستوفى في سائر الاجزاء قال في شرح التلخيص والفرع اما ذهني
محض كاطلاق البصر على الاعلى او منقسم الى لزوم خارجي بحسب العادة وبحسب الواقع وح
اما ان يكون احدهما جزءا لآخر كالقرآن للبعث والى ايضا هو لازم بمعنى اذا انتفى الجزء انتفى
الكل فثبت صحة اسم الجزء على الكل لتحقيق شرطه ولا اضطراب فيما ذكره بأسره وانما الاشتباه في
اطلاق الكل على المعذور كما هو واما الاشكال بان ان القول بالاستعارة يفضي الى احداث قسم
ثالث للاستعارة اذ لا شك ان لا شك ان ليس استعارة اصلية وهو ظاهر ولا تتبعه الجزاء
في المشتقات باعتبار المشتق منه وهذا ليس كذلك اذ الاستعارة هنا باعتبار الهيئة لا باعتبار
المادة وهذا الاشكال وارد في مثل ونادي اصحاب الجنة الآية وسبق الذين انتقلوا الآية وغير
ذلك فجوابه ان الاستعارة هنا اعتبرته اولا في الانزال بان يشبه اولا الانزال فيما سينزل وما نزل
اي المجموع المركب منهما بالانزال المحقق في الماضي في تحقق الوقوع فاعتبر الاستعارة اولا في الانزال
المعتمد بالماضي لانزال المعبرة الاستقبال ثم اعتبرها بواحدة ذلك في انزال فيكون استعارة
تبعية هكذا حقق في من البيان وان اختلف فيه العلماء الايمان والقول بان لم يجره تشبيه
الجزء باطل لا يلزم من تشبيه الشئ بنفسه مدفع بان المجموع من حيث المجموع مغاير للجزء والمشبّه
ليس هو الجزء المنزل بالفعل في الماضي بل الامر المنزل في الماضي غير الجزاء كالتورية مثلا على انه
لا يجب ان يكون المشبه به امرا محققا بل يكفي كونه موجودا فرضا كما حقق في قول تعالى وسع كرمه
السموات والارض الآية والعجب من هؤلاء الفحول كيف ذهبوا عن ذلك التحقيق مع ان ذلك
كلمة مسطورة في كلام الثقات وفي الكتب المعبرات قوله ونظيره قوله تعالى حكاية عن الجن اناسموا
كتابنا انزل من بعد موسى النظر يستعمل في معنى المثال وفيما كان مثلا للشئ في الاعتراف في
ذلك المادة وهذا هو المتعارف والظاهر انه مراد المص اذ سمعنا كتابا وانزل كتابا كلاهما يحتاج الى
احد التوجيهين المذكورين اما التغليب والتنزيل والى ذلك اشار بقوله فان الجن لم يسمعوا
جميعه ولا يرب ان الجميع ليس عين ما قرر بنظيره على ان كونه مثلا لا معنى له اذ الجزاء لا يكون
مثالا للجزء فيتعين ما ذكرناه والقول بان لا يخفى ان المتبادر من سمعنا كتابا يسمعون بعض
كتاب وسمع بعضا آخر لانه غير معلوم بخلاف الانزال فانه معلوم انه ينزل بعضا آخر تدقيق
خارج عن تحقيق اما اولا فمن اين يعلم انهم لم يسمعوا بعده وعدم العلم بذلك لا يستلزم
العدم مع انهم امنوا به فلا بد من سماع البعض الاخر لتعبد بهم به فان الجن مكلف بشرعنا انفا
واما ثانيا فلانه لا فرق بين سمعنا كتابا وانزل كتابا بان المتبادر من الاول البعض والثاني انزال

الكل بل ما سيات في ان المتبادر من كل منهما ما هو المتبادر من الآخر بل يمكن ان يقال لا بالكل
 اذ يشهد الايمان بعلم ان يجب عليهم سماع البعض الآخر المنزلي واما انزال بعض اخر فمن ايمان
 يعلم ما لم ينزل بعد في التعبير بتضيقة المضى في سمعنا وانزل اما للتقليد او للتقليد اذ الكتاب
 كالقران يراد به المجموع لا سيما وقد قيد بكونه من بعد موسى فهو كل لا بعضه ولا القدر المشترك
 بينهما وبين كل لكن يرد عليه ايضا ما يرد على ذلك فلا تغفل **قول** وما انزل من قبل التوراة
 لا التوراة فقط ولا الانجيل فقط كما ذهب اليه البعض فلا ولي التبيين على مؤمنى اصحاب
 الانجيل بعد قوله كعبادة بن سلام وتعيم الاخراب اليهم ضعيف اذ المتبادر امثال بعد الله بن
 سلام من اهل التوراة وفيه دليل على ما ذكرناه من ان المراد بالايمان بذلك الايمان بان كلام الله تعالى
 يسوا وكانوا مومنين بما في ذلك الكتب اولا وظهر بطلان ما قيل من اهل التوراة امنوا
 بالتوراة ولم يؤمنوا بغيرها واصحاب الانجيل امنوا ولم يؤمنوا بالتوراة وقد نبهنا عليه
 فيما مضى **قول** والايمان بهما اي بانزل للعليه السلام وما انزل من قبله جملة اي اجمالا فرض
 عين على كل واحد من الخواص والعوام والرجال والنساء وسائر الانام وبالاول اي القران دون التوراة
 وهو الكتب المتقدمة تفصيلا اي الايمان بما فيه من الاحكام والقصاص والوعظ وغير ذلك تفصيلا
 فرض كفاية اي لا يوفي مسافة القصر من شخص يعلم ذلك ويحصل به الكفاية والا كان كل من قدر على تعلمه
 ولم يتعلم كان انما اذا تحقق ذلك في بعض شخص سقط عن الباقيين والا فاشتموا كلهم اذ الفرض
 الكفاية فرض على التكاليف العينية الا اذا قام به البعض سقط عن عداهم بخلاف فرض عين قيل ان
 لا بد من شخص كذلك في كل اقليم وهو الصحيح وقيل يكفي وجوده في جميع البلاد المعروفة الاسلامية
 بفتح الميم مكسب الناس الذين يعيشون به اي يسقون في الحياة لانه من العيش وهو الحياة وهو
 في الاصل مقصد كالمعيشة ثم سمي به ما به العيش والحياة متعبدون بفتح الباء وكسر الميم وهو
 الظاهر اي مكلفون وفيه دليل على ذكرناه سابقا من ان الايمان بالقران المراد منه ليس الايمان
 حق فقط بل معه الايمان بما فيه تفصيلا للعلم بما فيه **قول** اي يؤمنون ايها الناس ان لا يكون الايمان
 المشترك بين مؤمنى اهل الكتاب وبين عداهم بل الايمان المقيد بهذا القيد وهذا بناء على ما
 ذكره من ان المراد من الاصول الثاني مؤمنوا اهل الكتاب وهو المختار عنده ووجه ذلك دفع ما
 عسى ان يورد على قوله وبالاخره الآية انه لو كان المراد بالموصل الثاني مؤمنى اهل الكتاب لذكر فيه
 ما يخص بهم وليس كذلك اذ الايمان بالاخوة عام لهم وبغيرهم فاشارة الى الجواب بان الايمان يخص
 بهم اذ المراد الايمان المقيد والقرينة على ذلك القيد كون السوق شرعا لهم المختص بهم لا يري
 ان الايمان بانزل من قبله استقلالاً مختص بهم وكذا الايمان لوقوعه في جنبه فلا تعرض لمؤمنى
 اهل الشرك اصلا كما هو توضيح سابقا قوله زال معه اي مع ذلك اليقين ولقد اجاب في قوله معه
 هذا الوصف بمنزلة التعريف له اذ الايمان كاسمى اتقان العلم بنفي الشك والشبهة عند الاستدلال

وهو في شانهم ذلك المذكور فانهم امنوا بالآخرة ايمانا غير معتد به لقولهم ان الجنة لا يدخلها الا الكثر
 قاطعون بذلك لا شاكون فيه الا ان ينزل فقلعهم وجزمهم منزه الشك ومعنى اليقين في حق
 غيرهم اتقان العلم بحيث يزول معه ما كانوا عليه من النكار والبرود فيه **قول** واختلافهم في جود
 معطوف على قوله ان الجنة اي ومن اختلافهم في نعيم الجنة منهم من قال انهم لا يتناكحون ولا
 ياكلون ولا يشربون وانما يتلذذون بالروائح الطيبة والاصوات الحسنة والسرور فان غيره
 لا خبز النماء والبقاء وهم في غنية عند ومنهم من قال انهم ياكلون ويشربون ويتناكحون على حسب
 مجراتهم في الدنيا وفي هذا البيان تصريح بان اليهود والنصارى معترفون بالمعاد الجسماني والظلال
 ان المذكور في التوراة والانجيل فلا يعرف وجه ما قيل من ان الكتب السالفة لم تعرض لتفصيل جوار
 الآخرة فلذا ظن اهلها ظنونا فارغة بخلاف القران الشاطق بتفصيلها وبيانها وفي شرح الطولوع
 ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد الجسماني ولم يذكر التوراة وانما ذكرته لتفصيلها وشعبها والمادة
 في الانجيل انما هو المعاد الروحاني فتدبر انتهى فاذا لم يذكر المعاد الجسماني في التوراة ولا في الانجيل ولم
 يذكر فيهما ما نحن ابن يعلم اليهود والنصارى ذلك مع ان الله تعالى حكى عنهم اختلافهم في الدار الآخرة
 وايضا انه باق في ذلك يعلم ان المعاد الجسماني لم يذكر فيهما ولم يذكر فيهما فليان الشاكي معطوف
 من موضوعه ولا اعتماد فيما ياتي ايدي اليهود والنصارى للتحريف والتغيير ومثل هذا شبهة تورد في
 وقد قال تعالى وكتبنا سورة الانوار من كل شيء موضعك وتفصيلا للكرشي الآية اي كل من المصالح الذ
 والدينيوية واعظم المصالح الدينية بيان الآخرة واحوالها **قول** وفي تقديم الصلة يعني بالآخرة
 على عامله وهو يوقنون وبناء يوقنون اي جعله خبرا له وحاصلا وتقديم المسند اليه وهو هم
 على الخبر الفعلي لانهما تقديمان بغير المحرر بمغونة المقام وفحوى الكلام الاول بغير ان ايقانهم
 مقصور على الاتصاف بكونه بالآخرة لا يتعدا الى الاتصاف بكونها غيرا وهذا مقتضى القاعدة
 فيرد على ظاهرها انهم يؤمنون بالآخرة ولا يؤمنون بغيرها وهذا غير صحيح فضلا عن التعريض فاشارة
 المص الى دفعه بان المراد بغير الآخرة المنفى عنهم ايمانهم بالآخرة التي يزرعونها اهل الكتاب **قول**
 اي ايقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعدا الى ما هو على خلاف حقيقتها اشارة الى هذا الفخ
 في المحرر اضافي لا حقيقي فلا اشكال في القرينة عليه الاخبار اولا انهم يؤمنون بالآخرة فلا
 ان المعنى ما ذكره فيكون ذلك تجريضا بان ما عليه مقابلوهم واضدادهم ليس من حقيقة
 الآخرة في شيء وحاصل المعنى انهم يوقنون بالآخرة على ما هي عليه لا بغيرها مثل من عداهم من اهل
 الكتاب والتقديم الثاني بغير ان الايمان مقصور عليهم لا يتعدا الى غيرهم من اهل الكتاب
 فيلخص ايضا اضافي بدلالة ان من عداهم من غير اهل الكتاب ايقانهم بالآخرة وغيره مبنيين
 في الموصول الاول اذ الايمان بالغيب شامل لايان بالآخرة فلا اشكال اضلا وقد نبهنا عليه فيما جرت
 فقوله وبان اعتقادهم في امر الآخرة غير مطابق اشارة الى خلاصة القصر الاول وقوله ولا صادر

قال تعالى عن عيسى عليه السلام واستسلم على
 يوم ولدت ويوم موتي ويوم ابعث حيا وبعث
 الاية وليت على ان عيسى عليه السلام ذكر المعاد
 الجسماني في المصاحف فضلا عن ان يذكر
 في الانجيل واليهود السلام
 لا سيما في الانجيل
 فليس من المعاد
 فان مقتضى قوله
 مع ان العلم به
 في جميع الشرائع
 قال تعالى حكاه عن موسى عليه
 قال المص في الآخرة ان خلفه من خلفه ان
 ومن يتصور ذلك في الآخرة حد ما عاينك في الدنيا فاني
 وعنه يكون له عاقبة الدار قوله تعالى وقام موسى
 عدته يري وربهم من كل متلعبا يري من جده ليبي اسرائيل
 قوله تعالى يا قوم انما بان كيف الدنيا شاع وان الآخرة
 هي دار النصارى قوله تعالى وقولنا من جده ليبي اسرائيل
 اسكنوا الارض فانتم اهلها فانتم اهلها فانتم اهلها
 فلهذا الايات اضافة الى انهم يوقنون بالآخرة على ما هي عليه
 قوله في المصاحف قوله تعالى وقولنا من جده ليبي اسرائيل
 لا سيما في الانجيل واليهود السلام
 حتى ينظر اليه وتكلم عليه فان تبارك وتعالى
 بلا بيان البرهان القوي في مثل هذه المسئلة
 العليا ما تحجب في العقل وتوش من الحول

عن ايقان اشار الى حاصل القمر الثاني وانه قهرة الصفة على الموصوف والاول قهر الموصوف
على الصفة كما اشار اليه في انشاء التفسير ولغرض التعريض ذكر وبالآخرة هم يوقنون مع انه داخل
في عموم ما انزل والصفة المشهورة في عطف الخاص على العام حتى ان الايمان بالآخرة سبب لايمان
ما عدا ما قال تعالى والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون بالآية فبهذه الحيثية يكون لها شان وفيما
ولا يفرق شرافة سائر المؤمنين به عليها وغرض التعريض يؤيد قول واليقين ان العلم بالتأ
المنقوطة المثناة من فوق وهو الصحيح وفي بعض النسخ بالياء المثناة من تحت فلا وجه لادف
شأنه المصادرة بنفي الشك والشبهة وهذا مذهب البعض واختاره البعض وبعضهم عرّف
بالاعتقاد الجازم الثابت بحيث لا يزول بتشكيك ممكن المطابق وهو المشهور بين أئمة
الاصول والكلام فيتناوله وغيره لكن لا يتناول النصور وبعضهم اختار كالا مام النسبي
هو العلم الذي لا يحتمل النقيض مطلقا فيتناول التصور ايضا وقال الامام القشيري في كتاب
مقامات الصوفية الميقين علم لا يتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف ولا يطلق في وصف
الحق سبحانه وتعالى لعدم التوقيف كذا قيل فعلى هذا عدم اطلاقه على الله تعالى لعدم السمع
الشائع وهذا وان كان مراد العلم لكن لا يثبت من اطلاق احد المترادين صحة اطلاق المراد
الاخر واستوضح بالجواد والسني فان الثاني لا يصح اطلاقه على الله تعالى مع صحة الجواد الذي يرد
لان الجواد من مسموع الشارع دون السني فكذا هنا واما على ما اختاره المصنف عدم اطلاقه
النقص اذ نفي الشك بالاستدلال معتبر فيه ولا ريب في عدم الصحة فلا وجه للاعتراض على المص
بمذهب آخر قال في الاخياء اليقين مشترك بين المعنيين الاول عدم الشك فبطلق على كل
ما لا شك فيه سواء حصل بنظر وحس او غريزة عقلا او بتواتر وجوده كذا دليل وهذا لا يتناول
قوة وضعفا والثاني وهو ما صرح به الفقهاء والصوفية وكثير من العلماء وهو لا ينظر فيه الى
التجوز والشك بل الى غلبة على القلب فكل ما غلب على القلب واستولى عليه فهو يقين وتفاوت
هذا قوة وضعفا فلا يترى وهذا المعنى الاخر عند العلماء غير متعارف يناسب اذ ظاهرا الظن
قول واليقين اشار الى ان الايقان واليقين متحدان لا فرق بينهما فمن وهم الفرق فقد وهم
ثم قوله ولذلك لا يوصف به علم الباري فيه سواء ابراهم فانه يوم ان الله فسر اليقين بغير ما ذكر
يوصف علم الباري به وقد عرفت انه لا يصح اطلاقه عليه تعالى باي معنى كان فلا ولي الاكتفاء
بالعلم الضروري والمراو بالضروري ان كان البديهي الاول فانه قد يفسر به فيكون مراد في فلا يرد
على المص انه فسر في قول تعالى عليم اليقين بالرؤية التي هي نفس اليقين فان علم المشاهدة على
مراتب اليقين فبغير المشاهدة المحسوس يقينيا وهو من الضروري المراد هنا فلا تناقض بين
كلاميه وان اريد به مطلق الضروري الشامل لاوليات والمجدينيات والمتواترات وغير ذلك كما
المشهور فكلامه هنا بناء على اصطلاح وكلامه هناك مبني على اصطلاح اخر فلا تناقض ايضا وانما

بانه لا حاجة الى اعتبار الاستدلال في الآية لانه لو حصل الايمان بالآخرة بالحس والمشاهدة كان في
اعلم مرتبة التقوى ولا يتوقف على الاستدلال فضعيف جدا اذا لاخرة من الغيب الذي لا يقتضيه
ببرهنة العقل ولا يدرك بالحس ولو فرض وقوعه في حال التكليف لا يقبل واما الحس والمشاهدة للربا
التقوى من المرتبة العليا فمحول على التشبيه لا على الحقيقة واجيب ايضا بان اعتبار الاستدلال
ككون الكلام في مدح الكتاب وكونه دليلا لايمان واما الآخرة نعم قد لا يتوقف التقوى على الاستدلال
بل قد يحصل بالالهام مثلا لكن الكلام مبني على الاغلب وهو حصول الاستدلال بالكتب لا بشي في ما فيه
اذ الالهام ليس من اسباب العلم لغير الانبياء عليهم السلام قول والآخرة تأييد الاخر اسم على
من اخر التلاقي بمعنى تاخر وان لم يستعمل ولم يسمع من العرب كما ان الاخر يفتح الى اسم تفضيل منه صفة
الدار في الاصل صفة الدار اذا لاخرة على ما عرفت اسم على وصفه فلا بد من موصوف اما الدار
بدليله كذا والنشأة بدليل قوله ثم انما ينشأ النشأة الآخرة وما اختاره المصنف كقوله في القرآن
وهذا باعتبار وقوعه في القرآن والافصوصها قد يكون غير الدار ايضا فغلبت بفتح الهمزة وتخفيفها كذا
فانها في الاصل صفة بمعنى القرى من الدنيا القربى والدي من الداءة وعلى المعنى الاول قوله ولقد
زينا السماء الدنيا الآية وقوله تعالى وما الحيوة الدنيا كمثل المعينين الى الحيوة القرى والحيوة الدينية
الغاية الفارغة ثم غلبت على هذه الدار الدينية الغاية فاذا لم يذكر معها موصوفها يراها الدار
الاخرة الباقية والدار العاجلة الثلاثة عالم يوجد قرينة على خلافة والغلبة تكون في الاسماء كالبيت
على الكعبة كما سيجي وفي الصفات كالرحمن وفي المعاني كالحوض بمعنى مطلق الشروع غلب على الشروع في
الباطل خاصة وغلبة الوصف قد تكون على موصوف معين كقصة جبريت عليه وخرج بذكره عن الوصفية
في الجملة لا بالكلية مثلا اسم الزمان والمكان اذ اصل الصفة ان توضع لمعنى فثم لذات مبرمة غير معينة
واسما الزمان والمكان موضوعات لذات معينة في الجملة وهو الزمان والمكان وقد تكون تلك الغلبة
على موصوف غير معين بحيث خرج عن الوصفية بالكلية كالابح على تجري على الموصوف اصلا ويجعل
على هذا قول الرضوي الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج بها عن مطلق الوصف بل عن الوصف
العام فلا يطلق على كل ما وضع له ولا يتبع الموصوف فلا يقال فبداهم وبين سره قدس سره في
حواشي عليه ان خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخل في مفهوم الوصف مع ملاحظة ان
بمفهوم المشتق منه فلا يصح على غيره ولا على عينه ايضا اذ يصير معنى ادم قيد فيه وهو الى اصل
بالغلبة ان كانت بمنزلة الاسماء الجامعة بسبب قوة الغلبة يمنع اجراءها على الموصوف والا فلا يمنع
وما نحن فيه من قبيل الثاني لصحة اجراءها على الموصوف كما مر مثالا وهذا اول ما قيل ان السيد السند
جوز هنا ذكر الموصوف مع كون الكلمة مترتبة الى الاسمية فينا في ما ذكره في تلك الحاشية ويمكن
التفصيل عند بيان الترتيب الى الاسمية لا ينافي استعماله على وجه الوصفية احيانا انتهى اذ كون
مترتبة الى الاسمية يعلم باستعماله بلا موصوف مثلا اسما الجامعة واما اذا استعمل مع اجراء

على الموصوف ولما حيا يكون من قبيل الوصف الذي هو لا يخرج بالغة عن الوصفية الى
الاسمية بالكلية لا من الوصف الذي هو صار بالغة اسم وهذا هو الانسب لامتناع
احد الوصفين الغالبين عن الآخر ولو صرح صرح ذكر الموصوف مع الوصف الغالب المتري بالغة
الى كونه بمنزلة الاسم الجاهل كان الجمل على ان اليا لغة في كون الغلبة قوية بحيث كاد الوصف بها ان يكون
بمنزلة الاسم الجاهل اولى من القول بان الترتي الى الاسمية لا ينافي استعماله على وجه الوصفية
اجبا فان خرج باي طريق يمتاز احد الوصفين الغالبين عن الآخر فله الاستعمال وكثرة لا يجدي
نفعا في الفرق لانتفاء الاستقراء التام قوله وعن نافع انه خففها الى التخفيف هنا فخر حركه
الرهنة الى الساكن قبلها واسقاطها وهو نوع من انواع تخفيف الهمزة المفردة وهو لغة لبعض
العرب والتفصيل في الشافية وشروها وهذه رواية من ورش ولعل المصنف يظفر بروايتها عن نافع
قوله يؤقتون له الواو اذا ضمت ضمة غير عارضة يجوز ابدالها همزة مطردة كما في وجوده جمع
وجه ابدال الواو همزة فغير الجوه والواو هنا ليس مفهوما فالوجه في ابدالها همزة لجوارتها للمفهوم
اعطيت حكمه وهو من احكام الجوار وهذا كثير مثل كسر الدال في الحمدته وضمة اللام في له كما نقل عن
ابن جني في كتاب الخصائص قوله وتظير اي نظير اجراء الواو ما قبلها مجرى الواو المضومة نفسها
لحكم الجوار قول الشاعر وهو جبري مدح بها موسى وجعده ابنا بالكرم والاشتهار به وقيل البيت
لاني حية العري قوله لحب اصلحة حب من الباب الخ مسن فادغم فصاحب بضم الحاء او نقل حركه
العين اليه او بفتح الحاء بدون نقلها اي صار محبوبا واللام جواب قسم مقدر ولم يوث بقدم مع
ان اتيانا في مثل واجب لاجراء مجرى فعل المدح مثلا وان لم يجرز بذا المعنى ما اوجه الى
فانه يقال حب الى فلان وبفلان على زيادة الباء اي ما اوجه الى فهو في حكم نعم كذا قالوا لكن لفظ
حب بمعنى ما اوجه فيه فظن ظاهرا قوله يقال حب الى فلان بمعنى ما اوجه ظاهرا انه مصنوع والافلا
من استناده الى احد من الائمة العربية ولو قيل حذف قد لضرورة الشعر كان حسنا والمؤقت
ابنا جبري فاعلم حب الى الباء المشكك موسى وجعده عطف بيان لمؤقتان او بدل كل منه
اذا ضاء بهما ان الوقود بضم الواو مصدره وبالفتح ما يوقد به وصف الشاعر ابنيه بالكرم واشتهار
بحب يتضمن وصف نفسه به ايضا على احتمال فكيف عن الاول بايقاد ناري القرى فانه ينتقل منه
الى الجود والكرم ولو بوساطة وعنه الثاني باضائة الوقود اتماما فان اضائة يستلزم الاشتهار
فنعلم ان المؤقتان كناية او استعارة اذ قد عرفت ان الايقاد حقيقة ليس بمراد هنا وعلم ايضا
ان اضاء بها بدل من موسى وجعده بدل اشتمال لكن الاولى كونه لغة للجنة او ظرف له
قوله ان جعل احد الموصولين مفعولا لا اي ان جعل الذين يؤمنون بالغيب مفعولا
عن المتقين وجعل مبتدأ فجلة اولئك خبره كما صرح به هناك وانما اعاده هنا ليظهر صحة قوله
والا فاستيناف لانه لو لم يضم اليه الموصول الثاني لاحتاج الى التاويل في قوله والا فاستيناف كجاء

الكشاف والمعنى ان جعل احد الموصولين مفعولا سواء كان الموصولين مفعولا بان جعل
الاول مفعولا ومبتدأ فانه يستلزم كون الموصول الثاني مفعولا الا لا فانه لا يخرج فانه يستلزم
الفصل بين الاول وخبره بالاجنبي او الموصول الثاني مفعولا فقط فجعل مبتدأ مع الاول
موصول بالمتقين وعرضه اداة هذا الموصول الثاني وان اذ كان مفعولا فقط فاجل ايضا
خبر وقد سكنت عنه صاحب الكشاف فاحتجج في قوله والا فاستيناف الى التاويل وقوله وخبر له
خبر بعد خبر اللفظ الجمل قوله فكانه لا قيل هدي لا وانما قال فكانه اذ ليس هناك سؤال محقق
بل امر فرضي بظن ورود السؤال فكيف كان في مثل هذا الموضع للظن ولا يخفى عليك ان هذا
التقدير يختص بكون الموصولين جميعا مفعولا عن المتقين بان يكون الاول مبتدأ والثاني
عظما عليه واما اذا كان الثاني وحده مفعولا عنه بان يكون الاول مفعولا به والثاني مبتدأ
وجله اولئك خبره والجمل معطوفة على جملة هدي للمتقين فلا يصح هذا التقدير اما اول فلان
قوله فاجيب بقوله الذين يؤمنون ولم يقبلوا اجيب بقوله والذين يؤمنون بالغيب واما ثانيا
فلانه اذا فصل الموصول الثاني فقط كان الموصول الثاني ابتداء كلام لا جوابا لسؤال وهو
ظاهرا ولعل عدم تعرضه لان فصل الثاني وحده ضعيف لان الموصول الثاني اما ان يتحد مع
الاول او لا فان كان متحدا فقد ان يجري على ما جرى عليه الاول فان قطع على ذلك وجعل مبتدأ
فان لم يجعل الاختصاص الحاصل من تعليق الحكم بالوصف الذي يتضمنه المبتدأ تعريضا باهل الكتاب
الذين لم يؤمنوا ومع ذلك انهم يظنون انهم على هدي كما ذكر في الكشاف فقد قطع عن حقه واضيع
فائق الاستيناف بلا داع ظاهرا مع انه تكرار لا تقدمه وان جعل تعريضا به كان فائق مطلوبة
يرتكب بها خلاف الظاهر والوجه في تصوير التعريض على ما قال قدس سره انه لا يخرج عن
المؤمنين بانهم جامعون بين المنزلين فابهم بهذا الاعتبار من انفراد واحد بها وهم
كفار اهل الكتاب فوض بان ظنهم انهم على الهدى ظن كاذب وطمعهم في نيل الفلاح تخيل فارغ
ومعنى الكلام ان الكتاب هدي للذين امنوا به والذين لم يؤمنوا به ليسوا على هدي فاجل
بحسب المعنى وان تعابلتا في اثبات الايمان وسلبية الطرف ليسا على حد يحسن العطف
بينهما فان الاولى في وصف الكتاب بكان الهداية المؤمنين به والثانية لسلب الاهتداء
عن طائفة اخرى لم يؤمنوا به ولو قيل المعنى على التعريض ان الكتاب هدي للمتقين وليس
لغيرهم لفساد استعدادهم وعدم تدبرهم فاجل ان يكونان متساويتين غاية للتساوي
فان سلب كونه هدي لغير من صقل العقل واستعمله تدبره لا ينافي كمال الكتاب كما ان كونه
هدي لمن هو صحيح المزاج وتام الاستعداد وطالب السداد صفة كمال قال تعالى في شأن الكتاب
ولا يزيد الظالمين الا خسارا في معرض مدح الكتاب لم يتوجه الاشكال المذكور بل ارتباب
اذ تفاوت احوال الشئ بحسب المحال من اوصاف الكمال وان كان الموصول الثاني مخالفا لاول

كما هو المختار عند المص كان الاولى بالثاني ان يعطف على الاول تقسيما للمتقين فان جعل مبتدأ
بلا تعريض فقد ترك الاول بلا سبب وفات كتبت السؤال المقدر وكان التخصيص المستفاد من
المعطوف منافي في الظاهر لما استفيد من المعطوف عليه وان قصد التعريض كان اظهر ولم يكن
التخصيص مقصودا في المعطوف بل وسيلة الى التعريض ويتعين ان يكون القياس الى المعرض لهم
والحال في العطف كما سلف ويمكن العناية التي ذكرناها بان يكون العطف حسنا بها وجعل الواو اغترضا
وان امكن لكنه خلاف الظاهر وكذا ان تقول هذا وان كان خلاف الظاهر لكنه سالم عن التكلف الذي
يضطرب عنه الاذان وخروج الواو عن العطف شايع ذائع فالتكلف الذي ذكره شرح الكشاف
ما لا يناسب جزالة النظم الجليل في اشارة المص الى ان قوله تعالى والذين يؤمنون ليس العطف بجزالة
ابتدائية مسوقة لبيان احوال مؤمنى اهل الكتاب تعريفنا لعدايمهم والضعف هذا لم يتعرض له
في ذيل قوله فكانه ولم ينبه عليه فيما سبق ومن جملة اسباب ضعفه انه على هذا التقدير يوجب اختصاص
كامل الفلاح بمؤمنى اهل الكتاب ولا يحسن جعل القصر اضافيا هنا كما سيجي من المص في بيان ثبوت
الوعيدية ورده فان نص في العموم فجاء اولئك انقطاعا عن الموصول الاول وربطها بالموصول
الثاني في غاية من السخافة بل نهاية من الغباوة بل نقول ان المص لم يشترط هذا ولا ايضا بان يقال
ان الاحد في قوله احد الموصولين اراد به الموصول الاول فقط بناء على ان الاضافة للعهد كما صرح
في شرح المقاصد من انه احد الامرين قد يستعمل في طرف واحد فقط في بواقي اخر كلامه اول
ويكون كلامه عين ما ذكره الكشاف ويندفع الاشكال بخلافه **قوله** ما بالهم حصوا بذلك
اي حالهم اذ هو يحكي بمعنى القلب والظاهر والشان والحال والمناسب هنا هو الاخير خصوصا مبتدئ
للمفعول حال من خبر بالهم فالسؤال المستفاد من ما الاستفهامية في الحقيقة راجع اليها كانه
قيل ما سبب تخصيصهم بذلك واختيار ذلك المبالغة بالاجال او لا التفصيل ثانيا وبالباد اظهر في
المقصود اي ما وجد امتيازهم بذلك وهل هم مستحقون به والمراد بالاختصاص الارتباط والتعلق
لا المحصر فانه مستفاد من الام فهو يفيد الاختصاص في الاثبات لافي الثبوت الذي هو معنى القصر
فمن ذهب الى انه بمعنى القصر لم يصب ثم السؤال اما عن سبب الاستحقاق او عن وجود الاستحقاق كالا
هو الظاهر لان لفظة ما تستعمل في السؤال عن السبب مطلقا او عن سبب خاص كما هو الحال فيها
ولان السؤال عن سبب الاستحقاق يتضمن السؤال عن وجود الاستحقاق اذ الشيء اذا تحقق بالاختيار
تحقق بسببه فاذا خفي سببه خفي وجوده فيما لم يظهر وجوده بيقين ومنها كذلك وعن هذا ينتظر من
انكار السبب الى انكار الوجود المختار فقول قدس سره قال السؤال الى انهم هل يستحقون ما ثبت لهم
من الاختصاص بيان حاصل المعنى لا حيل المبنى الا يرى قال في شرح المفاتيح انه سؤال عن سبب الاستحقاق
فلا منافاة بين كلاميه كما توهم ولما كان السؤال عن سبب مطلق استغنى عن التاكيد **قوله**
فاجيب بقوله الذين الآية وحاصل الجواب ان هؤلاء الاجل انما فهم بالصفات المذكورة متمسكون على

الهدى الكامل واستفاد منهم على اختيارهم ذلك وجبرهم وتوفيق من ربهم بتوجيه اليهم ذلك وانزل
الكتاب الكامل في الهداية ولما كان السبب مختصا بهم يكونون احق بالاختصاص الهدى فاجواب مشتمل
على الحكم المطلوب مع تخصيص موجبه اي سببه كانه قبلهم احق بها اثبت لهم من الاختصاص وسببه
تلك الاوصاف من الايمان بالغيب التي اخرج التي رتب عليها الحكم وهذا الاسلوب وان لم يشترط لكنه
اوفي بتادية الغرض من من قبيل ارادة الحكم مع دليله ولا يخفى منانته ووثاقته والقول بان سبب
في تلك الاوصاف التي رتب عليها الحكم فاستغنى عن تأكيد النسبة ببيان علتها مستغنى عنه بما ذكرناه
من ان السؤال عن مطلق السبب ثم الظاهر ان المراد به الاوصاف المذكورة التي هي ثابتة للمتقين
بالقوة والمشاركة اذ يكون المراد بالمتقين المتقين باعتبار الغاية يقتضي ذلك والا فلا يحسن بل
لا يصح انصاف المتقين بالمشاركة بتلك الاوصاف بالفعل وان اراد بهم المتقون بالفعل يصح ذلك
لكن المختار عند المص كونهم متقين بالمشاركة كما صرح به هناك **قوله** والافا استيناف اي وان لم
احد الموصولين مفعولا بان يكون كلاهما موصولين بالمتقين بان يكون الاول صفة مثلا والثاني
عطفيا عليه او معطوقا على المتقين لان لامة لكونه موصولا في قوة الجملة فيكون عطف الموصول الثاني
عطف الجملة على الجملة وفيه نوع ضعف في قوله اولئك على هدي جملة مستأنفة بالاستيناف النحوي ولهذا
يكون لا محل لها على انها صفة كاشفة قوله وكانها اشارة الى وجه الفصل وترك العطف يعني ان الفصل
لكل الاتصال مانع من العطف فان ما قبله سبب له فهو في ضمنه حتى كانه نتيجة وانما قال كانه لا عين
النتيجة بل هي بمنزلة اجمال بعد تفصيل وفذلكه كما سبق ومعنى كونه سببا لهذا التفصيل سبب الاجال
في الجملة كعكسه فلا اشكال بان النتيجة تقتضي ذكر الرابطة الدالة على التفرع والمراد بالاحكام الصفات
المذكورة ولهذا جمع الاحكام وعبر عنها بالاحكام لانها جل مشتملة على الحكم اي النسبة التامة الخيرية
لا العلم بها اذ الصفات تشتمل على النسبة التامة بطريق الاشارة **قوله** او جواب سائل الى
عطف على قوله كانه نتيجة وهذا اول من القول بان عطف على النتيجة وانما قال جواب سائل ولم يقل
استيناف لفرق بين الوجهين والتنبيه على ان المراد بالاستيناف النحوي لا المعاني بمعونة القابلة وان
خير بان النكات منيثة على الارادة والاعتبارات فلا يرد ان الاستيناف النحوي ليس بجواب
سائل والاستيناف المعاني جواب سؤال فكيف يجتمعان في مادة واحدة قوله قال مالموصوفين
الاولى كانه قال مالموصوفين الا اذا سبب اتيان كانه في قوله كانه لما قيل لا متحقق هنا الا ان يقال
انه اكتفى في التنبيه بما سبق والاولى ان يقال انه يتقدرا وكانه جواب سائل تفصيل لكون جملة اولئك
مستأنفة ولا يبعد ان يقال انه عطف على قوله استيناف اي والا فهي مستأنفة بالمعنى النحوي او
او جواب سائل في ترك كانه عامر وانما اخره لضعفه لانه بعد اجري عليهم تلك الصفات مقتضية لذلك
الاختصاص انتضا فظاهر لم يبق لهذا السؤال اتجاه الا بان يغفل السائل عن اقتضاها الاختصاص
وبكافة الجواب المذكور عادة للدعوى تنبيهها على ان التماثل فيها يعني عن مؤنة السؤال الا انه غير النسبة

بين الهدى والمنقير وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازاً عن إشاعة التكرار كما قرره قدس سره
ويكره ان يقال ان السؤال هنا ليس عن سبب بل عن الصفات المذكورة بسبب بل ان ذلك لا يقتضي
وليس سائر الغفلة عن ذلك ان الظاهر ان السائل المومنون فانهم وان علموا ان تعالى لا
ما يفعل لكنهم لا رادة اطلاق الحكمة سألوا واسناد الغفلة اليهم غفلة جسيمة بل السؤال عن سبب
حقيقي بعد الجواب عن سؤال سبب الظاهر فان لكل حكم سبباً ظاهرياً وحقيقياً كما حققته
الاصول والسبب الحقيقي هنا يكون الكتاب هدى لهم لا غيرهم حكم تعالى في الازل وقضاء اجتهادهم
بهداية الكتاب وتوجيه اليهم الايمان وتزويدهم في قلوبهم الايمان بسبب علم الازل انهم يختارون
باختيارهم الجزئي الاحتمال والاذعان كان فيل قد علمنا ان سبب الاختصاص المذكور الظاهري
تلك الصفات فاسبب الحقيقي فاجيب بقوله اولئك على هدى من ربهم اي الموصوفون بهذه
الصفات مستقرون على هدى من الكتاب مقتضى لهم باستقامة شريعتهم من ربهم من الحكم
الذي نواصي خلقه بيد هدى من يشاء ويضل من يشاء لا من معقب الحكم شيئاً من الاشياء
وبهذا تم الجواب لا الى الباب وذكرنا وانك هم المفلحون من قبيل الاطباء كان فهم من السؤال
ان السبب الحقيقي ما هو وما يترتب على ذلك الهدى فذكر السبب الحقيقي وما يترتب على الانتفاع
بهداية الكتاب لينطبق الجواب الغرض الذي هو فهم من فحوى الخطاب والى مثل ذلك اشار المصنف
في قوله تعالى قال على عصا اتوكا عليها الاله وانت خير بان لفظ من ربهم ولفظة على على هدى
كالصريح فيما ذكرناه وقد غفل عن ذلك كثير من ارباب الحواشي واطلوا الكلام بلا طائل يضرب
عنه الاذ بان لبعده عن منبر البيان قوله ونظيره احسنت الى زيد كما اي نظير الاستيناف
الثاني يؤيد قوله ان الاشارة لا وقيل اي نظير الاستيناف المقدم على الوجهين قوله فان
اسم الاشارة من قبيل تخصيص البيان بما يحتاج اليه فالاولى ان الاستيناف الاول
في كونه باعادة الموصوف بالصفات المذكورة لم يتعرض له قد عرفت ان النظر في كان مثلاً للشيء
في الاعتبار في غير المادة وهنا كذلك لان هذا تعليق الحكم بالوصف وما نحن فيه كذلك لكن المادة
متغايرة لان الاعادة باسم الاشارة من قبيل الاعادة بالصفة لانه اشارة الى الموصوف وتكون
الكاف هنا احسن موقفاً لكن المص نظر الى ان اعادة الموصوف بصفات انما يكون بلفظ دال
عليه مطابقة كما في النظر فان الصديق يدل على الذات الموصوفة بالصدقة مطابقة وهنا
ليس كذلك وفيه نظر قوله هو ابلغ من البلاغة او من البلاغة بحذف الزوائد وجواب
مذهب البعض من ان يستأنف باعادة الاسم كقولك احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان وحده
اي منفرد في الاعادة بدون اعادته مع صفاته يعني ان الاستيناف يكفي تارة باعادة اسم من استأنف
عنه الحديث كقولك قد احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان وتارة اخرى باعادة صفة كقولك
احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك هذا خلاصة ما في الكشف وتبعه السكاكي وغيرهم على

البيان واختار المصنف لان الثاني ابلغ من الاول لما فيه اي في الثاني من بيان المقتضى اي
الحكم وهو الوصف فيما استأنف باعادة الموصوف بصفة صريحاً وتخصيصاً اي تخصيص المقتضى فيما
استأنف باعادة باسم الاشارة فان في اسم الاشارة تخصيص بيان المقتضى من غير تصريح به
كما قال فيما سبق فان اسم الاشارة باعادة الموصوف قوله فان ترتب الحكم على الوصف
المناسب الصالح للعلية اي انما في الوصف الموجب له اي الحكم ايجاباً عادياً عندنا او ايجاباً فعلياً
بحيث يزم تاركه عند العترة واحد المعنيين مرادو القويته عليه اعتقاداً له فلا اشكال بان يزم
استبعاد في معنيين معاً او الجمع بين الحقيقة والحجاز وكلاهما مراد قوله بان الموجب له
المنفرد من تعريف الخبر بالنظر الى ان جواب عن سؤال الاختصاص اذ الظاهر ان السبب
مختص فيه ولو كان له سبب اخر فالحق بالنظر الى الحكم المستفيض فان سببه ما هو مذكور معاً وان كان
لنوع سبب غيره ثم المراد باعادة الوصف ذكر الصفة في الاستيناف وهو حاصل في النظر واما
الاعادة بالفعل فتد فذلك اكرم الى زيد العالم العاطف ذلك الموصوف حقيق بالاكلام كان وجه ذلك
ان المراد باعادة اسمه وباعادة وصفه اعادة ذكر من استأنف عنه الحديث اياه باسمه او بصفته
فلا اشكال بان المثال لا يناسب الممثل اذ الموصوف لم يذكر فيه بصفة حتى يعاد كذلك قلنا
في التمثيل ان يقال احسنت الى زيد الفاضل السني ذلك الموصوف حقيق بالاحسان ما عرفت من
ان المقصود ذكر الصفة في الاستيناف وهو حاصل في النظر نعم الاول ما ذكرنا وتقدر السؤال
في مثل احسنت الى زيد كيف يصور فقيل قد رآه هو حقيق بالاحسان كما هو المختار وقيل
يقدر بان ما سبب الاحسان اليه واستحقاق اياه وهو ضعفه لعدم مطابقة الجواب للسؤال
وقال في الخبر احسنت زيداً ما بلا حطة قد اصبحت في احسانك اليه والمراد اذ لم تكن فائدة
الخبر وهو اعادة المتكلم عليه بذلك وقد اوضحنا ذلك في الرهاش ثم تقدر السؤال في الآية الكريمة
يصح كونه من النبي عليه السلام او من اصحابه الكرام اذ القرآن المجيد لا ينزل في لغة العرب وعلى
وفق محاوراتهم حسن ان يقال هذا الكلام جواب سائل كما صرح به المصنف وهذا ليس من باب
السؤال عما يفعل قال الفاضل عبد الرحمن الامدي في تعليقاته على الحاشية للفاضل العصام
في اواخر سورة النبأ الظاهر ان الوجه هنا اي في مقام ورود الاستفهام في كلام الملك العلام
ان يقال يا ايها القرآن على لسان العبد فيندفع الشبهة بلا حطة ولا ينشئ ولا يخفى دلالة على ما قلنا
فلا وجه لا في الاثر ان ما في الآية لا يصح ان يقدر السؤال فيها من رب الكلام وهو الله تعالى
منسبب الاسباب العالم بجميع الخفيات ولا من الملقى اليه الكلام اولاً وهو النبي عليه السلام
والمومنين لعلمهم بان لا يسأل عما يفعل مع ظهور ذلك عندهم ومن عداهم لا يسأل الهداية
من اصلها فلا يسأل عن سببها انتهى وهذا عجيب منه اما اولاً فلما عرفت من ان القرآن على لسان
العرب فيصح تقدير السؤال من الملك المتعال ايضاً وقد روي ان تعالى قال سمع الله لمن حمده

معرف بالالف واللام كأنها تحريف لان الغوى كالهوى فساد الجوف فجعل بمعنى الغواية وان كان
له وجه مكلف انتهى ولا يخفى ان الغوى مشتق استعارة في الغواية نعم نسخة غوى كنوى بمعنى ضل
ما ضيا او ضح في افادة المرام ثم ان كان منشأ الاستبعاد كون الهدي ونحوه من المعاني وتشبيه
المعاني والاوصاف بالركوب الذي يعتلى عليه حقيقة مستبعدة فزالته بذلك القول ونحوه
واضح وان كان مستأه كون الهدي من الامور تسريفة فزالته بذلك محل فخر اذ من حسن
تشبيه الجهل والغواية بالمطية لا يفهم حسن تشبيه الهدي بالركوب قول واقعد غارب الهوى
شبه الهوى بالمطية وان ثبت له الغارب تحيلا فالتشبيه ايضا مقصود مصرح به ولا يفهم كون الاستعانة
مطلقا مبنية على تناسي التشبيه فان التشبيه فيها مقصود مطلقا كونه ادعى فيها تناسي التشبيه
للبالغة واقعد بمعنى ركب فانه افتعال من القعود استعماله في الركوب فانه من افراد القعود
فيكون ترشيحا للكناية كما ان الغارب وهو ما بين السنام والعنق قرينة لها وذهب النحوي الى ان
استعانة تبعية شبه انصافه بالجهل واستقراره عليه بامتطاء المطية واستعماله لفظ التشبيه
للمشبه فسر الاستعانة الى الفعل وذكر المفعول قرينة واعتراض قدس سره بانه لا فرق بين
وبين قوله على هدى في ان تشبيه الهدي والجهل ليس مقصودا فيها فكيف يجعل مصرحاً في احدهما
دون الاخر واجاب حفيد النحرير بان التصريح لا يقتضي ازالة القصد بل مجرد الظهور دون الاستعانة
ولا شك ان تشبيه الجهل بالمطية والركب في هذا المثال اظهر من تشبيه الهدي به بحيث لا يخفى على
احد سواء اعتبر فيه الاستعانة بالكناية او التبعية او التشبيه ثم قال بل نقول اسم الاشارة في قوله
وقدمه جواب ذلك اشارة الى تشبيه حال المهدي بحال الراكب فان ذلك خفي يحتاج الى التنظير والتوضيح
ولا يخفى ما فيه اما الاول فلا معنى الاستعانة لكونه معنى في مقتضى المتعلق فدلالة على تشبيه الهدي
بالراكب اظهر من دلالة هذا المثال على تشبيه الجهل لكون الافتقار الى تشبيه التمسك بالهدي باعتلاء
الراكب دون تشبيه الهدي بالركوب فان فهم التزاما بالمشاكلان سلبان على كون امتطى استعارة
تبعية في ذلك المذكور والمراد بكونه مصرحاً به الاستعانة اليه وبعدم الالتفات اليه واما الثاني
فدلالة احتمال اثر في حل العبارة لا توجيه كلام جده النحرير العلامة على انه يريد عليه انه لا يخرج به عن
كونه استعانة فيعود المحذور وعدم الفرق المذكور قوله وذلك اتي التمكن والاستعداد المذكور لا يحصل
للعبد المؤمن الا باستكمال القوة النظرية اشار اليه بقوله انما يحصل باستفراغ الفكر فانه يحصل
بذلك العلم اليقيني بما يجب الاعتقاد به لاسيما التوحيد الذي هو خلاصة العلم والمراد بان نصب
من الحجج الايات العقلية المنصوبة في الافاق وفي الانفس والايات النقلية ايضا اذا اعتدلت
بالاعتقاد انما يكون بالاخذ من الشرع وقوله والمواظبة على محاسبة النفس الا اشارة الى اشكال
القوة العملية اذ بتلك المواظبة واطب على على الطاعات والاجتناب عن جميع المنكرات وهو
المستتم بالاستقامة التي هي منتهى العمل فاذا ذكر المص سبب السبب وفي قوله استفراغ الفكر

رمز الى تشبيه الذهن بقلوب يستسقى منه حتى لا يبقى منه شيء وتشبيه ما يفيد بهاء
عذب فترات سائغ في انالة الامر المضروبة افادة روح الاكباد والاشراج الفوائد وايضا
فيه تشبيه على كون ما افاده الفكر على وجه اتم لمحصله بطريق اتم ثم نفس الهدى كسبب حصول
استكمال الفتوى واستكمالها بسبب لاستقرارهم وتكثرتهم على الهدى فلا دور قولهم وكبر هدى
لتعظيم وجه افادة التكبير التعظيم هو انه يفيد الابهام وضواء الابهام قد يفيد في امة اذ الشيء
اذا كان عظيما لا يعرف كيفية كافي قوله تعالى القارعة ما القارعة وقد يفيد الابهام التحقير اذ الشيء ما لم
يلتفت يكون مجهولا مبهما او ببيان انه بلغ مبلغا في الخطا لا يعرف قدره والتعيين هو كونه الى
القرينة والجرية متغايرة فلا اشكال فقول فكانه اريد به ضرب لا اشارة الى ما قلناه وان افادة
التحقير من وجه آخر مغاير له قوله ولا يقدر قدره مجهول من قدره بالقاف وقدر يسكون الدلالة
وكجوز فتحه اي لا يعرف مقداره وفي الاساس قدرت الشيء قدره وهذا شيء لا يقدر قدره وهو من
قولهم تقادروا الرجال اذا اطلب كل منهما مساواة الاخر في المقدار وفي كلامه اشارة الى ان هذا الهدي
غير الهدي المذكور كيف لا والمراد به هنا الاهتداء وهناك الهداية وقيل اي اعيد الكرة لكونه لا افادة
التعظيم مع عدم سبق الذهن الى غيره اذ لا تعدد في الهدي ولا يخفى ضعفه لانه على انه اراد
عدم تعدده في نفسه فسلم لكن لا يفيد وان اراد عدمه بحسب المراتب فغير مسلم والمستند
ظاهر مما ذكره المص في سون الفاتحة قوله ونظيره قول الهندي هو ابو خراش خويلد بن منيرة
خالد بن زهير الهندي وقد قتل واقامة الطير عليه ولزمته وتاكله وكان خالد رجلا عظيما القدر
كاستعظيم الشاعر كحبه ونحوه وابو خراش كان من فرسان العرب وفصحاء شعرائهم وكانوا يعدون على
قدميه فيسبق الجبل ثم سلم وحسن سده ومات في زمن عمر رضي الله تعالى عنه من نهش حية كذا نقل
قوله فلا ولى الطير ولفظة لارد الكلام السابق اورد لا يتوهم من تحقيقه بالكل الطير او كلمة لا اشارة
كافي قوله تعالى لا اقسم والواو في ولى الطير القسم ولى اما جمع اب اذا اصله ايمن حذفت النون بالاضافة
والمعنى قسم يا اي الطير والعرض تعظيم الطير بحلف ابيها والمقصود منه تعظيم لحمه تعظيم ابيها راجع
الى تعظيم النفس الطير اذ لا شرف لابيها سوى كونه بالها وتعظيم النفس الطير راجع الى تعظيم اللحم اذ لا
شرف لها سوى اكله وتعظيم اللحم راجع الى تعظيم خالد ولفظة الاب مخم والقسم به الطير او مضاف
الى ياء المتكلم فيكون الطير مرفوعا على انه فاعل فعل مقدر مفسر باجده اي وقعت الطير له او المراد
بالى الطير نفس خالد لو وقعها عليه مرارا كما يقال ابو التراب فيكون القسم بخالد نفسه هذا اذا قرى الآ
بلا ياء وفيه ضعف لعدم ملائمة ما بعده لقد وقعت على لحم وايضا منكره يقال لمن لازم الطير
للمن لازم الطير قوله المربة الى الواقعة الملازمة من ارب بالمكان اذا قام فيه ولازمة والباء بالفتح
بمعنى في متعلق بالمربة والتخصيص الضمى وجه ظاهر وكذا على في خالد متعلق بالمربة ايضا بمعنى على
لحم خالد كانه قد وقعت جواب قسم كسر التاء المشناة خطا بالطير على ان التفات وعلى تنزيه منكره

العقلاء وقدر روى وقعن وعلقن ايضا فلا التفات ح قول على لحم اى نوع لم لا يعرف قدره
ولا يطلب مساواة مبلغه لعدم امكان معرفته وهذا محل الاستشهاد على كون تكثير هدى العظم
قول واكثر عظمه اى عظم الهدى المستفاد من التكثير بالاضافة اليه تعالى حيث قيل من ربه
على ان من ابتدائية اى على هدى حاصله من ربههم وما كرمهم وما كان ابتداءه تعالى لا يكون
الا عظميا فحينما اذ عطاء العظم عظيم فاذا اريد اظهار فخامة ذلك الشئ اضيف اليه تعالى وان كان
الحكم من الله تعالى خلقا فلا اشكال بان الهدى لا يكون الا من الله تعالى فافادة قوله من ربههم
والتعبير الرب للتبنيى على ان الهدى من انوار التربية وتعبير المص باللفظ الجليل لكونه مستوعبا لجميع
الصفات ولتربية المهابية وانما قال ما نوح اى معطيه من النعمة بمعنى العطية تبنيها على ان الله تعالى لا يحب
عليه اللطف والتوفيق والمزاد بالتوفيق هنا هو اللطف الداعى الى اعمال الخير كما ان العظمة هى اللطف
النافع من اعمال الشر **قوله** وقد اذ غنت النون في الراء بغنة الغنة صوت يخرج من الخيشوم والنون
اشد الحروف غنة والخيشوم اقصى الالف وبرهان الغنة في سدا الالف ولهذا لو اسكت الالف
لم يكن خروجها وقال القراء انه يجب ادغام النون الساكنة والتنوين في الالف والراء بلا غنة عند
الجمهور وعليه العمل واليه اشار المص بقوله وبغير غنة ولو قدمه لكان في اعلى ذروة وذهب كثير
من اهل الاداء الى الادغام مع بقاء الغنة ورووه عن نافع وابن كثير وابن عرو وابن عامر وعاصم
ويعقوب وقد اظهر النون والتنوين عند الراء والام ابو عيون من قالون وابو حاتم عن يعقوب
واوجب غيرهم الادغام كما قاله الجعفي فيها عند اهل الاداء ثلثة اوجه الادغام بغنة والادغام
بلا غنة والاظهار ولم يتعرض المص الاخير لعدم ظهوره قوله كتر فيه اسم الاشارة لفظه فيه
موجود في بعض النسخ وفي بعضها غير موجود وهو الظاهر الموافق لما في الكشف اذ التكرار هو ذكر الشئ
مرة بعد اخرى لا يكون في هذا القول **قوله** تبنيها على ان اتصافهم اى المتقين بتلك الصفات وهي
الايمان بالغيب واتقان الصلوة وابتداء الزكوة يقتضي اقتضاء عاديا لكل واحد على حالها من
الاثنين وجه التبنيى ما عرفت من ان اعادة اسم الاشارة بمنزلة اعادة الصفة فتترتب الحكم
عليه مشعر بالعلية وتكرير العلة يشعر بتعدد المعلول ولولم بعد ذلك لربما توهم ان الاستقلال
بالجميع من حيث المجموع لا بكل واحد من الصفتين مع انه المراد هنا اذ مجرد العطف بدون التكرير
انما يدل على اجتماعهم فيهم بدون تعرض كون الاستعداد بجميع الصفتين او بكل واحد منهما بل
انفهام المراد انما هو بقرينة خاسية واما في التكرار فمفهوم من حاق الكلام وقديين في موضع
ان المعلول لا يتخلف عن العلة ولما كان العلة وهى اتصافهم بتلك الصفات مختصة بهم كان
المعلول وهو التمكن على الهدى والفلاح الكامل مختصا بهم فلا حاجة الى القول ان هذا الوجه انما
يستقيم اذا اذ مجرد تعريف المسند اليه التخصيص ليحصل في الجملة الاولى يعنى اولئك على هدى
من ربههم وهو مختلف فيه نعم يرد عليه ان تعدد العلة الثامنة جائز بحسب النوع في استلزام

اختصاص العلة اختصاص المعلول محل نظر ويمكن دفعه بالتأمل فتأملوا الاثره بفتح الهمزة وفتح
الثاء المثناة وراء همزة وها لغة بمعنى الاستعداد والاستعداد وقيل اسم لما يستبد به ويقع
على غير ويتميز من قولهم استأثر بالشئ اى استبد به وتميز عن غير سبب ويجوز فيه الضم لا
وسكون المثناة والمراد بالاثنتين هنا تمكنهم من الهدى في الدنيا والاستعداد بالفلاح في العقب
قوله وان كلا منهما لا ينفك ثالثة ثالثة لذلك التكرار فلم يكررتوهم ان تميزهم بالجميع لا بكل واحد
منهما مع ان المقصود بيان ان طر واحدة منهما فانية في تميزهم بها عن غيرهم وجد ذلك ما ذكرناه
في الفاتحة الاولى من ان مجرد العطف انما يدل على امتيازهم بها بل تعرض كون الامتياز بها معا وكل
واحدة منهما واما التكرار فيفيد ان امتياز كل واحد منهما **قوله** ووسط العاطف لا جواب استفسا
بان المقام مقام الفصل لتناوب الجملتين اما في المسند اليه فظاهر واما في المسند فلان كون المتقين على
وكونهم متقين متناهيان اذ التفسير على كونهم على هدى وكونهم متقين شئ واحد وان الهدى سبب
الفلاح والفلاح نتيجة كافي قوله اولئك كالانعام الاية والافالفرق بينهما فاجاب طاب الله ثراه بان التميز
هنا مع كونها متناهيين مختلفان مفهومهما وجودا فان الهدى سواء كان بمعنى الاهتداء كما هو الظاهر
وبمعنى الدلالة الموصلة في دار التكليف والفلاح التام وهو الظفر الى المطلوب بلا شائبة المؤاخاة والنا
في دار الجزاء واختلاف مفهومها واضح مع ان اثبات كل منهما امر مقصود في نفسه اما الفلاح فظاهرا اما الهدى
فلان في نفسه امر يتلذذ به وينشرح به الارواح ويتنافس فيه المتنافسون وان كان سببا وكسبا للفلاح
فالجملتان مستعملتان عليهما المستحدثان في خبر عنه بين كان ان كان لا يقطع فلذا عطف احدهما
على الاخرى بالواو التي يقتضي التناوب بين المتعاطفين والجامع بينهما ظاهر ما قرناه آنفا واما كالانعام
والغافلون فهما وان خلتا مفهومهما فقد اتحد مقصودا اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا بالمبالغة في الغفلة
فلم يقف الجملة الثانية انما افاده الاولى فتكون متفردة الاولى ومؤكدتها فلا يتناسب العطف شراده بقوله
شئ واحد بحسب المال والمقصود لا واحد مفهومهما وما ذكرناه في كون الهدى مقصودا في نفسه مع كونه
وسيلة الى الفلاح لا يمكن جريان مثله في الغفلة وفي كونهم كالانعام مع ان شرا هذا النكتة امر يدور على
فلك الازادة فلو نظر الى اختلاف مفهومهما والى احتداد الخيشتين فعطفت احدهما على الاخرى لم يجد
ولعل العطف في قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم اولئك هم الغافلون بناء
على ذلك والافالفسجيد بالطبع والغفلة شئ واحد لا وان اختلف مفهومهما كما هنا على ما لا يخفى بقي هنا شئ
وهو ان تكرر اسم الاشارة للتبنيى على ان اتصافهم بتلك الصفات اعني عدم فقا حة قلوبهم وعدم سماع
اذا هم او عدم ابصار اعينهم يقتضي كل واحد من الخصلتين كونهم كالانعام وغافلين وان كلا منهما كاف
في تميزهم بها عن غيرهم معين ما ذكرناه في نحن فيه فكيف يجعلها لهما واحدا والمقصود اتحدا وما ذكرناه في اعادة
اسم الاشارة من النكتة وترك العطف في الاية المذكورة وما ذكر من النكتة فجمعها مشكور **قوله** وهم
اى نقطة بهم لاحتتملان اما فصل لا محال من الاغراب بل ذهب اكثر النحاة الى انه حرف واربطة فلذا قال

او مبتدأ فلا شك ان جعل الشيء قسما لنفسه **قوله** يفصل الخبر عن الصفة بيان وجه التسمية بفصل
اي قامة انه يفصل ويدل على ان ما بعده خبر لا صفة لا اختصاصه بالوقوع بين المبتدأ والخبر دون
والصفة او الضمير لا يوسف ولا رفع اليه يسمى ضمير يفصل يفصل بين ان يكون ما بعده خبر لا صفة
في بعض المواضع وهو ان يكون الخبر معرفة او انفع من سواء وخبر غير عام نحو كان ريدا هو القائم اول
نحو زيد هو القائم واما تسمية ضمير فلكونه على صورة والكوفيين يسمونه عماد اليعتد عليه في الفرق
المذكور وكونه حافظا لما بعده حتى يسقط عن الخبر كالعاد في البيت فانه حافظ للسقف عن السقوط
ويؤكد النسبة بهذا ثمة الثانية هذا بناء على ما اختار من انه فصل وضع للدلالة على النسبة التي بها
يرتبط المحول بالموضوع فاذا ذكر يكون القضية ثلاثية واذا حذف انما لا على شعور ان هذا هو
القضية ثنائية فاذا ذكر كان تأكيد للنسبة الحكيمة لما فيه من زيادة الربط فانه كما عرفت رابطة في
صورة الاسم قال الخريز في شرح التسمية ان ليس بموضوع للربط في العربية انتهى لكن الظاهر من
كلام المصنف هنا انه شئ على اصطلاح المنطقيين من انه موضوع للدلالة على النسبة حتى قال الخريز
في تأكيد كونه مؤكدا للحكم قال الحكيم ابو نصر الفارابي ان معنى قولنا زيد هو العادل ريدا است كعاد لست
ومعنى التأكيد هنا ليس بمعنى تأكيد لفظة ان ونحوها بالنسبة بل بمعنى زيادة الربط بسبب ذلك قوله
ويفيد اختصاصا من المسند بالمسند اليه اما ابتداء اذا كان الخبر منكرا او معرفا بلام العهد او تأكيد فيما اذا
كان الخبر معرفة بلام الجنس فان المقصود استفاد من لام الجنس وضمير الفصل يؤكد ذلك المقصود واذا كان
اعلم من ان يكون ابتداء او تأكيد وان كان الظاهر هو الاول هذا ما اختار المحقق التفتازاني في شرح
التلخيص وقبله وتعريف العهد الخارجي ايضا يفيد المقصود على ما اختار قدس سره في حواشي المجلد فلا فرق
بين الصورتين في معنى افادة التخصيص في المعرف بلام العهد تأكيد ايضا فقول البعض ويكره ان
يقال اراد انه للمقصود على تقدير كون اللام تعريف العهد بناء على ما اختار التفتازاني وفي المطول تفصيل
وتوضيح في افادة ضمير الفصل المقصود من رام الاطلاع فليراجع اليه **قوله** ومبتدأ عطف على قوله
فصل والظاهر من جعل الشيء قسما له ان اذا كان مبتدأ لا يطلق عليه الفصل بل هو اسم مرفوع المحل على كونه مبتدأ
يكون جعل الشيء ابن الحاجب كونه مبتدأ مذنب بعض العرب في الفصل على خلاف مذنب الاكثر من جعل الفصل
محل لا محل له من الاعراب ويكون كلام المصنف عليه بالعبارة فعلى هذا يكون الفصل تأكيد المحكوم عليه كونه
عنه وراجع اليه ولذا التزم مطابقة له تذكيرا وتاييدا وغير ذلك والمقصود استفاد من تعريف الخبر اذا الظاهر
ان الجنس وتأكيد النسبة مفهوم من كون الخبر جملة فالتأكيد في الاجتهاد الثاني اقوى منه في الاحتمال
الاول لتحقيق تأكيد المحكوم عليه والحكم بما يخالف الاول والمفهوم خبر والجملة اي جملة هم المفلحون وهي
جملة صغرى خبر اولئك نقل عن الطيبي انه قال فعلى هذا يكون الجملة من باب تقوى الحكم او من باب التخصيص
على نحو هو عارف انتهى والظاهر هو الاول اذا المقصود استفاد من تعريف الخبر وما خدشت وهي ان المبتدأ
الاول كونه اسم اشارت عبارة عن الذات والصفات والضمير عبارة عن الذات فكيف يكون مبتدأ ثانيا

من قال مراده ان فصل المحل
من الاعراب او فصل مبتدأ فالتقدير
في كونه مع او غير مع لاني كونه
فصلا وغير فصل ونظيره المراد
نساج في العانة

راجع الى ما يريد باسم الاشارات ودفعها ان الضمير يدل على الذات ولا تعرض للصفات لا اثباتا ولا نفي
فيجوز ان يراى به الذات مع الصفات بتقريره خارجية ولعل لهذا يرجح المصنف الاول فتأمل والمفصل الجاء
وهو المشهور المتعارف وبالحكيم الفائز المطلوب يريد انهما مترادفان لفة لانها وقع القراءة بهما الاشارة
بالجاه المهمة ولم يفرقا بالحكيم ولو في الشواذ كما قيل وهذا المعنى هو المعروف في الاستعمال وبما سيجي
من معنى الشق والفتح معناه الحقيقي اللغوي قوله كان الذي انفتح له البيان للنسبة بينهما ولم يذكر الشق
ان يقال كان انفتح وانشقت له الوجه اما لاكتفاء او لاستعمال الفتح على الشق او للتنبيه على كثرة
استعماله في الفتح لكن لو قدم عليه بيان دلالة على الفتح والشق كان احسن سبكا واما ان تقطعا ما ولو قال
كانه فتحت له وجه الظفر كان اولي والمرااد بالوجه النوع ظاهره لا يتناول افتتاح وجه ظفر واحد
وهذا التركيب اي تركيب فح وبما يشارك في الفاء لا هذا بناء على ما عليه قدماء اهل اللغة من ان المشاركة
في اكثر الحروف اشتقاقا يدور عليه معنى المادة فيتحذر اصل معناها ويتغير بعض الوجوه كما عرفت من طالع
التمهيد والمعين ونحوهما من كتب اللغة القديمة وكذا اعتبر في الترتيب الاول وما يليه ولم ينظر وا
الى الاخبار كما فعل الجوهري كذا قيل وما قال المصنف في قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون من قوله ولو استقرت
الاغلاظ وجدت كما قاله نون وعينه وعينه فادالا على معنى الذهاب والخروج بناء على ذلك وكذا تأملي
في قوله تعالى جنات تجري اية قوله يدل على الشق والفتح اي بحسب اللغة يقال فح الارض اي شقه
ومنه سمي الريع فلاحا والزراعة الفلاحة ثم صار العرف بمعنى ظفر الى البغية ففتح بمعنى الثاني لا
افعل قد جئ بمعنى الثاني كخلق الثوب وخلق اذا لم يمع ذلك لا يخلوا فطر عن المبالغة ولعل لذلك قال
المصنف فيما مر كانه انفتح له وجه الظفر وهذا اول ما قيل ان ههنا افعل من المفلح الصيرون وفتح بمعنى
شق ومنه سمي الصبح فلما قال المصنف تفسير قوله تعالى فلق الاصيل شاق عمود الصبح عن ظلمة
الليل ولقد كثر بفتح بمعنى قطع وفي القطع الشق والفتح وفي بمعنى فرق يقال فلي شقه اذا فرقه فطلب
النقل وغيره ولا ريب في ان التفريق يتضمن الشق والفتح **قوله** تعريف المفلحون اي الام وان كان
موصولا اما للعهد والجنس فعلى الاول فضمير الفصل لا فاة المقصود وتأكيد النسبة والى الاول اشار
بقوله للدلالة على ان المتقين كانه اشار به الى وجه كون المفلحين معرفة باللام فان ضمير الفصل يفيد
اختصاص المسند بالمسند اليه وكان المسند نكرة او معرفة فلا حاجة الى تعريف المسند لهذا الغرض
فما وجه فيمن وجهه بانه تعريف المسند هنا ليس لمحصر بالدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك
انهم المفلحون في الاخرة وجه كون المفلحين خبرا والمتقين مبتدأ بناء على فلابطة بينها المحقق التفتازاني
في شرح التلخيص حيث قال والظابط في هذا التقديم انه اذا كان الشئ صفتان من صفات التعريف
عرفت اسماء مع انصاف باحدهما دون الاخرى حتى يجوز ان يكونا وصفين لشخصين متعددين في المخرج
فانها كان بحيث يعرف السامع انصاف الذات به وهو كالمطالع بحسب زعمك ان حكم عليه بالاخرى
يجب ان يتقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتدأ وانها كان بحيث يظهر انصاف الذات به وهو كالمطالع

وجه ان المبتدأ لا يضاف الى
المسند اليه الاشارة وتكون
باسم الاشارة وتكون
في حالة واحدة والجواب يجوز ان يراى
معها لا حظ الى شخصين اللذين لا مضافة
في اعتبارهما كما اشارنا اليه

ان يحكم بشيئ من الذات او بنفيه عنها يجب ان يؤثر اللفظ الدال عليه ويجعله جازا اذا عرف
 السامع زيدا بعينه واسمه ولا يعرف اتصاله بانه اخوه ووردت ان تعرف ذلك قلت زيدا
 واذا عرفت انك لا تعرف على التعيين ووردت ان تعينه عنده قلت اخوك زيدا ولا يصح
 زيدا اخوك انتهى هذه ضابطه في وجه تقديم احدهما واما ايراد المسند معرفة باللام فظن
 ما اشار اليه الشيخ في دلائل الجاز حيث قال انك في قولك زيدا مطلق وزيدا مطلق ثبتت في الاطلاق
 لزيدا لكن ثبتت في الاول فعلا لم يسمع السامع من اصله ان كان وفي الثاني فعلا لم يسمع السامع ان كان
 لم يعلم لزيدا فاذا بلغك ان كان من انسان الاطلاق مخصوص وجوزت ان يكون ذلك من زيد ثم قل
 لك زيدا المطلق انقلب ذلك الجواز وجوبا وزال الشك وحصل القطع بان كان من زيد ثم اذا قصد
 تأكيد هذا الوجوب قيل زيدا هو المطلق واذا قيل المطلق زيدا فاعني على انك رايت انسانا ينطلق
 بالبعد منك فلم يثبت ولم تعلم ان زيد هو ام غم وقال لك صاحبك المطلق زيد اي هذا الشخص
 الذي تراه من بعيد هو زيد انتهى واذا اريد تأكيد المطلق هو زيد وكذا الحال فيما نحن فيه
 فانك عرفت المتقين وبلغك ان قوما مفلحون في الاخرة الا انك لا تعلم ان احدى الطائفتين هل
 هي مغايرة بالذات للطائفة الاخرى او هي متحدت معها فان كون كل واحد من المتقين والمفلحين
 معلوما للمخاطب لا يستلزم بان احدهما هو الاخر فتطلب الحكم على المتقين بانهم هم الذين بلغنا انهم
 المفلحون في الاخرة ام فبين انهم هم المفلحون فيفيدخ الفصل قصر المسند على المسند اليه افراد
 او تعين دفعات توهم الشركة او دفعات التردد هذا اذا قيل جواز جاز بان قصر القلب واخويه في قصر
 الحقيقي والافلا يسمى مثل هذا القصر افراد ونحوه لانه يختص بالقصر الاضافي فيستلزم والقصر هنا
 حقيقي لكونه لفراد الفلاح الكامل منه ثم كون المتقين مبتدا والمفلحين خبرا دون العكس وانصح من
 الغلاطة المذكورة وكذا ان بيان الضمير الفصل وجبه معلوم منه وان لم يجعلهم فصلا فلم يعتبر القصر
 او القصر مستفاد من كون الجملة من باب نحو هو عارف كما نقرر عن الطبيعي قوله او الاشارة الى ما
 جوف كل واحد لا اي اللام في المفلحين لتعريف الجنس فان اريد القصر كان الفصل لتأكيد النسبة ولتأكيد
 التخصيص ايضا وان جعلهم مبتدأ ثانيا فالامر ظاهر وان اريد الاتحاد كما فهم من كلام الكشاف حيث
 قال او على انهم الذين ان حصلت صفة المفلحين وتحققوا امامهم وتصوروا بصورتهم الحقيقة فهم هم
 لا يبعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبر عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو
 ويمكن حذر ادا المص عليه لانه ليس بنص فيه بل كتمان يكون للقصر بلا دعوى الاتحاد ثم حمل الخبر التثنية
 على ان هذا معنى اخر لتعريف الجردون الجنس والعهد واوضح في المطول والسيد قدس سره ذهب الى انه
 من فروع التعريف الجنسي كيف لا والتعريف لا يحدد العهد والجنس الا ان اشير به الى مفهوم اللفظ بعد
 تعيينه بالاتحاد وتصوير في الواهية بصورة المسند اليه وهذا اعتراف منه قدس سره عدم كونه من
 فروع الجنس اذا لاشان في تعريف الجنس الى الجنس المحقق وبعد جعله مصورا بصورة المسند اليه ليقول

صحة ان الكلف موصوف بالانقاء
 ولم تعرف اتصاله بالفلاح في الاخرة
 فوجب تقديم اللفظ الدال على الانقاء
 وجعله مبتدأ واخر الفلاح وجعله خبرا

الواهية يكون موهوما غير محقق ليتوصل به دعوى الاتحاد فكيف يقال انه من فروع التعريف
 الجنسي المحقق مع ان المشار اليه موهوم غير محقق فان قيل ان ادعى ان المتقين عين حقيقة
 المفلحين فوجه استعمال القصر المتعبر بالقصر قلنا قد اشترنا الى جوابه ان تحض الجبر على الوصف
 وتأكيد الحكم قول صاحب الكشاف لا يبعدون لا تأكيد للاتحاد لا بيان حصر المبتدأ في الخبر فانه مع عدم
 استقامة القصر هنا كما عرفت مخالف للقاعدة المقررة من ان تعريف الخبر الجنسي يفيد قصره على المبتدأ
 لا على عكسه وكذا الضمير يفيد قصر المسند على المسند اليه لا على عكسه وتام البحث بطلب من
 المطول في بحث الفصل قوله من حقيقة المفلحين اي اللام اشارة الى الحقيقة من حيث هي هي
 وينبغي ان لا الطبيعة وهو الملام لدعوى الاتحاد فانه انما بين المفهومين والمباينين كما نقل عن الشيخ
 في دلائل الجاز وقد لا يقصد بالخبر المعروف باللام مفهوم مغاير للمبتدأ مخبر فيه كما هو المشهور وهذا
 معنى اخر للخبر المعروف باللام الجنسية غير المحصر فعلم ان المراد الحقيقة من حيث هي هي في قوله المفلحين ان
 قوله وخصوصا تهم اشارة الى ان التعريف للاشارة الى الحقيقة من حيث وجوده في ضمير الاخر
 فيكون التعريف للبعد الذي ظاهره موهوم بل عطفها على الحقيقة عطف تفسير للاشارة الى ان المراد
 بالحقيقة المفهوم المختص به لا اول الاشارة الى ان معرفة حقيقة تهم انما هي باعتبار الخصوصية
 والعوارض اذ لا يمكن الاطلاع على حقيقة الفلاح الاخرى الا في الاخرى لكن في الوجه الثاني فظاهر القول
 هو الوجه الاول بقى هنا شيء وهو ان الخبر اذا كان عين الخبر عنه ولو ادعاه بل يحتاج الى تأويل ذكره في قوله شعري
 شعري ام لا وانظروا عدم الاحتياج لكون الاتحاد ادعاء ولو وجود التعاير حقيقة تنبيه مصدر رتبة اذا
 اتفقت وفي الاصطلاح يستعمل في معنيين اشارة الى الحقيقة الذي في البديهي لمية او اينية والثاني لا يعلم قبل
 او لا يدرك بالذات في الثقات وما نحن فيه من هذا الوجه الاخير وهو ما موع خبر مبتدأ مقدر ونحوه او
 موقوف غير معرب لانه لم يقصد تركيبه كالاسماء المحدودة تأمر خطاب عام لمن شاء التدبر والتأمل
 النظر في الشيء مرة بعد اخرى امر به ايتها لاشان ما يذكر بعده والخطاب فيه وغير معين وعموم على سبيل
 الشمول وكون البدل فتأمل قوله وكيف يشبه وكيف في مثل هذا منسج عن معنى الاستفهام فيجوز المعنى الحال
 فيكون معمولا به قدمت عليه لحاظ صدارتها المعنى تأمل على أي حال نبيه سبحانه وتعالى اي نبيه على حال عجيب
 واسلوب غريب بحيث تحير منه السبب ثم بين غرابته ذلك التنبيه وخاتمه بقوله بناء الكلام على اسم الاشارة
 نقر عنه قدس سره ان كل ما كان النظر وسبيل الى العلم كان متفصلا معناه فجازا يتعاضد على الاستفهام وكذا
 التامر بما معلق كما يحلق العلم وقد جوز بعض النحاة في امثال خروج عن الصدرة فروع معمولا لتأمل
 ولذا قيل معناه تأمل في كيفية تنبيه الله تعالى في نسخ عن معنى الاستفهام للظرفية او هي مفعول به
 والاولى ان يكون حالا من ضمير نبيه والمعنى تأمل في تنبيه الله تعالى في كيفية تنبيهه مختصة تشتمل على كمال
 جليلة والمراد بالمتقين في قوله على اختصاص المتقين الموصوفون بالمرتبة الوسطى من التقوي غرضه مقامهم
 بالفساق من غصاة الموحدين وقد قال في سابق وقد فسره التقوي في قوله هدى للمتقين بالوجه الثالث

اعلم ان ما استخرج من كلامه شاه ذكر ان العرف
 باللام الجنسي في قوله وجوه الاول ان
 الجنس على الخبر في المقصد المبني على
 ضمير خبره هو الجواز اي انه لا يوجد الا في
 شخصه في صورة تهم انما لا يوجد الا في
 لعدم الاعتد او بغيره الثاني ان قصر
 الجنس المعنى الذي يفيد بالخبر عنه
 لا على عدم الاعتد او بغيره بل على دعوى
 انه لا يوجد الا منه ولا يكون الا في شخصه
 فيخصصه ويجعله حكما في نفسه
 العرفي حين لا يظن نفس بنفسه لا على
 الاشارة الى ان لا يقصد قصره في جنسه اذ
 ما ذكر على وجه اخر جاء في قول جنسا اذا
 قيل الله على القليلون بكاءك الحسن
 فمع الله ان قدس سره جنس جنس جنس
 اراد ان لا يكون جنس جنس جنس
 انما هو الذي لا يكون جنس جنس جنس
 من الاقسام في الخبر المعنى باللام معنى جبر
 ما ذكره في قوله ولا يسمي جنس جنس
 ما ذكره في قوله لا يسمي جنس جنس

وفيه نوع منافع يحتاج في دفعها الى تحمل قوله من وجوه شتى حيث شئت كترتني جمع مرض وهذا الوزن مختص
بفعل بمعنى المفعول كذا جمع فعيل بمعنى فاعل على هذا الوزن يحمل على فعل بمعنى المفعول الذي جمع على
هذا الوزن كترتني جمع مريض بمعنى فاعل لا يحمل على جرحي والظاهر ان شئت جمع شئت بمعنى مفعول
اي مفروق وما قبله في تفسيره متفرقة فهو بيان خاص للمعنى اذا مفروق والمتفرق متحدان ذاتا متغايرا
مفروضا كالنفسور والمنكسر ويؤيد ان مجي فعل بمعنى متفعل لم يسمع من الثقات بناء الكلام
بحرور على البدلية بدل البعض بتقدير الضمير او بدل الكلام مع ملاحظة ما بعده ويجوز الرفع والنصب
ايضا وافادة اسم الاشارة التعديل لان البناء على اسم الاشارة بمنزلة البناء على المشتق لدخول
الصفات فيه فيفيد العلية المفيدة للاختصاص كما مر في الجمل الاولى حيث قال المصنف في قوله
الحكم على الوصف ايذان بان الموصوف له اى الجاهل عاذا فيكون مختصا به لكن هذا الاختصاص انما يتم
اذا انحصر العلية في المذكور وفيه مقال وقد مر ان الاشارة اليه ولا ريب ان البناء المذكور او جز من
اعادة الموصوف من حيث هو موصوف ولذا قال مع الابدان واذا خال مع فيه ايذان بان الابدان
المتنوع اذا عاذا الموصوف من حيث هو موصوف يشترع ويغير تركب الحكم على الوصف لكن
يفوت الابدان في الاصل في النكتة هو الابدان وهذا الوجه مشترك بين الجملتين والثلاثة الباقية
مختصة بالثانية ولذا قدم النكتة الاولى على الباقية قوله وتكرير عطف على البناء وخرج الضمير
الاسم الاشارة كما قال في احوال كرام اسم الاشارة وجه التنبه على الاختصاص فظاهر ان البناء على اسم الاشارة
لا يفاد الاختصاص المذكور لا فائدة اختصاص على الحكم بهم في الطريق الاولى كان تكريره مفيدا
لاختصاص الفلاح بهم لاجل اختصاصه على الفلاح بهم ولا يخلو انه مفهوم من قوله بناء الكلام على اسم
الاشارة فان هذا البناء مطلق سواء كان بطريق التكرير او لا لان المقصود اختصاص كل واحد
منها ولو لا التكرار لتوهم ان الاختصاص مجموع الهدي والفلاح وتخريف الخبر وهو المفلحون لكن
هذا اذا كان اللام فيه محمولا على الجنس واما اذا حمل على العهد الى رجب في اختصاصه استفاد من توطئة
الفصل ولذا قال في الوجه الرابع وتوسط الفصل واما على الحمل على الجنس فهو تأكيد والظاهر من
كلامه انه مبني على الوجه الاول وهو كونهم ضمير فصل لا محل لها من الاعراب واما على كونه
مبتدأ ثانيا فلا يسمى فصلا على المختار وايضا الخبر يخرج يكون جملة فلا حسن لقوله وتخريف الخبر نعم ارج
خبر مبتدأ ثان وخبر المبتدأ الاول جملة فتعرض خبر المبتدأ الثاني وعدم الالتفات الى خبر المبتدأ الاول
ليس مستحسن نعم الموافق لما سبق تقديم توسط الفصل على تخريف الخبر قوله لاظهار قدرهم
متعلق بنبه مع ملاحظة قوله من وجوه شتى وقد ربيكون الدال وهو الالفصح الاكثر ويجوز الرفع
وهو الموازن لاشهرهم الواقع في اكثر النسخ ومن بعض اثارهم فعلى هذا يختار السكون في القدر وعلى
الاول الفصح كالكذب والفصح فيه بكسر الدال واذا قبل بالصدق في الفصح بسكون الدال والمعنى
لاظهار قدرهم وشرفهم وعلو منزلتهم عنده تعالى والترغيب في اقتفاء اثرهم وهذا اشار الى انهم

مكملون كما ان الاول اشار الى انهم مكملون لكن هذا اذا ازيد بهم قوم باعيانهم والافهم عامون شاملون
لمن تصف بهذه الصفات الى انقضاء دار التكليف الا ان يقال المراد الكافرون قوله وقد ثبت به
الوعيدية المراد بهم المعتزلة والخوارج فانهم متفقون على ان صاحب الكبيرة مخلد في النار والخوارج
خاصة وهو ان تركب الصغيرة ايضا مخلد في النار ولهم تسكات ضعيفة ومن جعلها بهذه الاية حيث
استدلوا بان المفلح من تصف بهذه الصفات فغير ليس مفلح فيخلد في النار وايضا ترتب الحكم
على الوصف بشعر بعلية الحكم المفيدة للاختصاص فمن اخل بشئ بعلة الفلاح وهي الايمان وفعل
الصلوة ونحوها لا يكون مفلحا ومعلوم بالبرهنة ان الاخلال بهذه الامور كونها مانعا من الفلاح ليس
لذا انها لا تكون كبيرة ومثلها كاسقا فيكون كل واحد من الفساق ومن تركب الكبيرة غير مفلح ومخلد
في النار والى هذه الحقيقة اشار بقوله في خلود الفساق على الاطلاق ولم يقرر خلود من اخل بشئ
من تلك الصفات والخاص ان الاية الكريمة تدل على خلود من اخل بشئ من تلك الصفات بالعبارة
وعلى خلود سائر الفساق بالدلالة وانما سميت وعيدية اى منسوبة الى الوعيد لتسكم بظاهر الايات
والاحاديث المشعة بخلود الفساق من عصاة الموحدين والضمير في ما ذكر من قوله واولئك
هم المفلحون باعتبار الاختصاص المفهوم منه وهذا مراد من قوله راجع الى الاختصاص واهل القبلة
اي الطائفة المتوجهة اليها وهي الكعبة في الصلاة وهناك نية عن الموحدين كانه اشار به الى الفساق
لا يخرجون عن كونهم اهل القبلة يحرم الفسق قوله المكملون في الفلاح الكمال في الفلاح
اما مفهوم من الاطلاق والشئ اذا ذكر مطلقا ينصرف الى الكمال كما هو المشهور المتداول عند اهل
الكمال او من حيز المستقيمين على المرتبة الوسطى اذا مراد باقاة الصلوة والاشفاق جميع المبرات وهذا
مستلزم لتكرير جميع المنهيات على ان قوله على هدى كانه مبني على المص حيث قال تكلمهم على الهدى وما ذكر
في تنكير هدى دليل كنه على علم على ان المراد المرتبة الوسطى وان اريد المرتبة العليا فهو في الذروة
الكبرى واما تجويزه فيما سبق كون المراد المرتبة الادنى وهي الاتقاء عن الشرك المخلد فبناء على ما قبل او على
احتمال بعيد وليس مرضى عنده اذ تطبيق الكلام عليها لا سيما قوله تعالى واولئك على هدى على المرتبة
الاولى مشكوك يحتاج الى مزيد تحلل على انه يمكن ان يقال ان دلالة الاية الكريمة على عدم فلاح الفساق
مطلقا لو سلم انما يكون بطريق المفهوم حيث استفيد من الاختصاص والقصر فلا يعارض الايات
الناطقة والاحاديث الصريحة بفلاح الفساق وعدم خلودهم وقد قرر في موضع هذا المفهوم لاجل
المنطوق وبهذا الجواب يستغنى عن تكلفات كثيرة وقيل وكذا ما ذكر من العلية على كماله لا الاصل فلا يرد
شئ ونفي السبب الواحد لا يقتضي نفي السبب الجواز ان يكون له سبب اخر كعضو الله تعالى استرعى وهذا
مؤيد لما ذكرنا سابقا من ان العلية لا يقتضي الاختصاص لجواز تعدد العلل النوع لكن ما قاله القائل
ليس بمفيد اذا اجتمع منعقد على ان بعض العصاة معذبون بالنار فكون عفو الله تعالى جائزا في حق
البعض لا يفيد هنا فان حمل الكلام على عدم الفلاح مطلقا لا يتدفع اشكال الوعيدية باذنه قوله لا علم

الفلاح لا رأسا ولو سلم لزوم قيد رفع المحذور المذكور بما ذكرناه وما قيل من ان الاحسن في الجواب
ان المراد بالمتقين المجتنبين عن الشرك ليدخل العاصي فيهم فقد اشير الى جوابه على ان قول الآتي
لا ذكر خاصة عبادة لا ياتي عنه وايضا لا كلام في جوابه حمل الاتقاد على المرتبة الوسطى فيلزم المحذور
المذكور فيحتاج الى دفعه **قول** لا ذكر خاصة عبادة لا من قبل اضافة الصفة الى الموصوف اي عباد
الخاصة واوليا الله الخاصة وصف العبودية اشرف فلذا قدم وكذا الخاصة المبلغ من الخالصه اذ لا
مغاها هنا اقربهم واكرمهم عند تعالى وحاصل عبادة المخلصين بفتح اللام اي اخلصهم الله لظلالته
وطهرهم من الشوائب ومعنى اوليا الله الخاصة اي المخلصين بكسر اللام اي الذين اخلصهم الله
لله تعالى وشقان ما بينهما فعلى هذا قلت والتأنيث وما قال بعضهم قائله للتأكيد او للبلاغة فبنا
على كون موصوفه مفردا ولا يناسب ذلك هنا ومعنى الخاصة ظاهرة الخاصة بمعنى الصافي قوله
بصفاتهم متعلق بذكرهم في الايمان بالغيب واقامة الصلوة والاشفاق الى اخر ما ذكر فيه اشار الى وجه
كونهم العبادة المخلصين والاوليا المخلصين ولذا قال املتزم اي جعلتهم اهل للهدى اي للهدى
الذي لا يبالغ كونه وان كان اصل الهدى حاصل لهم قبل ذلك والفلاح اي في الاخر **قول** عقبتهم
باضدادهم جواب لما اي ذكر اضدادهم عقبتهم ذكرهم مراده بيان ارتباط هذه الآية بما قبلها لان
الضد اقرب خطورا بالبال عند ذكر ضده وعن هذا جعل اهل البلاغة التضاد من الجهة الجامعة
بين المتعاطفين والتعبير بالاضداد بناء على ان بين الايمان والكفر تقابل التضاد وقيل بينهما تقابل
العدم والملكية فالمص اختيار الاول والمراد بالاضداد المتقابلين مطلقا اذ كثير من المتكلمين
وارباب اللغة يطلقون الضد على مطلق التقابل للضد الحقيقي هو الايمان والكفر واطلاق الضد
على الموصوفين باعتبار انفسهم بالاضداد قال الخريزي المطول قد يعذر مثل الاسود والابيض
متضادين باعتبار اشتراكهما على الوصفين المتضادين الى اخر ما فصله العناية جمع عات من
عات عتوا اذا استكبر وجاوز الحد وانما ضم العين لكونه ناقصا كالقضاة والمردة بوزن فسقة جمع
مارد اي الذي لا يعلق خيرا اصلا قال تعالى شيطانا مريدا واصل التركيب للبابية ومنه صرح
محمد وغللام امره والمعنى هنا شديدة العتو والطفيان قوله الذين لا ينفعهم صفة ذميمة لا تحسن
وبيان لما بالاضداد اي لا ينفعهم الهدى بمعنى الدلالة على الموصول الى المطلوب ولا يفني عنهم الايات
اي الايات العقلية كعطف تفسير لا قبله فهو لا اوصافهم تخالف لا وصادف الاوليا المخلصين
قوله ولم يعطف قصتهم لا جواب سؤال بانهم لما كانوا اضدادا للعباد المخلصين ناسب العطف
فلم اختير الفصل فاجاب بان بينهما كمال الانقطاع لتباينهما في الغرض وان كان بينهما جامع لكن
لا يلتفت اليه ذكر السكاكي في الفصل والوصف فيما ترك عطفه للانقطاع وان كان بينهما جامع غير
ملتفت اليه لبعدها مقام عنه فقال من هذا القبيل قطع ان الذين كفروا يكون ما قبله حديثا عن القرآن
وان من شأنه كيت وكيت وهذا حديث عن الكفار وتصميمهم في الكفرهم وفي قوله ولم يعطف قصتهم

تنبيه على ان العطف القصة وهي عطف جمل متعددة على جمل متعددة انما يحسن اذا تحقق المناسبة
بين القصتين في الغرض المسوق له سواء كان المسند اليه والمسند جهة جامعة او لا واما اذا
تباينت في الغرض فلا يصح العطف وان تناسب الطرفان كما فيما نحن فيه **قوله** كما عطف في قوله
ان الابرار في نعيم الآيات قيد للنفى وجه حسن العطف فيها هو ان الجملة الاولى سبقت لبيان نوا
الابرار والثانية لعقوبة الخياريات المسند اليه في احدهما ضد للآخر والتضاد من الجامع الواجب
وكذا المسند فيها ضد باعتبار جزئه اذ المسند في نعيم ونفي جحيم وجزئها اعني نعيم وجحيم متضاد
قوله لتباينهما في الغرض متعلق بقوله ولم يعطف لانه في الاولى اي القصة الاولى سبقت لذكر
الكتاب وبيان شأنه اي بيان انه بغاية الكمال في الهداية تقريره لكونه يقينيا لا ينبغي ان يشك
فيه وتحقيقا لكمال جنس الهدى به بالجمان لكونه في ذروة العلية في البلاغة والبراعة والاخرى
اي القصة الاخرى مسبوقة لشرح قردهم واصرارهم في الكفر والعباد وانما كرمهم في الضلال والفساد
بحيث لا ينفع لهم النور والايات فبين الغرضين تباين كلي وما قيل لا تباين فيما نحن فيه ايضا مسوقا
لبيان حال الكتاب وهو انه هدى لطائفة المتقين وليس هادي لاضدادهم فيجس العطف
كما حسن في قوله تعالى عطف ولا يزيد الظالمين الا خسارا على قوله ما هو شفاء او على قوله وننزل
من القرآن قلنا لا كلام في صحة العطف بتلك الملاحظة لكن او ثريت الطريقة المذكورة وترك
العطف اذ الكلام مسوق لتفخيم شأن الكتاب واعلاء قدره ولا تفخيم في العنوان الاخير اعني عدم
هدايتهم للقرين وليس فيه كمال حتى يتعرض له في اثناء تعداد كماله بل كونه لا يقيد بهم هدى مفرغ
تبعوا وليس بملتفت واما العطف في قوله تعالى وننزل من القرآن الآية لان من بيانية على
الوجه المختار قدم على المبين فكون القرآن شفاء للمؤمنين وزيادة لخسران الظالمين كلاهما
وصف القرآن والآية الكريمة مسوقة لبيان اوصافه وقد مر مرارا ان النكات مبنية على
الارادات فلما ريد هنا ايضا ولما ريد بتلك الآية بيان في امته وعظم كماله اختير الفصل هناك
ايضا هذا على تقدير كون الذين يؤمنون جارا على المتقين وموصولا به ظاهر واما على تقدير
كونه كلاما مبتدأ مسوقا لوصف المؤمنين فلان سبيل سبيل الاستيناف كما عرفت فيما مر فيكون
مبنيا على سؤال مقدر فيندرج في حكم المتقين فيتبعه في المعنى فيتبع ذكر الكتاب لان تابع
التابع تابع فلا فرق بين ان يكون ذلك القول موصولا للمتقين او موصولا فان قيل لم يجوز
ان يكون معطوفا على الموصول الثاني على تقدير كونه مبتدأ خبره اولئك على هدى فانه وان
كان جملة مستقلة معطوفة على ما قبلها فلا مانع من ان يعطف عليها جملة وصف الكفار اذ
يكون الآية الاولى مسوقة لبيان حال من آمن بالمتزلزلين والثاني لبيان من اصر على الكفر
فيتحد الغرض فيصح العطف قلنا قد سبق ان الموصول الثاني اما معطوف على الموصول
الاول او على المتقين واما ما كان فالغرض المسوق له منه وهو بيان حال الكتاب من اعلاء مكانته

في الانتفاع به فيكون حكم المتقين فالغرضان متباينان ايضا ولم يذكر التباين في الاسلوب
كما ذكر في الكشف وهو على ما ذكره شراحه ان طريق الاولى الحكم على الكتاب بجملة محذوفة المبتدأ
موصول بخبر هذا ذكر المتقين واحوال المؤمنين وطريق الثانية الحكم على الكافرين قصدا بجملة
تامة مصدرة بان المشعة بالاختصاص في كلام اخر لان التباين في الغرض هو الاصل في الفصل
والتباين في الاسلوب من ثوابه وقيل وانما سكنت عن تغيير الاسلوب لظهوره والتباين
في الاسلوب غير مانع عن العطف اذا كان بينهما جامع صحيح للعطف الا يرى عطف الجملة
الاسمية على الفعلية وبالعكس والمصدرة بان على الخالية عنها وهذا من جملة تغيير الاسلوب
وقيل قد جعل العلامة مباينة الاسلوب كناية عن عدم الالتفات الى هذه الجهة الجامعة المشار اليها
بقوله لما ذكر خاصة عباده لا عقيرهم باضدادهم والتضاد من الجامع استلزم وهذا مع مخالفة
لما ذكره شراح الكشف ليس مستقيم في نفسه اذا لا معنى لقول فبين الجملتين تباين في الغرض
وفي عدم الالتفات الى الجهة الجامعة كما لزم هذا الكلام القائل بان عدم الالتفات حال المتكلم
لا حال بين الجملتين على ان الكناية في مثل هذا شرطها وهو الانتقال من الملزوم الى الالزام ليس
بمحقق كما لا يخفى سيق هنا شيء لما كان الغرض من الجملة الاولى تخفيف حال الكتاب وبيان علو شأنه
وان ذكرنا وليا للمؤمنين للتطفر وانهم منتفحون بهذا الكتاب واحسن الخطاب كان التباين
ان يقال في ربط هذه الآية بما قبلها لما ذكر ان الكتاب هدى للمتقين ورحمة للمؤمنين وانهم
استفحوا واعتدوا بهدي هذا الكتاب وبين صفاتهم التي اهتدوا بها لهدى والفلح بعقيرهم باضدادهم
وسكوتهم عن ذكر الكتاب وشرح حاله لا يعرف له وجه وجيد وقد تعرض صاحب الكشف له بنحو
ذكرناه **قوله** وان من الحروف ما لم يقل من الاخر التي اتبعا للقوم وسره ان احد الجمعيين
جمع فله وكثرة يستعمل مكان الآخر مجازا ولعل اختيار المجاز هنا للتبني على كثر افراده بالنظر الى دخول
او للتبني على تخفيف جملتها فيبلغ الى حد جمع الكثرة التي تشابهت الفعل الى الفعل التام المتصرف
لفظا واستعمالا ومعنى والى الاول اشار بقوله في عدد الحروف كونها على ثلاثة اقسام فصار في
اشارة الى ان المراد بالفعل الماضي وجه استعمال الحروف في موضع الاحرف قد مر وجهه والبناء
على الفتح كما مضى وهذا من تامة الوجه الاول في تشابه لفظا في شيتين عدد الحروف وحركة
الاخر والى الثاني اشار بقوله ولزوم الاسماء اي دخول الاسماء لازما له غير منفك عنه كما ان
الافعال كذلك ودخولها على الاسماء بعد التخفيف لا يضر الى الثالث بقوله واعطاء معانيها
للاسماء التي دخلت على عليه من التاكيد والتحقيق والتشبيه والاستدراك والتمني والترجي كما
ان الفعل يعطى معانيه من النهر والفراب والخروج والدخول للاسماء التي بعد ما المراد بالمعاني هنا
المعنى التضمني اي الحدث الذي هو معنى مستفهم واما المراد بمعاني الحروف معاني مطابقة لمعانيها
المتبادر من كلامه انها معاني مستقلة تدل تلك الحروف عليها بنفسها اذا عطاء معانيها يشعر

بذلك ولا يخفى ضعفه والقول بان المراد باعطائها معانيها انفسها من ذكرها بعد ما لا يجدي
نفعها في تشبيه بين جميع الحروف **قوله** والمتعدي اي الفعل المتعدي خاصة من بين الافعال
اي تشابه الفعل الماضي مطلقا لازما كان او مستعديا في الامور الاربعة المذكورة وتشابه الفعل المتعدي
خاصة في دخولها على اسمين كالفعل المتعدي يقتضي اسمين فاعلا ومفعولا به فان هذه الحروف
انما وضعت لتحدث في الجمل معاني لم توجد فيها قبل دخولها عليها بتشابه الفعل المتعدي الى مفعول
واحد **قوله** وكذلك اي كونها متشابهة للفعل المتعدي خاصة اعلمت على الفرعي اي للفعل المتعدي
علما ان اصلي لا يعدل عنه بلا داع وهو رفع الاسم الاول على الفاعلية ونصب الثاني على المفعولية
اذا اصر ان على الفاعل الفعل وعرف فرعي يعدل اليه بموجب وهو عكس المذكور وغرضه من بيان
تلك التشابه بيان علوها في الظاهر لاكتفاء بتشابهها بالفعل المتعدي خاصة في الدخول المذكور
فانها اخذت العمل بالفعل المتعدي وكان لدفع هذا قال البعض ولذلك اشار الى مجموع ما ذكر
فمن حيث انعقاد التشابه بينها وبين ومطلق الفعل اعلمت اي جعلت عاملة كالفعل ومن حيث
انعقاد التشابه سريها وبين الفعل المتعدي خاصة اعلمت اي جعلت عاملة على الفرعي استلزم
والاضافة على ان عند فلان وان كان ما ذكره موافقا لقرينة النحو قوله ايذا ناي اعلاما
وضمير يان راجع الى الحرف المدلول عليه بالحروف وجهه ان افراد بيان ان كل واحد منها فرع في العمل
بجمله لا يخلو اي غير اصيل فيه لانه على التشابه للفعل ولولاها لما علم من ذلك ان الدليل المشابه
بقوله ولذلك دليل على اختيار ذلك لانه لو قدم مرورها على منصوبها حصلت التسوية بين
الاصول والفرع وهو غير معقول الا ان يمنع مانع من ذلك كما ولا المشبهتين بليس فانه اعطيا
عمل الاصول دون الفرعي لئلا يلتبس بالتي التي الجنس في لا واما اللفظة ما فليحظ عليها قوله وقال
الكوفيون لا اي ما ذكر من ان هذه الحروف عاملة في المبتدأ والخبر تنصب المبتدأ ويرفع الخبر ولذا عدت
من النواحي مذهب البصريين ومختار المحققين واما الكوفيون فقد ذهبوا الى ان الخبر قبل دخول هذه
الحروف كان مرفوعا بالعالم المعنوي وهو التجرد عن العالم اللفظي او المبتدأ بالخبرية اي بسبب كونه خبرا
وهذا مائة لكن تسامح فقال كان مرفوعا بالخبرية اعتمادا على شهرته ومثل هذا شائع في عبارات المؤلفين
بل في تقريرات الفصحاء المحققين فمن اعترض عليه فقد وقع في سلسلة المتعصبين **قوله** وحكي
اي الخبرية باقية اي بعد دخول هذه الحروف باقية غير زائلة فيعمل فيه ما كان عاملا قبل دخول هذه
الحروف والالزام تخلف السبب عن السبب والترجيح بلا مرجع وعن هذا قال قضية الاستصحاب
وهو ابقاء ما كان على ما كان لان اصله انصف شيء ان يبقى صفة ويعمل بمقتضاه والاستصحاب
من جملة الادلة عند بعضهم كالتشافية ومنهم المصرون عندنا هو جهة الدفع دون الاثبات وتام
بحث في اصول الفقه قبل وادلة الاحكام الفقهية تجري في العربية حتى ان بعض المتأخرين دون
لنحو اصول الفقه وهذا تقرير لدليل الكوفيين قوله قضية مفعول لمقتضاه اي لاقتضا

الاستصحاب اياه او مفعول مطلق للنوع اي مقتضية للرفع اقتضاء الاستصحاب وهذا هو الظاهر
 اذا الاول لا يخلو عن نظر قوله فلا يرفع الحرف لا متناع اجتماع عاملين على معقول واحد بالشخص
 وهو باطل لانه تحصيل حاصل قوله واجيب اي من جانب البصريين بان اقتضاء الجزية فيه
 تسامح كالمعنى بان اقتضاء الابتداء او المبتدأ بسبب الجزية الرفع مشروط بالجزية اي عن
 العوامر تختلف عنه لقوله مشروط بالجزية وضمير يختلف راجع الى الرفع وضمير عنها الجزية في خبر
 كان لان خبره منصوب به فلو كانت الجزية مقتضية للرفع لذاتها بلا شرط شي لا يختلف عنها
 ما دامت باقية لان مقتضى الذات لا يختلف عنها وقد زال بدخولها اي وقد زال الجزية الذي هو شرط
 اقتضاء الجزية الرفع واذا انتفى الشرط انتفى المشروط فتعين اعمال الحرف هذا نتيجة البيان المذكور
 لكن يرد عليه ان زوال الجزية الذي هو شرط بدخولها يتوقف على كون ذلك الحرف عاملا وهو
 اول المسئلة ففيه نوع مصادرة وقوله تختلف في خبر كان لا يفيد لانه فعل عاملا بالاصالة فزوال
 الجزية هناك امر اتفاقي واما زواله هنا فهو اول المسئلة متناع فيه واما عمله في اسمائها لاتصالها
 صون ومعنى واما اتصال الاخبار به فعني فقط ولهذا استدل الشيخ الرضي على مذهب البصريين
 بان اقتضاء الحرف للجزئين على السواء فالاولى ان يعمل فيها ولا سيما مع مشابهة قوة للفعل المتعدي
 يعني ان العمل فرع التعلق مع ملاحظة المشابهة المذكورة ولما كان تعلق الحرف من جهة المعنى
 بكلا الجزئين على السواء كالا فعال المتعدي فالاولى ان يعمل فيها واما قال اولى لما اشرنا من الفرق
 بين اتصال الاسم والجزية **قوله** وان تدرتها تأكيد النسبة والمفهوم من كلام النخاعة ان التأكيد
 والتحقيق معنا لا فان تدرتها المترتبة عليه وايضا يفهم ذلك من كلام المص ايضا حيث قال انفا
 واعطاء معانيه وبين محشيه من التأكيد والتشبيه وايضا ان كان التأكيد فان تدرتها فاما معناه
 والمراد بتأكيد النسبة تأكيد الجزية وفي عطف قوله وتحقيقها عليه اشارة الى انه المراد بالتأكيد ليس
 بمعناه المصطلح بل بمعنى تقوية الشيء فلذا جاز تقديم المؤكدة على المؤكدة بفتح الكاف ثم استدل
 عليه بوقوعها في جواب القسم لان القسم ايضا للتأكيد فاذا اتقى القسم بها صار متعاضدين
 في افادة الفائدة المذكورة يقال تلقاه اي استقبله ومثل هذا يفيد الظن وهو كاف في مقام
 الخطايات والافتقار الى القسم بشي لا يقتضي كونه للتأكيد وايضا الدليل على انية كونه
 موضوعا للتحقيق فلا محذور ويصدر بها الاجابة فاذا قال هل زيد قائم يقال في جوابه ان زيدا
 قائم فحسن تأكيد بمؤكد لكون المخاطب مترودا فيه فاذا صدر بها الاجابة علم انه مؤكدة
 وهو ايضا لم يفيد العلم وتام بحثه في فن المعاني والاجابة جمع جواب كما هو معروف قيل
 قال ابن الجوزي في كتاب غلط العوام قال العسكري العامة تقول في جميع الجواب جوابات
 واجوبة وهو غلط لان الجواب مثل الذباب وقد قال سيبويه الجواب لا يجمع وقولهم جوابات
 واجوبة كشيء موله انتهى ولم ار من ذكره غير صاحب المغتلق الا انه لم ينقله ومثله للوثوق به

لا يطابق بالنقل قوله وتذكر عطف على قول يصدر او يتلقى اي ولذلك تذكر ان التأكيد فيه
 شك للمخاطب او لغيره ولذا اطلق الشك ومعرض بفتح الميم وكسر الراء محله عرض الشك كذا
 في شرح الشافية فهو كالمقنة والمنسنة وضبطه شراح الفصح بكسر الميم وفتح الراء كاسم الالة
 واصلا ثوب تليسه الجارية المعروضة للبيع فيكون من العرض والاول من العروض وهو على
 هذا المعنى ما يظن الشك ويبرره لمن يريد ومقابلته للوجه الثاني وهو ما تذكر في معرض الشك
 لانه كما عرفت ان الجواب لمن يتردد في الحكم فاسائل ساك باعتبار ان المراد بمعرض الشك في
 غير السؤال بقاعدة اذا قول العام بالخاص يراد به ما وراء الخاص وجه ذكر الوجه الثاني مع دخوله
 في الثالث اهتماما لثباته وتبيينها على كثرة والا فلا كفى بقوله وتذكر في معرض الشك كفى ولم
 يتعوض الانكار كقوله باسما في التصريح في كلام المبرد ولم يكتف بامسما في التصريح بجواب سائل
 لما اشرنا من كثرة استعماله وشبهة دورانه فيردوا فلم يذكر الانكار لان كذا ان بانفرادها لا يجي
 لرد الانكار كما يدل عليه ما نقل عن المبرد انتهى وهو مخالف لما ثبت في علم المعاني من انها لرد
 الانكار ان كان ضعيفا كقوله في التوكيد بان كقول تعالى حكاية عن رسول عيسى عليه السلام اذ كذبوا
 في المرة الاولى انا اليكم مرسلون واذا قوى الانكار لم يكتف بها بل يرد اذ في التوكيد كقول تعالى
 حكاية عنهم قالوا ربنا يعلم انا اليكم لمسلون فالحجب ان هذا مع كونه مصرح به في كلام القوم سلفا
 وخلفا كيف يغفل عنه وكلام المبرد يدل على انه محجب لرد الانكار ولا م الام ابتداء يؤكد ذلك
 فلم لم يكن كذلك لكان نقله هنا عبثا اذ الكلام في بيان احوال ان لام الابتداء وايضا يلزم
 من كلامه ان لام الابتداء بانفرادها لا يجي للتأكيد ولم يذكر المص ان ان فيما نحن فيه بعد
 كونها تأكيد النسبة بجواب سؤال او في معرض الشك او الظاهر هو الثاني لانه لما بولغ في
 خبره عسى ان يشك فيه بل ان يستنكر والشك لا يلزم ان يوجد بالفعل ولذا قال وتذكر
 في معرض الشك وكذا الانكار قوله ويستلوك عن ذي القرنين الآية مثال للاجوبة او معرض
 الشك بالاعتبارين وكذا قوله تعالى وقال موسى يا فرعون الآية او الاول مثال للاجوبة
 والثاني لمعرض الشك قوله تعالى انا مكننا له في الارض وان كان مقول القول وان يستلزم
 ان يكون ذي القرنين مأمورا بان يقال انا مكننا له حكاية عن الله تعالى كقول تعالى ونحشرهم
 يوم القيمة الآية بعد قوله قل كفى بالله الآيات على تقدير كونه مقول القول قوله المبرد روي انه
 قال ابو العباس المبرد للكندي المتفلسف حين قال له اني لاجد في كلام العرب حشوا تقول
 عبداه قائم ثم تقول ان عبداه قائم ثم تقول ان عبداه قائم فاجاب المبرد بان لا حشوا
 في كلامهم وفيما نزل على لغتهم بل الحشوة اس اخت خالتك حيث ضيع عمره فيما لا يجنيه وذهل
 عن دقايق العلوم الادبية وحاصل جوابه ان حال المخاطب معتبر في كلام الملق اليه فان كان
 خالي الذهن لم يحجج الى التأكيد وهو القول الاول وان كان مترددا في الحكم سائلا عنه حسن

ولم يذكر القسم كقوله
 او ان لا يجيب كقوله
 ما نحن فيه دون القسم
 مس

التوكيد كما هو القول الثاني وان كان منكرا وجب توكيده وهو القول الثالث وقد فصل ذلك
في موضعه **قوله** وتعريف الموصول اما للعهد اشار الى ان اسم الموصول تعريف كتعريف ذي اللام
في كونه للعهد ثبات والجنس اخرى والجنس اما ان يراد به الجنس من حيث هو هو او من حيث تحققه
في ضمن جميع الافراد او من حيث تحققه في ضمن بعض الافراد سواء جعلته من الموصوف باللام
كما ذهب اليه شاذلية او لا كما عليه المحققون والمراد بالموصول في كلامه الموصول المذكور هو
في هذا المقام فلا يتناول سوى الذي وتصاريفه وتناول ما سوى الذين مع انه مذكور لانه
لا قابل للفصل فلا عدول عن كلام الكشاف وهو قوله وتعريف في الذين لانه هو مراد المص
بقرينة قوله والمراد به ناس باعيانهم لان غرضه ليس بيان القاعدة حتى يراد الشمول لعبان
بل شموله لتصاريفه الذي يسمو بالاشياء او بدلالة النص فكلام الشيخين فيه سبيلان
لكن كلام المص اوفق لكلام المحققين حيث اضاف التعريف الى الموصول بخلاف قول الكشاف
ولعل لهذا عدل عنه وقيل ولا يخفى ما فيه معترض على تحقيق قدس سره فان تخصيص الذي
او تصاريفه دون من وما ليس فيه الا لوجه له وانما دعاه لظاهر كلام الكشاف والتعريف
في الذين ولذا عدل عنه المص الى قوله تعريف الموصول اشار الى ان الزمخشري انما اقتصر على
لانها ام الباب انتهى فخر الموصول في كلام المص على مطلق الموصول وجعلها ومن تحتها لا قسم
التي في ذي اللام وهذا غفلة قوله من والمراد به ناس باعيانهم واحتمال ما ومن ونحوها ما ليس
ال الى تلك الاقسام مطلوب البيان من العلماء الاعيان **قوله** واجبار اليهود لا يعرف بهذا اعيانهم
كما عرف ابولهب ونظراؤه من المنكرين باعيانهم الا ان يقال انهم ايضا معلومون بشئ اخر
لكن غيرهم رومالاختصار وفيه ما فيه والوجه في كونهم معروفين هو ان هؤلاء الكفرة هم المشهورون
بالكفر وبهذا الرسول عليه السلام فهم بذلك كالحاضرة الذهن ومعلوم الخاطب وهذا المقدار كاف
في العهد الخارجي فهي تدل على عدم نفع انذارهم بعبادتها وعلى عدم نفع غيرهم بدلائلها فهي
شاملة عامة الى جميع المصريين على الكفر في يوم الحشر قدم التعريف العهدي لانه الصريح واية
ودراية وانه لا يحتاج فيه الى الاحتجاج في الجنس **قوله** والجنس قيد نظر هؤلاء اليهود ودخول
اوليا نظر عن ابن مالك في شرح التسهيل انه قال المشهور عند النحويين تقييد جملة الصلة بكونها معروفة
وذلك غير لازم وذلك لان الموصول قد يراد به معروف فتكون صلتها معروفة وقد يراد به الجنس
فتوافق صلتها كقول تعالى كمثل الذي ينعق بالاسم وقد يقصد تعظيم الموصول فبهم صلتها كقوله
فان استطاع اغلب وان يغلب الهوى فنزل الذي لا قبيل يغلب صاحبه انتهى واختار الشيخان
ما قاله ابن مالك لكن قال شرح الرسالة الوضعية ان الموصول موضوع بوضع عام لمعنى شخص
معين بنسبة جملة خبرية اليه وانه لا بد من كون انتسابها معهودا بين الخاطب والمتكلم فان اراد
معنى كلي فالتنزيل منزلة كما في الاشارة فهذا معنى جارزى حاصله ان الموصول ليس بكلي المراد

شخص فلا يصح ان يراد به الجنس وقد قيل انه ليس المراد بالعهد في كلام النحاة معناه المشهور
بل مطلق المحصور الذهني باي وجكان وهو جارزى جميع المعارف ولذا حصر بعض النحاة معنى ال
في العهد والجنس وبالجملة ان اريد بتعريف الموصول العهد الخارجي فهو حقيقة على تقدير
كونه موضوعا لمخصوصيات باعتبار وضع عام ومجازا انما على تقدير كونه موضوعا للام العام
بشرط استعماله جزئياته وان اريد بتعريف الجنس سواء كان للاستغراق او للعهد الذهني
فيكون مجازا واما ارادة الحقيقة به من حيث هي فلا مسلغ هنا اذا اصرار على الكفر من خواص
الافراد **قوله** من صمم على الكفر اي استمر عليه الى موته لتعلق على كذبه وحاصله من علم انه
انه يموت على الكفر وليس المعنى من صمم وعزم على الكفر اذ كلفه حال كفره كذلك لكن بعضهم يختم
الايمان بتوفيق الله تعالى فهم يخرجون عن الحكم المذكور **قوله** فخص من غير المصريين باسناد اليهم
اي اخرج على التخصيص او على التجوز به والافق العبارة فخص المصريون والظاهر من لفظ خص المراد
بالجنس الاستغراق فيكون الذين عاما شاملا لجميع الكفرة بحسب المفهوم وخص منه بعض
ما يتناول وغير المصريين والمخصص النص الدال على ان من تاب منهم منتفعون بالانذار والقرينة
ما اسند اليه وهذا مراد المص بقوله فخص من غير المصريين باسناد اليه حيث لم يجعل المسند اليه
مخصصا بل بسبب التخصيص وقرينته والقول بان المخصص يجوز ان يكون العقل راجع الى ما ذكر
اذا العقل اذا خفي وطبعا لا يكون مخصصا هنا بل بمعونة النص المذكور وديل المخصص يجوز ان
يكون متصلا بالعموم او منفصلا عنه عند الشافعي وهو ذهب المص وعندنا ثلثا الخفية يجب
ان يكون متصلا به المخصص المغردون المطلق وهنا مغرر لوجه عندنا ان المخصص هنا هو العقل
بمعونة النص كما اشارنا اليه وعندنا المص المذكور والعقل بمعونة وهذا يخرج الجواب عن اشكال
وهو انه كيف يكون الخبر مخصصا اذا سلم فيه العموم والخصوص والاصوليون حصر المخصص
المستقر في الاستثناء والصفة والغاية والبدل والشرط لما عرفت ان المخصص هو المستقر
ويندفع به اشكال اخر ايضا وهو تعيين الخبر عنه بمفهوم الخبر ينافي ما تقر من ان الخبر عنه لابد
ان يكون معيناً عند الخطب قبل مجي الخبر حتى يفيد الكلام الملقى اليه فالاجاب بثبت مفهوم
الخبر الخبر عنه متوقف على تعيين الخبر عنه قبل ورود الخبر فلو توقف تعيين الخبر عنه على ورود الخبر
لزم الدور لما عرفت من انه متعين قبل مجي الخبر على انه ان اراد بتعيين الخبر عنه قبل مجي الخبر تعيينه
بخصوصه فغير مسلم والمستند كون اللفظ المشترك خبرا عنه كالعين مثلا باعتبار تعيين كل واحد
من معانيه عند السامع وعدم تعيين واحد منها بخصوصه لا يضر فان العين كون المراد به يتبع
مستفاد من جارية فلا محذور فيه وان ارد تعيينه في الجملة فسلم كس لا يضرنا فان كل واحد من الكثر
والبعض مفهوم عند الخطب على وجه التردد وهو موقوف عليه الخبر والمعلومية بوجه ما عند
الخطب كاف واردة واحد منها بخصوصه موقوف على مجي الخبر فلا دور وقيل في كلام المص حيث

قال من صمم بدون لفظ كرك في الكشف اشار الى ان المراد بالجنس الجنس من حيث وجود
في ضمن بعض الافراد فيكون تعريف الذين عهدا ذهينا لاستغراق فيكون من قبيل ذكر المطلق
المتناول لكل بعض على سبيل البدل واردة المقيد بقيد الاصرار من حيث ان الخبر يدل على التقييد
لان جلة على الاستغراق ثم تخصيصه بتطوير بل طائر ونقارعت قدس سره انه مختاره ولا يخفى ان التخصيص
مستعمل في قصر العام على بعض ما يتناول دون تقييد الاطلاق فيحيث قال المصنف فخص منهم
علم انهم الموصول على الاستغراق والعموم وايضا ان ليس المراد بالذين هنا البعض الغير الموصول
فلا يحسن بل لا يصح حمل على الجنس باعتبار الغير المعلوم المسمى العهد الذهني والحمل على العموم ثم
التخصيص بقيد عمومته على المصيرين عن آخرهم بحيث لا يشذ فرد منهم نصا وقطعا فهو صلا لل
اي طائر بخلاف الحمل على الاطلاق والتقييد كما لا يخفى على من له طبع سديد واستوضح بقوله تعالى
فلتب الفسنة الانحسين عاتا الآية وبسائر الالفاظ العامة المخصصة فلهي يقال انه تطوّر
بلا طائر مع انه لا يخلو عن نكتة وهناك ذلك والقول بان الحمل على الاطلاق ممكن هنا دون سائر الالفاظ
العامة ضعيف اذ لا يحسن الاطلاق هنا كما مر وايضا بعض النصوص حمل على الاطلاق ممكن مع
انه محمول على العموم وايضا المطلق مادل على فرد شايخ وقيل مادل على الماهية بلا قيد فيراد
فرد شامل لكل فرد على سبيل البدل لا على الشمول فاذا حمل الجنس على العهد الذهني الذي كالنكوة
يراد به فرد من المصيرين متناول لكل فرد منهم على سبيل البدل والمقصود تناوله على سبيل الشمول
وهذا تفصيل ما اجلناه او لا وما البحث عن جعله الجنس عاما مخصوصا مع انه الزم تحري لم يذبح
الى العموم في مثله وانما يقول بالاطلاق الى اخر البحث الذي اوردوه بعض فتطوير بل طائر قوله
والكفر اي بضم الكاف لغة ستر النعمة اي الستر المتعلق بالنعمة ويعبر عنه بالكفران والمراد بالستر
عدم الشكر فالستر معنوي او عدم التحديث فان تحديث النعمة من جملته شكرا وبالجملة المراد
بسترها عدم اظهارها الذي يليق به واصلا الكفر بالفتح وهو الستر مطلقا بدون التقييد
بالنعمة وانما جعله اصلا لانه عام مطلق والمضموم خاص مقيد والظاهر ان العام المطلق اصل
لخاص المقيد وقيل ان كلا منهما لغة اصلية لان الصالح قال الكفر ضد الايمان والكفر ايضا محو
النعمة وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التغطية انتهى وما نقله حجة عليه لانه دليل للمص ومنه
اي من اجزاء مطلق الستر قيل للزراعة كما في ستر البذر في الارض والليل كما في ستر الاشياء
بظلمته فهو مشتق من الكفر بالفتح لا بالضم وكلام جمع كم بكسر الكاف فيها وعاء الطلع وتغطية
النور كما في قوله فاعول مبالغة الكافر المشتق من الكفر بالفتح والكافر ايضا اسم صليب
معروف الا ان ما ذكره المصنف هو المعروف في اللغة الفصيحة القديمة وهو اسم جنس جامد
ومن قال انه مبالغة الكافر فعدوهم كذا قيل وما المانع من ذلك وهو من اوزان المبالغة
مع انه دال على الذات مع الصفة قوله وفي الشريعة انكار ما علم بالضرورة هذا مذهب الشافعي لانه

منقول عن الامام الغزالي واحتارة المصنف والمراد بالضرورة ما علم واشهر حتى في الخواص
والعوام كالصلوة وحريم الحرم ونحوها فهو كافر ومن جحد مجها عليه لا يعرف الا الخواص كتحقق
بجنت الابن السدس مع جنت الصلب ونحوه فليس بكافرو ومن جحد مجها عليه ظاهر الاصل
فيه في الحكم بكفره خلافا وليس بكفر جاحد الجمع عليه على اطلاقه بل من جحد مجها فيه نص وهو من الامور
الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كذا عن النووي في الروضة كما قيل وقال ابن
الرهام في المسامرة الخفية لم يشترطوا في الاكفار سوى القطع بثبوت ذلك الامر الذي تعلق
الانكار بالبلوغ العلم به ضرورة ويجب حمل على ما اذا علم المنكر بثبوت قطعا لان مناط التكفير
التكذيب او الاستحفاف انتهى وفهم منه ان المنكر اذا لم يعلم بثبوت قطعا فلا يكفر ويعذر بالجمل
لكن انكر في حقيقته الصلوة لجمل بها يلزم من عدم اكفاره وكذا وجوب الصوم والزكوة ونحوها
وما فهم من كلامهم انه انكار ما علم بالضرورة ان من الذين كفروا بالجمل ليس بعذر ولا فليس بكفر
والجمل عذر مثل انكار رؤية الله تعالى وكونه تعالى عالما بعلمه وانما تعالى حائق لا فعال العباد فان
متنازل ذلك ليس بكفر عند المتكلمين وان نقل التكفير عن بعض الفقهاء وبالجملة ان من انكر شيئا
مع اعلم بالتواتر انه عليه السلام جاء به وان من الذين فهو كافر ومن انكر الاحكام الاجتهادية
وما ثبت برواية الاحاد فلا يكون كافرا وهذا التعريف غير شامل للشك والحيالي الذين والجواب
ان هذا التعريف للنوع الكافر من الكفر لا مطلق الكفر والمراد بالانكار الجمل فينتاد الشك والخلو
عن الذهن والعارف الذي هو ليس بمصدق في حكم المنكر لان معرفته ملحقه بالجمل عند الشك
والا فينتقض التعريف بالمصدق الذي صدر منه امانة التكذيب كما سيجي ويكشف منه جوا
اخر وهو ان ترك الشك والحيالي الاقرار مع القدرة على امانة التكذيب فلهما من المنكرين شرعا
فالمراد بالانكار الانكار شرعا فلا ينقض بهما لكن التعريف بعدم التصديق عن من شاء التصديق
اولى لسلامته عن التكلف فعلى هذا التعريف بين الايمان والكفر تقابل لعدم والملكة وعلى الاول تقابل
التضاد قوله وانما عد ليس الغبار بكسر الغين المعجمة وفتح الباء المثناة التغطية تليها الف واخر
راه مملد نقل عن شرح المهذب ان الغبار ان يخيطة على ثيابهم الظاهرة ما يخالف لونه لونها كان يكون
الخيطة على خارج الكتف والزنا كتنقح خيط غليظ يشد على وسطهم خارج الثياب وقيل خيط
مجمع غليظ فيه اللون تشد في الوسط فوق الثياب وقيل الغبار قطنسوق طويلة كانت تلبس
في ابتداء الاسلام وهي الآن من شعائر الكفرة ولعل اطلع ذلك في كلام النقات وانما سمي الغبار
لانه يتغابر به اهل الذمة او لمعايرة لونه للون ما يخيطة عليه وانما لم يسم به الزنا لان الاطراد
في وجه التسمية ليس بشرط قال في القاموس الغبار علامة اهل الذمة كالزنا وفي تعبيره ليس
والشد تفنن وتبني على المعايرة قوله كفرة اي في الشريعة لانها تدل على التكذيب اي دلالة ظنية
فلقول امانة التكذيب لكان اوضح والمعنى وانما ذلك كفرة اي فيما بينه وبين الله تعالى سواء كان

التعظيم دين النصرى واعتقاد حقيقة اولم يكن التعظيم بل للبرهان واللعب بل المتبادر من كلام
 الحق هو الاخير لان الاول هو الكفر وحيت قال لا اله الا الله كفرة في نفسها علم ان مراده هو الاخير
 قال صاحب المواقف ان من صدق بما جاء به النبي عليه السلام ومع ذلك سجد للشمس ينبغي
 ان يكون مؤمنا والاجماع على خلاف قلنا هو دليل عدم التصديق حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل
 التعظيم واعتقاد الالهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وتبعه قدس سره في شرحه حيث
 قال ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لان عدم السجود لغير الله تعالى داخلة في حقيقة
 الايمان ثم قل بعد صحيفة ولو علم انه شهد الزنا لا التعظيم دين النصرى واعتقاد حقيقة
 لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى انتهى ولا يخفى ان ذلك مخالف لكثير من اقوال المشايخ وفي شرح
 المقاسد ان التصديق المقارن لامارات التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي
 لا يقارن شيئا من امارات التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل منزلة عدم انتهى
 وان استخفاف الشريعة كفر مع ان قلب المستخف مطهر بالايمان وان اهل الكتاب يعرفون الحق
 مع انهم كانوا بالاتفاق لتركهم الاقرار مع الحكم عليه فلو كان التصديق المقارن لامارات
 التكذيب معتدا لكانوا مؤمنين عند الله تعالى فهو جوابكم فهو جوابنا وترك الاقرار على وجه
 الايجابين الطلب كفر وان لم يعد الاقرار كمنع ان قلبه مطهر بالايمان اللهم الا ان يقال ان هذه
 المسئلة تختلف فيها وليس بعض المنهيات فعد كالزنا وشرب الخمر وقتل النفس بغير حق او تركا
 كترك الصلوة والصوم ونحوها امارات التكذيب لان الشارع لم يجعل كونه كذلك وعلم
 مفقوض اليه **قول واجتبت المعتزلة** لا عادة الشيخين ذكر اللطائف والمزايا في مواضع
 شتى والبحث بانها ليس بهذا اول ما هو وقع في التنزيل وقد سبق انعمت ورزقنا من سوء
 البحث والمراد بلفظ الماضي لفظ الدال على المعنى الماضي بقية قوله لاستدعاء سابقة الحق
 فالقول بان الاحتجاج لا يدور على لفظ الماضي بل على معناه من طغيان الكفر على حدوده اي حدود
 القرآن بمعنى الكلام اللفظي والكلام النفساني القديم القائم بذاته تعالى ومدعاهم بهذا
 المجموع لا الاول وحده كما توهم من ظاهر العبارة فان حدوث الكلام اللفظي ما اتفق عليه بيننا
 وبين المعتزلة قال الخرج برية شرح العقائد النسفية وتحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة
 يرجع الى اثبات الكلام النفساني ونفيه والافضل لا نقول بقدوم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون
 بحدوث الكلام النفساني انتهى فعني قوله واجتبت المعتزلة واجتبت على ان القرآن لا يكون قديما
 بل يكون حاضرا فقط لانه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره تعالى عنه علوا كبيرا قال تعالى باطل
 فاقدم مثله اما الملازمة فلان الاخبار بطريق المعنى كثيرة كلامه تعالى مثل قوله تعالى ان الذين
 كفروا الآية وقوله تعالى انا ارسلنا نوحا الآية وضد مقتضى سبق وقوع النسبة الخارجية على
 وقت الاخبار وهو الازل ان قيل يقدم القرآن ووقت النزول على تقدير كونه حادثا لكن

وفي شرح العقائد ان حصول التصديق لكفار
 المعادين التكفير من جنوع وعلى تقدير حصول
 التكفير من المسلمين وامرارهم على العناد
 وان استنار وهو من علامات التكذيب
 والاشكال انتهى

سبق شئ على الازل غير متصور فلو كان ازليا لزم الكذب فاذا بطل كونه ازليا تبين انحصار
 في الكلام اللفظي الحادث وليس المقصود ابطال احد الامرين واثبات الاخر بل الغرض من القرآن
 في الكلام اللفظي الحادث ونفي الكلام النفساني القديم لما قلناه من النجس التفتت في وظهرت سائر
 في تحريره ومعنى قول الحق لاستدعاء سابقة لا ما اوضحناه فان سابقة مصدر مشر بافية اي سبق
 مخبر عنه والمراد بالخبر عنه النسبة الخارجية التي تدعى وتصديق بها لا المحكوم عليه كما هو المشهور و
 والتعبير عنها به مجاز للمصاحبة ولعل اختيار ذلك للتنبيه على انه كما يقتضى سبق وقوع النسبة يستند
 ايضا سبق المحكوم عليه بل المحكوم به على وقت الاخبار قوله واجتبت بان مقتضى التعليق اي الاستدعاء
 المذكور مقتضى التعليق اي مقتضى تعليق كلامه الازل بالخبر عن ما ذكره المعتزلة الكلام النفساني الازل وحصر
 الكلام في اللفظي الحادث بالشيء المذكور اجاب اصحابنا بان ان اردتم ان المعنى يقتضى سبق وقوع النسبة
 انه يقتضى سبق على الكلام الازل فيلزم المحذور فلا نسلم ذلك اذ صفات تعالى كذاته لا يمكن زمانيا يستوي
 جميع الازمنة بالنظر اليها استواء جميع الازمنة فافاض وقال والمستقبل طر منها حاضرة عنده فلا تغير في حالها
 وان اردتم ان يقتضى سبق على تعلق فهو مسلم لكن لا يلزم المحذور لان حدوث التعلق لا يستلزم حدوث
 التعلق بالامر كالعلم فانه صفة قديمة وله خلق حادث كما ان له تعلق قديم فلما ان حادث تعلق لا يستلزم
 حدوث متعلقه لا يستلزم حدوث تعلق الكلام حدوث متعلقه ايضا فبطل نفي الكلام النفساني وحصر
 الكلام على الكلام اللفظي لكن هذا على مذهب من قال ان الكلام النفساني الازل لا ينقسم في الازل الى الام
 والنهي والخبر كما اختار سجد ابن القطان من الاشارة بانما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك
 فيما لا يزال واخترنا الحق هنا سلامة عن الاشكال واما الاعتراض عليه بان اذ كان الازل مدلول اللفظي
 لزم ان يكون متعددا بتعدد اللفظي ومن ثم ذهب الجمهور الى ازالة التعلقات فرفع بان مدلولات اللفظ
 وان كانت متغايرة لكن ليس ذلك عين المعنى القديم النفساني بل دلالة الكلام اللفظي عليه من قبيل دلالة الال
 على المؤخر كذا فهم من تقرير الفاضل الخالي الى اصرح يكون دلالة عليه دلالة عقلية مولا بحسب جلي حاشية
 التلويح وانت خبير بان الكلام النفساني صفة شخصية يعتبر كثر بحسب تعلقاتها فلا اشكال بان يلزم
 على حدوث تعلقات وجود جفسي الكلام بدون الانواع وهو مستحيل قيل وما على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري
 من تنوع الال انواع الحسنة في الازل وان دلالة عليه دلالة الموضوع على الموضوع على ما يجواب ان ذاته
 وصفاته تعالى لا يمكن زمانية يستوي اليها جميع الازمنة استواء جميع الازمنة فالماضي والحال والمستقبل
 كونه حاضرا عنده في مرتبة واختلاف التغيرات بالنظر الى الخطاب كونه زمانيا رعاية للحكمة في باب التفهيم
 انتهى وهذا الجواب جواب آخر عن نفي الكلام النفساني وليس حقا ما ذكره الحق لانه نص حدوث التعلق
 والجواب بازلية التعلقات متغايرة بالبدئية وفهم من هذا البيان ان دلالة الكلام اللفظي على الكلام
 النفساني كونه دلالة عقلية على ما ذهب اليه من قطان لا مطلقا كما فهم من النقل المذكور وهذا البيان
 ظهر ضعف ما قيل من ان احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام اللفظي اقامة الدليل على ان النزاع فيه بيننا

قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا بالآية كما صرح به المص **قوله** او مطلق الحديث أي لو اطلق واريد
الجزء المعنى لا تمام ما وضع له وهو الحديث المدلول عليه ضمنا أي تضمننا على التسامع أي توسع ومجان
بذكر الحروف واردة البعض ظاهره أنه متعلق بالخبر كإذهب إليه كثيرون من أرباب الحواشي وتحقيق
المقام أن إرادة اللفظ أن قبلانها باعتبار أن اللفظ موضوع لنفسه وضعا ضميا كما اختار
الحقق التفاتنا في فلا يجوز فيه وأن اختيارنا ليس باعتبار أن اللفظ موضوع لنفسه كما
ذهب إليه قدس سره فيكون يجوز فيه وكلام المص يحتمل الاعتبارين فهو أي الفعل كالأسم كون
معناه مستقلا بالمفهومية أي في الأول فظاهره ما في الثاني فلكون تمام معناه الحديث فقط
وهو مستقلا بالمفهومية في الإضافية والسناد إليه الأول تقديم السناد إليه لأن الكلام فيه وذكر
الإضافة بالتبع وفي قوله فهو كاسم إشارة إلى أنه ليس باسم وأنت جبرانه ليس بفعل في الصورة
الأولى فيلزم أن يكون واسطة يلزم ذلك في الفعل المراد به الحديث وبعضهم ذهب إلى أن الأفعال
والحروف باعتبار أنفسهم أسماء بلا إعلام كما فهم من اختيارنا لتفتنا في فلذلك جاز أن يكون
محكوما عليها وما نقل عن السيد من أن جعلها محكوما عليها لا يقتضي كونها أسماء لأن الكلمات كلها
متساوية الأقدام في جواز الأخبار عن الفاعل حتى المراتب فهو ما فيه خدشة إذ صرح النجاشي
بأن السناد إليه من خواص الأسم وظني أن مختار المحقق التفتنا في هو التحقيق بالقبول ولذا
الفعل المراد به الحديث مجازا اسم كونه مأول بالمصدر والاختصاص بالسناد إليه
بالأسم إلا أن يقال إن مرادهم بالأسم عام لا ما هو في حكمه والتأويل بالأسم لا يقتضي كونه اسما
بل في حكم الأسم وفي قوله والسناد إليه إشارة إلى أن كونه فاعلا بهذا البيان كما أشرنا إليه هناك
فلا يرد إشكال إلى حيان وقيل الخبر عن الجملة لا الفعل واحده واعتذر بأن جعل الفاعل مع فاعله
المضمر فعلا تسامحا شايح لكن لا حاجة إليه لأن الأخبار في الحقيقة عن الفعل المقيد بالفاعل
فهو قيد للسند إليه ويؤيد أن الأخبار في نفس الأمر عن الحديث لا عن الفعل من حيث أنه فعل
والقول بأنه على تقدير كونه خبرا كيف صح تقديمه مع التباسه بالفاعل مدفوع بأن النجاشي صرحوا
بتخصيصه بالخبر الفعلي نحو زيد قام كأنص عليه ابن الحاجب دون الصفة لعدم امتناعه هنا
لعدم كونه صفة صريحا أولى وأخرى قوله كقوله تعالى واذا قيل لهم امنوا قال امنوا اريد به لفظ
باعتبار معناه فإن بديهته العقلية بالفرق بين قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا آمنوا الآية وبين
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا الآية فمن كان وما ذكره المص يقتضي أن كل مقول للقول ما قصدت
بمجرد لفظ التسامع وليس صحيحا أنه اريد به معناه الموضوع له ولفظه إنما يدل على إرادة القول
لأنه كافي في المثال السابق لا ترى إلى قوله تعالى قالوا نشهد أنك لرسول الله وأنه يعلم الخ
لرسوله وأنه يشهد أن المنافقين لكاذبون فلو لم يرد معناه الخبري لم يكذبوا أنترى فقد ظهر
عن مراد المص وكسر في مقول القول نحو قال زيد أن الله تعالى واحد يدل على أنه اريد به

لفظ باعتبار دلالة على معناه فإن موقعه ليس موقع المفرد فلو اريد مجرد اللفظ كان موقعه المفرد
قوله يوم ينفع الصادقين أسدادان ينفع جرد عن تمام ما وضع له واريد به الحديث كونه نسبيا
بقتضى النسبة والزمان لكن المراد من اللفظ هو الحديث واللام بكن مضافا إليه إذ لو أخذ النسبة مع
الزمان كان غير مستقلا وكون النسبة غير تامة لا يفيد النسبة والزمان مأخوذ من فحوى الكلام
وما ذكره المص صرح في عامة المعبرات من كتب النجاشي وبعض المحققين زيف كلام المص فقال إن ينفع
اريد به نفع فيما يستقبل من يوم القيمة فكيف لا يدل على الزمان وإدعاء مثله مكابرة لا ترى قوله يوم
ولدت ويوم أموت وقوله وتكون الجبال كالعرش المنفوش فإنها ناطقة بإرادة الزمان والذي
ذكره القوم أنه نظرية إلى المصدر ولو حفظ لانه خص ولا يلزم من التأويل وجه عن حقيقة
وهذا هو الميل إلى المعنى في كلام المص خلل ظاهر يصدق قولهم كم ترك الأولون الآخرين و
والعجب أنه لم يتنبه لشرح هذا الكتاب انتهى أن إرادته الدلالة على الزمان معتبر فيها مع
النسبة ولو غير تام فضعف ظاهره ما ذكرنا إذا مانع من كون الفعل مستقلا إليه ومضافا إليه
هو النسبة لكونها غير مستقلة وبسببها يكون العقل غير مستقلا سواء كانت تامة أو ناقصة
وإن أراد الدلالة عليه بالنسبة إليه فمع كونه غير مسلم لا يضر لأن المص ذكر هذا مقابلا لإرادة به
تمام وضع له ولا يفهم أنه خص به على أن صاحب الكشف صرح باسمية ما هو مأول بالمصدر حيث
قال وإن كان ظاهر اللفظ أي لا تأكل السمك وتشرب اللبن على ما يصح من عطف الاسم وهو
تشرب المنصوب على الفعل وإن قيل إن ذلك ميل مع المعنى فقلنا إن بيان المص للنظر في اللفظ
من كلام المحققين من أئمة علماء الأدبيين أن الفعل في مثل هذا مجرد للدلالة على الحديث مجازا
والزمان والنسبة مفهومان من خارج جموعة القرائن فنعم ما قال كم ترك الأولون الآخرين
فالحمد لله رب العالمين **قوله** تسمع بالمعيدي تنسمع فيه بمعنى السماع وهو مبتدأ خبر خير اختار
لأن كونه منصوبا بتقدير إن تكلف والمعيد تصغير معدى منسوب إلى معدى التشديد اسم
جرو كان يروى المعيد أي بتشديد الدال ولم يسمع من غير الكسائي وقال سيبويه
خففه كخفة دوره ولو حصر معدى في غير المثل تشدد والمثل يضرب لمن تراه حقير وقدره خفي
ونخبه أجل من رآه وقيل مثل يضرب لمن لصيت فإذا رأيت أذارت وحقرته وقيل أصل
هذا المثل المنذر بن ماء السماء الشقة بن ضمرة سمع بذكره فلما رآه افتح عينه فقال تسمع
أو إن تسمع فأرسله مثلاً فقال له شقة إن الرجال ليسوا بخجور يراد فيهم الأجسام وإن
المرء بأصغره قلبه ولسانه فإذهب مثلاً والعجب المنذر بما رأى من عقله وبيان وقيل أقول
من قال النعمان بن المنذر وقيل المنذر بن ماء السماء والمعيد رجل من بني فهد وقيل
من بني كنانة واختلف في اسمه فقيل معقب بن عمرو وقيل شقة بن ضمرة وقيل ضمرة التميمي
وكان صغير الجثة عظيم الهيئة ولما قيل ذلك قال أبيت اللعن إن الرجال ليسوا بالآ وتعدت

شهاب

تسمي بالبناء على ظاهره وقيل لثمنه معنى تحدث قوله وانما عدل هنا الاولى وانما اختير هنا حوا
سؤال بانه اذا كان المقام مقام الحدث فقط فلو لم يؤت بلفظ المصدر مع انه صريح في المراد
وحقيقة فاجاب بانه عدل عنه لثمنه داعية الى ذكر الفعل واردة الحدث وذكره وجهان
معنوي وهو ابراهم التجرد ولفظي وهو دخول المفعول وام لان الاستفهام بالفعل اولى هذا على
تقدير الاحسن اسم مجرور معطوف على ابراهم التجرد اي ابراهم الاستمرار التجدي واشارة
الى ان معنى انذرهم ام لم تنذرهم ام تنذرهم ام لا تنذرهم وقد صرح بعضهم بقية قوله
لا يؤمنون وقد عرفت ان القرينة لا يجب ان تكون مقارنة لسباع اللفظ وان ذهب اليه بعض
الافاضل وجه اختيار الماضي للتنبيه على تحقق وقوعه كما هو المشهور في نظائره ولما كان ظاهر اللفظ
ما نسبنا قال ابراهم التجرد نظر الى ظاهر العينة فيكون في الآية خلاف مقتضى الظاهر من وجهين
التعبير عن المصدر بالفعل وعن المضارع المفيد للاستمرار التجدي بالماضي لما ذكرنا والاول معص
في كلامه والثاني مشار اليه والقول بان المراد بالتجديد الحدث وانما قال ابراهم لان التجديد
انما يحصل اذا استعمل الفعل فعنه حقيقة ضعيف لان استفاء المبالغة لان الحدث انما يستفاد
من الفعل باعتبار تجزئ دخول الزمان في مفهومه الذي من شأنه التغير وهذا لا يفيد الاستمرار
بل يفيد تحقق التغير فيما يمكن التغير فيه والاستمرار التجدي مفهوم من المضارع لا الماضي بل هو
يفيد الانقطاع في بعض المواضع وما افاد انقطاع ارجاء الايمان عنهم بالكلية هو المستقبلي
وحسن اي لافيه من حسن دخول لا وهذا كالاول على تحصيله للعدول ولو قرئ ما ضيا جعل
اسما مبتدأ خبره تقرير لا يكون من تنمة التعديل لكن يرد عليه انها لا مجرد تارة عن معنى الاستفهام
لا يقتضي حسن دخولها كون مدخولها فعلا الا ان يقال ان اعتبار الصوت بالصوت حسن
قوله لتقرير معنى الاستفهام اي لتقرير معنى الاستفهام الذي فهم من قوله سواء عليهم وهذا
بناء على ما نقل عن ابي علي من ان الفعلين مع الحرفين في تاويل الاسمين بينهما او العطف لان
ما بعد كلمتي الاستفهام في مثل قوله ائت ام قعدت متساويان في علم المستفهم واذا قيل
سواء على ائت ام قعدت فقد اقيمتا مع ما بعدهما مقام المستويين وما قيا ما كان وقوعه
والمبتدأ من هذا النقول ان لا يكون الاستفهام الحاصل من لفظ سواء فاما للاستفهام الحاصل
من كلمتي الاستفهام فتعين التأكيد نعم حله الرضى على معنى انزوه وان سواء خبر مبتدأ محذوف
اي الامر ان سواء على ثم بين الامر ان بقوله ائت ام قعدت وهذان الفعلان في معنى الشرط
والجمله الاسمية السابقة دالة على جزائه اي ان ائت او قعدت فالامر ان سواء لكن العبارة
تنادي باعلى صوت على اعتبار معنى التأكيد اذ ليس فيها ما يدل على اعتبار الشرط والجزاء قطعاً
كذا قيل وحمل الكلام على التأكيد اولى ما ذكره شراح الكشاف من ان الاستفهام المستفاد من الهمزة
دام غير بالاستفهام من كلمة سواء حيث قالوا والمعنى ان المستويين في صحة الوقوع يستفاد

في عدم النفع والاستواء في صحة الوقوع بالنظر الى علم المخاطب مفهوم من اداة الاستفهام
والاستواء في عدم النفع مفاد سواء عليهم فالمعنى ان الذين كفروا سواء عليهم اي عندنا
مستويان في عدم النفع المستويان في صحة الوقوع ولا يخفى عليك ان اداة الاستفهام لما
جردت عن معنى الاستفهام نقلت الى مجرد الاستواء لا الاستواء في صحة الوقوع والاستفهام
في علم المخاطب اذ هذا الاستواء بناء على اعتبار معنى الاستفهام وقد اعترفوا بان اداة الاستفهام
جردت عن معنى الاستفهام فكيف يلاحظ الاستواء الذي هو مقتضى الاستفهام غاية مطلق
الاستواء الذي اريد من الاستفهام كجمله ان يكون استواء في صحة الوقوع او في علم المخاطب وفي عدم
النفع اذا مطلق لا يوجد الا في ضمن مفيد ما وفاق الكلام اطلق بالاستواء في عدم النفع فان
ذلك يفيد انقطاع رجاء الايمان عنهم بالكلية فقط دون الاستواء في صحة الوقوع او في علم
المخاطب فاقى فائدة في اعتبار الاستواء المذكور ولو ادعى ان ذلك الاستواء مستلزم للاستواء
في عدم النفع فيكون غير مسلم فلا وجه للعدول الى ذلك فاندفع الاشكال بان التأسيس اولى
من التأكيد وجه اندفاع هو ان التأسيس ليس انما يكون اولى اذا قام قرينة على ظهوره وقد عرفت
خلافه وايضا قد يكون التأكيد اولى حين كونه مقتضى الحال وهناك ذلك اذا المقام كما عرفت مقام المبالغة
في بيان شدة شكهم وعدم التفاتهم لغت الحق وحالهم العناد والمكابرة على الاطلاق فالاستواء
في عدم النفع اولى بهذا المرام والتأكيد البقي بالمقام قال المصنف في سورة والمسلات في حلق قوله تعالى
ويلو يومئذ للكذبة و التكرير للتوكيد حسن شايح في كلام العرب والقول بان كلام المصنف على هذا
التقرير تكرار بلا فائدة مخالف لحسب الادب فانه قلت فعلى هذا يكون حاصل المعنى الانذار وعدم
متساويان في عدم النفع متساويان في فحتم الحذر قلنا المراد سواء الانذار وعدمه في عدم النفع
من حيث انه معتقد في شأنهم بخلاف ما زعمت لاحت فهم سواء فيه في نفس الامر كما قيل في وجب
الوجود موجود اي ما اعتقده واجب الوجود موجود في نفس الامر وسواء الانذار وعدمه
فيه سواء عظيم تام بحيث لا يرجي زواله قال التحرير في شرح العقائد ما اعتقده حقايق الاشياء
موجودة في نفس الامر وقال محشيه الفاضل والاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد
مشهور انتهى وكذا الكلام فيما نحن فيه قوله مجرد تارة عن معنى الاستفهام في تغليب فان ام المتصلة
من حروف العطف وليس بالاستفهام وفي قوله مجرد تنبيه على ان الاستواء جزء معناه ما نقل عن ابي
ان ام المعادلة للهمزة حقيقة هنا الاستفهام عن احد الامرين فعلى ان كان كذا ام كذا اي الامرين
كان ولا يستفهم عنها الامر تصورهما فقد استويا في علمه واستوت اقدامهما على سطح فهم من غير
تقديم رجل على الاخرى وهذا ما يلزم الاستفهام لزوماً بيكلاً فلام يرد همزة التسوية ومعاد
حقيقتها من الاستفهام تجوز بها عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفها في نسبة
ما بغير دالة على تقدم او تاخر انتهى فقد اطلق ابو علي الاستفهام على ام المعادلة للهمزة فان اريد

ظاهرة فلا تغيب في كلام النص وقول المصنوع عليهم اي عندهم انذارك وعدم اشتاء الى ما
حققه ابو علي قوله كما جردت حرف النداء عن الطلب اي طلب اقبال المنادي نقر عن السير في
يعني سبويه بحرف النداء ايها لانها لا تستعمل الا في النداء وليس بها منادى ولا يجوز دخول
حرف النداء عليه لانه لم يبق فيه معنى النداء اصلا فحرف التصريح بادائه ولكن استعمل للتخصيص
تخص المنادي من بين من يحضرك بامر كونه هيك وغير ذلك استعمل لفظ احدهما الاخر حيث
شارك في الاختصاص كما جعل حرف الاستفهام لا ليس استفهام لما اشترك في التسوية
استعمل في ايراد الحروف جمعاً تبعاً لا ما مكيوبه وتبركاً وجوه صحة الجمع باعتبار افراد المتحققة
في محالها والاضافة للجنس فيظهر معنى الجمعية فراه بالحرف الكلمة ان لا يها ليس بحرف بل هو اسم
مبنى على الضم والعصاة صفت على الرفع كما في النداء لكن مجموعاً في النسب على حال اي اللهم
اغفر لنا متخصيص من بين العصاة او مختصاً هذه العصاة بالمغفرة والعصاة طائفة من
الناس او من العشرة الى الاربعين كالعصبة مختصة بالرجال وما قيل انه غير مطابق لنفس
الامر لان باب الاختصاص لم تجرد فيه حرف النداء بل وجوده بحرف النداء فيه اصلاً لا لفظاً ولا تقدير
كما اتفق النحاة عليه سخيخ جداً كان النحاة كما اتفق على ذلك اتفقوا ايضا كانقلناه عن سيبويه
من انه قال اجزى هذا على حرف النداء اي الاختصاص اجزى على حرف كانه التسوية اجزى باليس
باستخبار ولا استفهام قال السيراني في شرح الكتاب يعني بحرف النداء ايها لقال صاحب التخصيص
وقد يستعمل صيغة النداء في غير معناه كالاختصاص في قولهم انا افعل كذا ايها الرجل اي مختصاً
من بين الرجال واوضحه التحرير التفاتاً الى بحيث لا مبالغ فيه لا لشك في الوجود في التوفيق ان
صيغة النداء الرموز اليها ايها المختص بالنداء مستعملة في الاختصاص مجازاً نظير لفظ المشبهة
الرموز اليه بذكر روادف مستعمل في غير معناه قول مجزى التخصيص اي تخصني مدلوله من بين امثلة
بما نسب اليه وهو اما في معرض التفاضل نحو انا اكرم الضيف لربها الرجل اي مختصاً من بين الرجال
باكرام الضيف او التصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل وغير ذلك ما يناسب المقام وما نحن فيه لا يستعمل
او البيان كمال الاحتياج الى المغفرة من بين العصاة ففيه اعتداف مزيجاً لاجنابة وهو سبب لغيره
كان الرحمة ثم المراد بالتخصيص والاختصاص التخصيص في الانبئات والذكر لا الحصر على ان لا يباح
من ارادة الحصر ادعاء بمعونة المقام كما فيما نحن فيه فان الداعي ادعى حصر المغفرة في الاختصاص اقتداف
السنة واجترأ الخطئة وهذا حسن في مقام التضرعات والخطايا ثم ان على في سواء عليهم
معنى عند ولذا قال صاحب الباب مستوعدهم والقول بان على هنا المضرة ليس بقوى لان
الضرر لا يخرج من منطق الكلام واما المقصود ببيان الاستواء عندهم قوله والانداز اي المراد بالانداز
في عرف الشرع التخويف من عقاب الله تعالى نقلاً به من مطلق التخويف واستعماله في البلاغ قليل فيقول
المصنوع عقاب الله اشارة الى ان المفعول الثاني محذوف هنا اي انذرهم من العذاب ام لم يند

منه قوله واما اقتصر عليه اي لم يذكر البشائر على تقدير الايمان وكون الكفار اهل الانذار دون
البشائر لا ينافي في ذكر البشائر كما ان عدم كونهم اهل الاستغفار لا ينافي في ذكره في قوله تعالى سواء
عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم ان يغفر الله لهم الاية فعدم التعرض لها صريحاً ولو فهم
بدلالة النص لما ذكر المصنوع قوله كانت البشائر بكسر الباء بعدم النفع متعلق باولى الظاهر
عبارة انه اقتصر على الانذار ولم يذكر معه البشائر لانه لم يقتصر على البشائر وحدها وقد خلت
البعض ذلك ولا وجه له اذ عاده القرآن ذكرها معاً والاقتصار على الانذار في الاكثر ولما كان
الجمع بينهما ظاهراً والاقتصار على الانذار خلاف الظاهر حاول بيان وجهه والاقتصار على البشائر
وحدها منها ما لا يحيط بالبيان قوله بتحقيق الرهنة التحقيق بالقافين المراد تحقيقها من غير
توسيط الالف بينهما وكذا المراد تخفيف الثانية تخفيفها من غير توسيط الالف بينهما ثم
القارئ في التحقيق هو ابن عام وعاصم وحسن والكسائي والقاري تخفيف الثانية وهي الرهنة
الافعال مع تحقيق الرهنة الاولى ابن كثير ونافع وابي عمرو ومشام ولما كان تخفيف الرهنة على
ثلاثة اوجه اشار الى الوجه الاول بقوله بين اي بين الالف والرهنة بين بين ظرف
مكان مبرم وها اسمان مركبان بينهما على الفتح خمسة عشر وجعل اسما واحداً بتقدير بين التحقيق
والابدال بين الرهنة والهاء والى الوجه الثاني من تخفيف الرهنة اشار بقوله وقبلها اي الرهنة
الثانية الفا وهو كمن اي خروج عن كلام العرب من وجهين الاول ما اشار اليه بقوله لان المتحرك
المفتوح ما قبلها لا تقلب الفا وانما هو تخفيفها بجعلها بين بين اذ القلب حال الرهنة الساكنة
والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله ولانه يؤدي الى وتبع فيه الزحمتى لكنه لم يصيب لانه طعن
في القراءة المتواترة كذا قيل وهذا بناء على ان معنى كمن خروج عن كلام العرب واما اذا كان معناه
خروج عن اقصية كلام العرب كما هو الظاهر فلا اشكال قال المصنوع في سورة هود في قوله تعالى
ولا يلتفت منكم احد الامر اتمك والاولى جعل الاستثناء في القارئين عن قوله ولا يلتفت مثلاً
في قوله تعالى ما فعلوه الا قليلاً والابدي ان يكون اكثر القراء على غير الاضحية انتهى وكذا الكلام هنا
وقد سبق تحقيق ذلك البحث في سورة الفاتحة والجواب عن الاول بان المتحرك قد قلب الفا
كما نقرأ عن القراء السبعة وثبت في كلام الفصحى كما في منساة انه قرئ منساة بقلب هنة
منساة الفا وكقول حسن رضي الله تعالى عنه سألت هذيل رسول الله في حشة ضلت هذيل
بما قالت ولم نصب لايض المص لانه غير مشهور في السنة العرب وهذا معنى غير الاضحية الا
ان المص قال في اواخر سورة الاسراء في قوله تعالى فاستل بنى اسرائيل ويؤيد قراءة رسول الله
فسال على لفظ الماضي بغير همز وهو لغة قريش انتهى ولم يتعرض لكونه غير فصيح ولم يكن غافلاً
عن ذلك القلب لكنه اراد التنبية على ان القراءة بعضها اضع وبعضها فصيح وقد عترف بذلك
ائمة البلاغة في نفس النظم المعجز والفصحى بالقياس الى غير الفصحى بعد كذا وضعفا وان كان

عنه بعض من غير القراء من قبل الاداء ورواية
واجاب بعض من غير القراء من قبل الاداء ورواية
المصنوع من روى واهل بغداد يروون عنه التسهيل
بين بين كما هو القياس فلا يكون الطعن في ما هو
من السبع المتعاقبة في سبعة اجزاء على ما ذكره في
فلا تمحى منه ما على الاطلاق بناء على ما ذكره في
حيث قال كقراءة ووافقت العربية ولو يوجد وان كان
المصاحف العثمانية ولو اختلفت في سبعة اجزاء
بغير التعاقب في الاخر في السبعة او عن غيرهم وقد شوب
سواء كانت من معنى الاخر في السبعة قراءه هؤلاء
بعض الناس ان معنى ذلك وقد قال بان كل فرد من
السبعة وليس كذلك وقد قال بان كل فرد من
افراد القراءات السبع ليست بمختلفة انتهى

في نفسه فصيحا في حفظ هذا البيان وذر الذين يقولون ما لا يفهمون وكذا الجواب عن الثاني
بان من يقلبها الفاشية الالف اشباعا رائد على مقدار الالف ليكون في صلابين الساكنين
ويقوم مقام الحركة كما في نجاي باسكان الياء وصل لا يدفع الضعف بل يفيد جواز النطق او
بالساكنين ولا كلام فيه وانما الكلام في عدم شهرته ولا يدفع ذلك الجواب ولذا ذهبوا عن مرآة
المص وتصريحه مقصوده في بعض المواضع اجابوا عن ذلك بما هو بعيد عما هناك واجد
جوابهم ما قيل بان كل فرد من افراد القراءة السبعة ليست بمتواترة انتهى فيلزم ان لا يكون
الصلوة صحيحة بقراءة كل فرد من افرادها وهو خلاف ما عليه الفقهاء وقد اشبهت الكلام في
تحقيق هذا المرام بعون الله الملك العلام في سورة الفاتحة قوله ويتوسط الالف بينهما عطف
على قول تحقيق الرهنة لا قوله محققين حال اي حال كون الهمزتين محققين محالا الاول
فقط وهذا قولون وشماس ويتوسطها اي وقرئ بتوسط الالف بينهما حال كون الهمزة
الثانية فقط بين بين مع تحقيق الاولى ويجذف الاستفهامية اي وقرئ بجذف الهمزة الثانية
مع حركتها كادل عليه قول ويجذفها والفاد حركتها على الساكن الضمير المجرورة حذفها وحركتها راجعا
الى الهمزة الاستفهامية لانها المذكورة فيما سبق ولان الهمزة الافعال لم تثبت حذفها في الماضي
فيكون ميم عليهم مفتوحة وانذرهم بفتح الهمزة الافعال ذكر الامام ابو شامة في شرح الشاطبية
نقلا عن الامام ابن مهران ان الهمزة الواقعة بعد ميم الجمع فيها ثلاثة مذاهب نقل حركة الهمزة
اليها مطلقا فتضم ثات وتفتح اخرى وتكسر ثارة وانها تضم مطلقا لا حركة الاصلية وان حركة
الهمزة ان كانت ضمة او كسرة تنقل الى الميم قبلها دون الفتح للابتنية اللفظ بالتثنية
وبين دفع قول شرح الكشاف انه غير مروي عن احد غايته ان هذه القراءة من الشواذ قال
قدس سره هذه القراءة والتي بعدها من الشواذ والباقية متواترة وانما جعل المحذوف همزة
الاستفهام كسرة حذفها انتهى واراد بالباقية قراءات الخمس من السبع وهي تحقيق الهمزتين
بتوسط الف بينهما وبغير توسيطها وتخفيف الثانية بتوسط الالف وبغير توسيطها وفي
الثانية الفا وهي لورش في رواية المصريين واصحاب البغداد يرون روا عنه تسهيلها بين
بلا ادخال الف الفصل بينهما اي بين الهمزتين في كلتا الروايتين هكذا حذر لبعض ارباب
الحواشي قوله جملة مفسرة وهي الفضلة الكاشفة حقيقة ما تليها كافي المعنى او جملة مبنية
جملة سابقة او لبعض مفرقاتها وهذا توضيح ما في المعنى لاجال ما قبلها طرف مستقر تعليل الصحة
كونها مفسرة بل علة موجبة لكونها مفسرة ان ثم اجمالية ما قبلها لكن في نظر ظاهر يعرف من توضيح
ما سبق لان كفرهم وعدم نفع الانذار على الدوام لكون الماضي بمعنى المضارع عدل عنه اليه
لتحقيق وقوعه كما اشار اليه المص بقوله لا فيه من ارباب التجدد الذي هو من احوال المستقبل
فالحكم عليهم باستواء الامر من عندهم ليس بجملته حتى ما فيه الاستواء بل واضح ان ما فيه الاستواء

عدم ايمانهم واصرارهم على الكفر والاعتذار بان هذا النظر الى مفهوم اللفظ نفسه مع قطع النظر عن
كونه في مقام الاخبار عن الكفر فانه اذا لوحظ لا يبقى الاجال ليس بشئ لقوله تعالى ان الذين كفروا
الاية كيف يقطع النظر عن المصريح به وكذا القول بان كفرهم وعدم الانذار في الماضي بحسب الظاهر مسكوت
فيه عن الاستمرار والدوام ضعيف لما عرفت ان الماضي بمعنى المضارع على ما فهم من كلامه واحتمال
الظاهر منها غير مفيد اذ دخل المص على خلافه وايضا الماضي الواقع صلة منسلخ عن الماضي فكون
كفرهم في الماضي ممنوع على ان عدم نفع الانذار في الماضي اخباره هنا ليس له كثير فائدة بل عارضها
وعن هذا سكنت عن هذه الجملة مفسر صاحب الكشاف وجوز ان يكون لاجال متعلقا لمفسرة
ولا خير فيه لان فيه اشعارا بالعلية ايضا والاجال لغة الايمان جملة غير مفصلة وقد يستعمل في
الفعل الجمل قوله فلا محل له من الاعراب لانها عدت من الجمل السبع التي جعلها النخبة مالا محل لها من
الاعراب نقل عن السيد قدس سره انه قال لها محل من الاعراب اذا جعلت بيان للجملة واجزيت تجري
التواضع انتهى اشار الى ان لها محلا من الاعراب اذا اجزيت تجري التواضع يجعلها كعطف البيان والا
فلا محل لها فلا عجب في كلامه اعتبارين قوله او حال مؤكدة للجملة التي قبلها وهو الاحتمال الذي اختاره
الزمخشري اذا قبلها هو الاخبار عن الكفر بعدم نفع الانذار لهم وهو عين معنى لا يؤمنون فان لا
يؤمنون لدوام النفي لالتفي الدوام فيكون مقرة ما قبلها وقد اشترط النخبة فيها الوقوع بعد جملة
اسمية فطره معرفتان جامدان وعاملا محذوف ابدا وقد يراى بها ما يؤكد شيئا ما قبله وهو المراد هنا
ان اريد بالجملة الجملة الكبرى والا فهو مؤكدة للجملة الصغرى نفسها واذو الحال ضمير عليهم او انذرهم
وهو الظاهر من وجهين قوله او بدل عنه اي بدل الكلام من الكلام لا يكون ما قبلها مقصودا بالنسبة
وهو بعيد ولذلك يتعذر له صاحب الكشاف الا ان يقال كون المبدل منه في حكم السقوط ليس
بكل فيكون ما له معنى التأكيد والتغيير في العبادات فقط قوله او خبر ان الذي كفروا
وقائدة الخبر باذكرناه من ان المراد بلا يؤمنون دوام النفي فلا وجه للاشكال بالمعنى ان الذين
كفروا كما فرون فيكون المعنى ان الذين كفروا لا يؤمنون ابدا على ان المراد بالموصول بالمعروف
او المصرون على الكفر منهم ان اريد بالجنس والجملة قبلها اعتراض وهي قوله تعالى سواء عليهم
اشار الى رجحان كونه جملة وان اخره هناك او الى صحة كونه اعتراضا فان الاعتراض ان يؤتى
في اثنا كلام او بين كلامين متصلين معنى جملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لكنه سوى دفع
الابهام هنا عند الجمهور وبعضهم جوز كونه مفردا فينتظم الوجه الاول في سواء عليهم ايضا قوله
بما هو علة الحكم بيان نكتة الاعتراض المراد بالعلية علة انية وختم الله تعالى علة لمية والحكم عدم
ايمانهم على الاستمرار في ثبوت الحكم من اول الامر معللا فيكون له في النفس استقرار تام فلهذا
الاعتبار ينبغي ان يكون راجحا لكن اخره لان جملة سواء اقوى من هذه الجملة في افادة ما سبق له
الكلام فبالحرى ان يكون علة في الاعتراض مستغنى عنها كذا نقل عنه قدس سره وانتهى خبر بان

الكلام محمول على دوام النفي كما ذكره انفا فهذه الجملة اصرح في اعادة ما سبق له الكلام والقول بان
الاولى تفيد كون عدم ايمانهم بالكتاب ناشب من قصور في انفسهم وهو استواء الانذار وعدم
عليهم وقساوة قلوبهم لا من قصور في الكتاب بخلاف الثانية تفيد عدم ايمانهم فقط فيكون الجملة
الاولى اقوى ضعيف لان حال العلة مع الحكم كذلك في كل موضع فيلزم ان يكون العلة اقوى من
الحكم مطلقا ولم يتعرض المص كونه خبرا بعد خبر لانه ما اختلف فيه بلا عطف فالوجوه على ما ذكره
اربعة واحسنها التأكيد ثم التجربة وقد ظهر وجهه فيما سبق وعن هذا الكافي الزمخشري بها قوله
والاية مما احتج به المراء بتكليف لا يطاق تكليف ما يستنع لذاته كايدي عليه فيجمع الضدان
وهو ما يستنع لذاته والمراد بالتجيز الامكان الواقع المقارن للوجود كما يشع به قوله تعالى
وقول ايضا والحق ان التكليف بالمتنع وهذا مذهب بعض الاشعية فانهم ذهبوا الى وقوع التكليف
بالحال لذاته واستدلوا بآيات تدل ظاهر على ذلك ولهذا قال والاية مما احتج به بمن التبعية
ومن ادلهم على ذلك سورة قمت وهذا ظهر ضعف ما قيل ما يستنع في نفسه لا يجوز ولا يقع
تكليف اتفاقا فانه قد علمت ان بعض الاشعية ذهبوا الى وقوع التكليف به فضلا عن جواز اتمامه
في نفسه ولا يمكن من الجهد عادة كخلق الجسم والصعود الى السماء لا يقع التكليف اتفاقا ويجوز
عندنا خلافا للمعتزلة ولا يمكن من الجهد لكن تعلق بعده على تعالى او ارادته يقع التكليف اتفاقا
فضلا عن الجواز قيل والمراد بالتكليف هنا طلب تحقيق الفعل والالتزام به واستحقاق العقاب على
تركه لا مطلق الطلب ولا الطلب قصد التجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في طلب معانة
القران للتخدي ولا يخفى ان ذلك ما يمكن من الجهد لكن تعلق بعده ارادته تعالى فيحقق صورة
التكليف فيه ايضا ولهذا سكنت عن هذا التفصيل اكثر المحققين نعم تصريح الائمة بان الامر
في قوله تعالى فانوا بسورة من مثل الاية للتجيز لا يتم هذا التفصيل في جميع التمرض بمثل
قوله قل كونوا حجارة او حديد الاية وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين الا ان يقال
قول القائل لا مطلق الطلب اشارته اليه قوله انهم لا يؤمنون بظاهره انه اختار كون خبره
لكن انه عام لكل الوجوه وامرهم اي في ضمن امر العام او امرهم بخصوصهم كاي لرب وعتبت ونسبت
على اختلاف فيه وابوجه اذا استدل ان بناء على ان يراد بالموصول ناس بايمانهم كما صرح به
بعض المحققين اي وامرهم بخصوصهم بالايمان مع حكمة تعالى بانهم لا يؤمنون الى ان يموتوا وهو
مستنع لذاته فانهم لو امنوا انقلب خبره كذا لكن التالى باطلا لمقدم منه فايانهم لا يستلزام
فرض وقوع الحال محال قوله وشمل ايمانهم هذا وجه اخر مغاير للاول وتوضيحه ان الرب مثلكلف
بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بحيث به بالضرورة ومن جلت انه لا يؤمن والتصديق
بانه لا يصدق في عدم التصديق والتكليف بالايمان يستلزم التكليف بعدم الايمان فيجمع التكليف
بالايمان وعدمه في حالة واحدة فيجتمع النقيضان وهذا امراد المص بقوله فيجمع الضدان اذ المتشاك

قد يستعملون التضاد في مطلق التقابل ولا يرب في استحالة اذعان ما وجد من نفسه خلافا في
يقع التكليف بالمتنع لذاته فضلا عن جوارزه وبهذا التوضيح يندفع الاشكال بان تصديق عدم
تصديق قيام زيد ليس مستحيل بل واقع وجه الاندفاع ان المراد تصديق قيام زيد في حال عدم
تصديقه ولا شك في استحالة والاكثر ان اكتفوا في تقرير الاحتجاج بهذا الوجه الاخير وهو الاول
اذ الوجه الاول لا يفيد كونه تكليفا بالمتنع لذاته كما ستعرف قوله والحق بان التكليف بالمتنع
لذاته كما تمهيد للجواب عن هذا الاحتجاج والاشارة الى تزييف سلك المعتزلة حيث ادعوا
عدم جوارزه بناء على انه فائدة في طلب المحال في اشار الى الجواب عنه بان الاحكام لا تستدعي فرضا
في انتفاء الفرض لا يستدعي ان لا يكون مشروعا لغيرها لانه ان يكون لها مصلحة وفائدة تترتب عليها
من غير ان يكون سببا باعنا عليها بل الامر كذلك اذا فعل الله غير معللة بالاغراض والنصوص الدالة
عليها ما نزل بالحكم والمصلح ومشاخ اهل السنة اجابوا عن شبهة المعتزلة والتفصيل في علم الاصول وفي
الكلام وان قولهم انه مستنع عقلا كونه قبيحا مستلزما للجهد والسفسه تعالى عن ذلك علوا كبيرا معني على
رايهم القاسم من القول بالحسن والقبح العقليين والحكم هو العقل وقد برهن علوا على فساد
في موضوع قوله سيما الامتنان الى الامتنان الاخرى شئ بعد عدم الاستدعاء لان يكون غرضا للامر
لا وكثير من العباد لا يستعملون له ولو كان غرضا لزم التخلف واما جواز النسخ قبل الفعل فيس من باب
عدم الامتنان اذ اعتقاد حقيقته من الامتنان وصحح الرضى جواز حذف الامور وانكار الداميني
حيث قال انه لم يقل غيره وانه لم يستعمل بدون الا الاجم ضعيف اذ الرضى ثقة لم يقل شيئا بلا ظفر
بشبهة وايضا استقرأ الناقص غير مفيد والتام غير واقع ويجوز في الامتنان الرفع والنصب
والجرح وقدم التفصيل في قول المص سيما وقد راى في ذلك ما يجز عن الاديب المكنه غير واقع كما استقرأ
اي ان التكليف استقرت وتنبعت فلم يوجد فيها للحال لذاته وما يرى بحسب الظاهر انه تكليف
بالحال موجه مائل كما سيجي ولمن ذهب الى وقوعه بمثل هذه الاية ان يقول انه لما كان الاحكام غير
مستنع غرضا لا سيما الامتنان فما مانع ان يحل مثل هذه الاية على ظاهرها غاية كونه الامتنان اشعا
ولا يضر فيه كونه غير مقصود قوله والاجاب بوقوع الشئ لا جواب عن الاستدلال المذكور حاصل
ان ما ذكر ليس من الممتنع لذاته بل من الممتنع لغيره مع انه يمكن في نفسه فان اخباره تعالى بعدم
ايمانهم لا يخرج عن الامكان كعله وارا دته بعدم الايمان وقد عرفت ان التكليف به واقع اتفاقا
فان استلزام وقوع الكذب بالنظر الى ذات اخباره تعالى فيكون مقتضاها لغير ذلك الاخبار لا ينفي
القدرة التي بشرط التكليف سواء كان بالعقل كما هو مذهب الحنفية او بالشرع كما هو عند الاشاعرة
فيكون ممكن في نفسه قولهم الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال الجواب عنه الممكن ما لا يلزم من فرض
وقوعه نظر الى ذاته محال واما بالنظر الى غيره فيستلزام فرض وقوعه محالا بغير الامكان لعدم العمل
ان فرض وقوعه بالنظر الى ذاته لا يستلزم محالا فهو ممكن واما بالنظر الى بقاء علة التامة فهو مستنع

لاستدراك خلف المعلول عن علت التامة وهو محال وهذا جواب عن الوجه الاول لا الوجه الثاني
 كى ذهب اليه بعض المحققين اذا استدلل صرح بان شمل الايمان بانهم لا يؤمنون وذلك
 بعد علمهم باخبار تعالى بانهم لا يؤمنون فتكليفهم بالايمان بعد علمهم باخبار بانهم لا يؤمنون
 تكليف باجتماع النقيضين ولذلك بعض الاقوال واذا كان ما وجد من نفسه خلافا مستحيل
 قطعاً فيسبب كلام المصنف تعرض لدفع هذا الوجه الذي اعتمد على المستدل عليه ولو نظر في مجمل الاخبار
 واجتماع النقيضين بالنظر الى ذلك كما جرح اليه بعض رباب الحواشي وادعى ان في كلام المصنف
 الى جواب الوجوهين ولم يعتبر في الاستدلال علمهم باخبار تعالى بانهم لا يؤمنون فكان الوجهان
 متحدان في المثال فاجاب عنه ما قاله بعض المدققين من ان المحال اذا كان مخصوصاً انه لا يؤمن
 وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخاص وهو متعاضد وما قبل الوصول قالوا يجب هو لا دعان الاجمالي
 اذا الايمان هو التصديق اجمالاً علم اجمالاً وتفصيلاً علم تفصيلاً ولا استسقاء الا اذا كان الاجمالي
 مخلوفاً عن اجتماع الضدين فالامر به ليس تخليفاً للمحال ولا يمكن لهم ذلك الايمان الاجمالي لتعلقه على
 خلافه فيكون متعاضداً غير قابل لم يقع الايمان الاجمالي منهم لا بخصوص بالتفصيل اذا الاحمال الذي هو
 مقدم عليه غير واقع من جهة الطلب بالتفصيل فندفع اشكال بعض القول من قوله وما ذكره في الكتب
 الكلامية من ان التكليف انما هو بالايمان الاجمالي دون التفصيل لا يجزى بعد ان خوصصوا التفصيل
 وعلوه قوله لتعليق الحكم السابق الى وجه الفصد وترك العطف لانه مستأنف
 استينافاً عما في جواب سؤال عن مطلق الاستواء بين الانذار وعدمه فذا قطع ولم يبق كالتعليق
 والمراد بالسبب المسئول عنه السبب الحقيقي كما اوضحناه آنفاً فلا ينافي ما سيذكره من ان سبب كفرهم
 قوله وبما ان ما يقتضيه اي اقتضاء عايداً عندنا اشار الى ان ليس المراد ما هو الباعث عليه والتعبير
 بالاقتضاء للمبالغة في عدم التخلّف وكون السابق حكماً لغيره حتى الاستفهام عن معنى الاخذ فام كانه
 عليه المص هناك والتعبير بالتفصيل للتفنن وقد عبر فيها بالاكستيف وهو المشهور وعبراً به وقوله
 جواب سائله والتفنن من شعبه المبالغة واما الاشكال بان عطف لهم عذاب عظيم يمنع لانه لا يصح
 ان يكون تعليلاً بل يجب ان يكون نتيجة لعدم نفع الانذار فندفع لانه لا يتم عطف عليه بل الظاهر انه
 جملة تذييلية ولو سلم كونه معطوفاً عليه لان مشاركة لهذه الجملة في العلية لانه لا يلزم ذلك من العطف
 اذا المعصوف اذا كان جملة تامة فلا تحتاج في الاضافة الى الجملة الاولى فليجب فيها ما اعتبر في الجملة الاولى
 ولو سلم في قوا تعالى ولهم عذاب عظيم باعتبار الاول اعادة ان لهم عذاب عظيم على الدوام فبهذا
 الاعتبار يكون نتيجة لعدم نفع الانذار والحتم المذكور والثاني ان ذلك العذاب الدائم انما هو عطفاً على
 وحكمه فبهذا الاعتبار يكون على الحكم السابق قوله والحتم الكتم تعريف لفظي للحتم لانه اشهر من الحتم
 ومراد به وهو الظاهر من عبارة الكشاف الحتم والكتم اخوان لان في الاستيناف من الشيء بغير
 الحتم عليه كنهاله وتقطعه لا يتوصل اليه ولا يطلع عليه انتهى واكثر شراحه ذهبوا الى ان معناه

معناه ان بعض المحققين قد قالوا بان
 في وجه الوجه الثاني في ان يقال بانهم لا يؤمنون
 الا بتفصيله وان كان في بعضه خصوصاً
 الا انه ما علم ان تعالى انهم لا يؤمنون على السلام
 بالاعاصيبين واجاباً له رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فاجاب به نوح عليه السلام بقوله ان لا يؤمنون
 من قولك الامن قد امن به من الله لا من الله
 وبما يخرج من قوله انهم لا يؤمنون على السلام
 القدرة عليه علمهم لا خوفه الايمان بعد علمهم
 باخبار بانهم لا يؤمنون كان من قبل ما علم
 التكليف باقتناع وقوله من قبل ما علم
 وقع لانه يجب اقتناعه بما ذكره ذلك لا بعد
 الاستدلال والتكليف كما ان الله تعالى قد استدل
 استدلهم من التكليف كما ان الله تعالى قد استدل
 والدين انتهى كما انهم لا يؤمنون على السلام
 حيث قال وامرهم بان يؤمنوا بالاعاصيبين
 بانهم لا يؤمنون فاجاباً له تعالى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انهم لا يؤمنون على السلام كما هو كماله
 فوجب عليه السلام ان يجيبهم بذلك في معنى
 لانه اخبرهم بذلك فاصاب ان جواب
 الثاني ثم يذكره المصنف
 في وجه الوجه الثاني في ان يقال بانهم لا يؤمنون
 الا بتفصيله وان كان في بعضه خصوصاً
 الا انه ما علم ان تعالى انهم لا يؤمنون على السلام
 بالاعاصيبين واجاباً له رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فاجاب به نوح عليه السلام بقوله ان لا يؤمنون
 من قولك الامن قد امن به من الله لا من الله
 وبما يخرج من قوله انهم لا يؤمنون على السلام
 القدرة عليه علمهم لا خوفه الايمان بعد علمهم
 باخبار بانهم لا يؤمنون كان من قبل ما علم
 التكليف باقتناع وقوله من قبل ما علم
 وقع لانه يجب اقتناعه بما ذكره ذلك لا بعد
 الاستدلال والتكليف كما ان الله تعالى قد استدل
 استدلهم من التكليف كما ان الله تعالى قد استدل
 والدين انتهى كما انهم لا يؤمنون على السلام
 حيث قال وامرهم بان يؤمنوا بالاعاصيبين
 بانهم لا يؤمنون فاجاباً له تعالى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انهم لا يؤمنون على السلام كما هو كماله
 فوجب عليه السلام ان يجيبهم بذلك في معنى
 لانه اخبرهم بذلك فاصاب ان جواب
 الثاني ثم يذكره المصنف

ان يجنبهما استيفاق الكبر لا شترهما في اكثر الحروف وهو العين واللام مع تناسلها في اصل المعنى
 لا في فتم على الشيء وهو ضرب الحاتم عليه كنهاله وانت خبير بان لا ضرورة دعت الى حمل كلامه على ذلك
 واما قوله في سورة الفاتحة الحمد والمدح اخوان فانما اول ما تدعى في الاستيفاق الكبر لا ضرورة دعت
 اليه وهي العموم والخصوص بغيرها فلا تضاف وبعضهم حمل كلامه ايضا على الترادف كما فصلته
 هناك اذ هذه العيان ظاهرة الترادف وبعضهم ابد كلام الشراح فقال ان حقيقة الحتم الوهم بظن
 ونحوه وانما حمل من ذلك والكنم والسروالاخفاء وبها متغيران فوجه تفسيره به لانه لا يلزم ذلك
 جعله كانه عينه مبالغة وهذا المذكور لا ينافي ما ذكرناه لانه يجوز ان يكون الكتم من المعاني اللغوية
 حتى نقل بعض المحققين عن الفاموس ان من المعاني اللغوية له قوله سمي به الاستيفاق اي اطلق
 عليه الحتم مجاز كما صرح به الامام الراغب والاستيفاق استفعال من الوثوق اي طلب الوثوق
 كان المستوفى اخذ ما يحتم عليه وثيقته وعهدا في ان لا يظهر ما فيه ومنه الاستيفاق بنحو اطلاق
 والقول بان استفعال من الوثوق ومعناه سد الابواب والافعال على ما رواه الحفظ ومنعه
 ومن فعد ذلك صار ذا وثوق فالاستفعال للغير وثق فاستحج الطين وهو احد معاني المعروفة فعدول
 عن الظاهر مع ان قوله ومعناه سد الابواب والافعال مع ما فيه من التخصيص لا يلزم اخر كلامه
 اذ يكون معناه سد الابواب وكون بناء للتصوير ما يتنافيان قوله والبلوغ لا عطف على الاستيناف
 اي سمي به البلوغ الى اخره محاذاة الحتم وان اشهر في البلوغ الى اخره حتى صار حقيقة في العرف طلقاً
 او في عرف اللغة لكنه مجاز بحسب اصل اللغة وقد عرفت في الاسباب من المجاز على ما نقلته مع ان
 الاستيناف خلافه لا ضرورة الاشكال بان كلامه يقتضي ان معنى البلوغ الذي هو مجاز ما خوذ من الاستيناف
 وكلام الراغب الذي هو ما اخذه صريح في ان مجازاً برأسه مبني على ان ضمير ان في قوله الى انه راجع الى الاستيناف
 وهذا ليس بشيء فانه راجع الى الباعث دون الاستيناف وكون الحتم وبما انه مراد علاقة التجوز اي ان
 اطلاق الحتم على هذا البلوغ للنظر الى ان البلوغ آخره احرار الشيء اي اخفاء الذي هو معنى الحتم
 والكنم فتحقق العلاقة وصح التسمية فنقل عن الراغب انه قال الحتم والطبع يتجوز به في امور يقال
 ختمت كذا في الاستيناف من الشيء ويقال ذلك ويعني به بلوغ اخر الشيء نظراً الى انه اخر فعل يفعل في احرار
 الشيء ومنه ختمت القرآن انتهى وقد عرفت ان احرار الشيء فيه اخفاء ويستلزمه فيكون العلاقة
 اللزوم فيكون من قبيل ذكر اللزوم الذي هو الاخفاء وهو معنى حقيقي للحتم وايراد اللزوم وهو البلوغ
 الى اخره كما ان الاستيناف معنى مجازي له فلا وجه لاستيناف في معنى البلوغ وقد عرفت فيما سبق
 الاختلاف في التجوز من المجاز وان كان الصحيح جوازاً وحاصلاً كلامه ان الحتم مترادف للكنم ومتحد معه
 في اصل المعنى وهو جعل الشيء بحيث لا يطلع عليه الغير لكن الكتم اخفاء الشيء مطلقاً والحتم اخفاءه
 بضمب النقش وهذا معنى الى صلب المصدر ويطلق ايضا على نفس احداث النقش وهو معنى
 المصدر في حقيقة الاول مجاز هذا خلاص ما ذكره هنا وفيه مخالفة لكن الحكم بينهما بالترادف في

اذ الاستيناف فاسبب الحتم
 او سبب له وبهذا يوافق سبب
 لفعل بغير الحاتم منه

قالوجه ان هذا التفسير تعريف بالاعمال الكتم على هذا الموضع ويجوز كون التعريف اللفظي بالاعمال
 كقولهم سعدان ثبت كما صرح به الجلال الدواني في حاشية التهذيب وما عده من المعاني
 للتمتع بجوارفها قال القطب وتبعه السيد قدس سره من كون حقيقة الختم ضرب الخاتم مخالف
 لما نقل من الراغب بل الضرب لازم لحقيقة الختم وهي احداث النقش والاثار الى صلب
 عن نقش قول والغشاة اي لا كان الغشاة للختم في عدم ارادة معناها الحقيقية
 بل المراد استعانة تمثيلية ذكر عقيب بيان معنى الختم واخر بيان ما هو من القلوب وخواصها
 ولم يرع الترتيب فقال والغشاة فعالة بكسر الفاء ونقل عن الزجاج انه قال كل ما شتم
 على شيء مبني على فعالة نحو العامة وكذا اساء الصناعة كان الصناعة مشتملة على ما فيها
 نحو الحياطة والقصان وكذا ما استولى على الشيء نحو الخلافة والامانة وفي الكشف اكتفى بالاول
 حيث قال وهذا البناء لا يشتمل على الشيء كالعصاة والعامة ونقل عن الراغب ان فعالة
 لا يفعل به ذلك الفعل كالف في اللقافة فان استعملت في غيره فعلى التشبيه كالحلافة والامانة
 وكلامهم مضطرب قول الزجاج اوفى الاستعمال وما ذكره الزمخشري واختاره المصنف من
 قبيل الاكتفاء لشهرته وما ذكره الراغب فلا يعرف له وجه وقد عرفت في حلقه الكتاب ان
 فعلا لا بدون الهاء قد يدل على معان مخصوصة وان لم تكن مشتقة كالاله الامام وان لم تكن
 الهاء فهو اسم لا يشتمل على الشيء ويحيط به كاللقافة والعامة وهذا في غير المصادر وفعالة
 تكون اسما كالعامة ومصدر كالتجارة والتفصيل المذكور في الاسماء والاشتغال والاحاطة
 فيما نحن فيه واضح لانها بمعنى التقطية كما قال فعالة من غشاه من التعشيب اذ اعطاه
 بالشد يد والعصاة ما يعصب على الرأس ويدار عليها قليلا فان زاد فعامة قوله
 ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة فالنفي راجع اليها بل راجع الى المعاني المذكورة ولو مجازا
 فالاولى ولا ختم ولا تغشية بالمعاني المذكورة وبذلك يظهر وجه تكثير توضيح لفظ الختم لبيان
 معان نقلت اليها من الكتم بجامع الكتم والافاق فائدة التوضيح المذكور قوله وانما المراد
 باداة المحصر كالصريح فيما ذكرنا والا اعتذار عنه انه اراد به تعريف ما ذهب اليه الظاهر بكون
 من حملها على الحقيقة وتفويض كيفية ما الى علمه تعالى وهذه الدسياسة لا يمكن في الغشاة
 لظهور انتفاء حقيقتها حسا لا سيما لا ريب علم التشريح وان امكن في الختم حتى قيل ان القلب
 على هيئة الكف ينقبض مع زيادة الضلال اصعبا فيصير محتوما والقول بانه
 لم يحمل على الحقيقة تحاشيا عن نسبة الظلم مدفوع بان هذا ليس بذهب اهل السنة على انه ان لم
 ذلك فهو مشترك الورود بين الحقيقة والمجاز وما نقله الراغب عن الجبائي من انه تعالى جعل
 ختمه على قلوب الكفار ليكون دليلا لئلا يكتفى على كفرهم فلا يدعون لهم فضعيف لان اطلاقهم على
 اعتقادهم كاذب في ذلك على ان الدعاء للكافرين حال حيوتهم ليس بمنع والختم والتغشية

لا بد لان على سوا الخاتم جزا فندبر والمص قد اشار الى في اواخر تفسيره ان الذين كفروا والآية
 لكن بقي الكلام في ان القرينة الصارفة عن حمل الختم على الحقيقة غير بيينة ولا يميزها المص
 فيجوز الختم على الحقيقة بما ذكرنا من ان القلب على هيئة الكف لا والجواب ان الحكمة
 في الختم بيان عدم فهم الحق وهو روحاني لا يمكن الختم الحقيقي وانما يمنع الاحداث
 المذكورة في تقرير المص تنبيه على ذلك قول وانما المراد ان يحدث في نفوسهم لا جزم
 كون المراد ذلك القرينة ذكرنا انما في التعبير بقوله في نفوسهم رمز الى ما ذكرناه فان الظاهر
 كون المراد الارواح وان اطلقت على القلب ايضا سيجي بيان في قوله تعالى وما يخذعون
 الا انفسهم الآية والاحداث الابدانية في التعبير به دون الابدان اشارة الى ان هذا الابدان
 ليس على اصل القطرة بل هو بسبب اخطائهم بالهدى الذي جعل الله لهم بالقطرة التي فطر
 الناس عليها وشار اليها بقوله بسبب غيرهم الى فان نقل بعض المحققين عن بعض الصوفية
 قائلين الكفار لا يمكن ايجادها الا على ما هم عليه من التجاني والبعد عن الحق كالبهايم فاجادهم على
 خلاف ذلك محال اذ لا استعداد ان في انفسهم فيضه الا قدس فظاهم مخالف لايات والاختصاص
 قوله ان يحدث معنى للفاعل لانه توضيح ختم وانما لم يقل احدث مع انه الظاهر اذا الاستعانة بالتبعية
 المستعانة منه فيها هو المشتق منه وكذا المستعار له كما سطلع عليه والمراد بالهيئة الحال
 المعنوية الذي هم عليها والتعبير بالهيئة وهي العرض لكن العرض يقال باعتبار عروضة ويقال
 الهيئة باعتبار حضوره في المحل المناسبة الهيئة الحاصلة من الختم الحقيقي فيكون مجازا هنا
 في الحالة المذكورة تمرزهم من التمرن وهو الاعتقاد يقال من على الشيء امر واما من باب قعد
 ومرانة بالفتح اذا اعتباره ودوامه فيكون التمرن التعويد والمعنى تعودهم تلك الهيئة
 وتجعلهم مقررين والتوصيف به للاحتراز عن الهيئة الغير المرنة اي المعودة على ذلك فان لا
 الاختيارية تحدث في النفس احوالا ولذلك يفيد كبريا ملكات كما صرح به المصنف في سورة
 الاسراء في قوله تعالى ونخرج له يوم القيمة الآية وقال في سورة التطه فان كثرة الافعال
 بسبب حصول الملكات كما قال عليه السلام ان العبد كلما اذنب ذنبا حصل في قلبه نكتة
 سوداء حتى يسود قلبه فقوله تمرزهم احتراز عن الحالة التي لا يقر ملكة فتعبير بالهيئة اشارة
 الى تلك الملكة القائمة بالنفوس والارواح فاذا صارت ملكة استولت على القلب وتأخذ
 بمجامعها فيصير كالمور الطبيعية التي جعلها الله الانسان حتى يصير بطبعه مائلا الى المعاصي
 مستحسنا اياها مبغضا لمن يمنعه عنها مكذا لمن ينصح فيها وبهذا يتضح سر قوله تمرزهم على
 استحباب الكفر والمعاصي الى وهذا التفصيل جاز في الافعال الحسنة الاختيارية المعبر عنها
 بشرح صدره للاسداد حتى قال عليه السلام في بيان علامة ذلك حال النجاة الانانية الى دار
 الخلود والتجاني عن دار الغرور والتأليب للموت قبل نزول قوله بسبب غيرهم بيان بسبب

وهذا اولى من قوله والمراد بالنفوس
 الذوات المستقلة على جوارح والمصنف
 فيقول القلب والصبر والبصر
 او المراد بالارواح

من صدر الدين الشافعي

استحباب الكفر والفساد
 فعد على استحباب الكفر والفساد
 تلك الهيئة القوية النظرة والمعاصي
 اشارة الى افساد القوة العقلية وكذا
 قوله واستحباب ما يمانع من تعطف
 قوله المعاصي على المعروفات على ما بين

الحتم الذي هو بسبب عدم نفع الانذار وهذا وان كان سببا لعدم نفع الانذار لكنه سبب بعيد
وانما هذا مع كونه بعيدا بسبب ظاهري والحتم الذي فعل الله تعالى سبب حقيقي وشأن ما فيها
فيجعل قلوبهم عطف على كيدته اي فان يجعل قلوبهم والتعبير به ايضا عام ولا يسيجى والفارسية
بحيث لا ينفذ فيها الحق لاستبداء الملكة المذكورة فاذا كان القلوب بالحقيقة المذكورة كان
الارواح متفاعدة عن الادراك لان القلب محل او متعلقه واسما عنهم جميعا مع افرادة
في النظم حكم الجمع كما يسيجى ببيان تعاف استماعه أي تكريمه والاولى واسما عنهم تسد عن الاله
الى الحق لانه يناسب الحتم دون ما ذكره وايضا التفريع المذكور يتفرع على ما ذكرناه دون ما
قتصر أي القلوب والاسماع كانها مستوفى منها بيان للنسبة بين ما يريد وبين معناه
الحقيقي بالحتم اي باحداث النقش عليه بحيث لا يطلع عليه غيره فلو قال فبقصره منها
مختومة لكان احضروا ووضح في كلامه اشارة الى ان سمعهم معطوف على القلوب اخل
في حكم الحتم لقوله تعالى وحتم على سمعه وقلبه وللوفاق على الوقف عليه لا على قلوبهم و
واعادة الجار سيجى ستره والجامع ادراك كل منهما من جميع الجوانب وابصارهم عطف
على اسماعهم او على قلوبهم اي وانما المراد ان يحدث فيجعل ابصارهم بحيث لا تحجب لها
الآيات اي لا تنظر اليها مجلوة مكشوفة يقال اجتلبت العروس اذا نظرت اليها مجلوة
مكتشفة والمعنى لا تجتلي عنهم الآيات المنصوبة فالفاعل الاعين والمفعول الآيات
والضمير في لها راجع الى الانفس اي لا تعرضها على انفسهم مجلوة مكشوفة بل تعرضها
غيرها مسورة بغطاء الشبهة والاعراض وفيه استعانة مكينة وتخيلية والمراد بالآيات
الآيات العقلية الكونية اذ الانفس والافاق يناسبها لا السمعية ولا الاعمال منها
وجد التحصيل منها هي الاصل في علم حال الاول السمعية منها بدون العكس كما تحجبها
اي تعرضها لها أي النفوس المستبصرين فحذف لها هنا المذكور اولا والظاهر من التشبيه
ان اعينهم تعرض الآيات على انفسهم لكن لا تعرض اعين المستبصرين اياها على
انفسهم ولا يخفى ضعف اذ المقصود فسادها لئلا يقال قولها كانها عطف بدل من قول
لا تجتلي الذي هو مفعول ثان لجعل بدل الكل وهو بيان للنسبة بين ما يريد به
هنا وبين المعنى الحقيقي وجعل مجهول من الجملولة اي وقعت الجملولة بعينها وبين الابهام
جميع بصر وبين الابصار بكسر الهمزة اي الرواية قوله وسماه على الاستعانة ختمها بالنظر
الى القلوب والاسماع وتغشية بالنظر الى الابصار حاصل ان لفظ الحتم استعير من ضرب
الحتم على نحو الاواني لاجداث هيئة في القلب والسمع كجامع عقلي هو الاشتغال على منع
القابل عما من شأنه ان يقبله فالاجداث المذكور يمنع من نفوذ الحق اليها كما ان الحتم يمنع
من نفوذ ما هو بصدد الانصباب في الظروف او يمنع من اطلاع ما في المختوم وهو المناسب

للقام اذ الاحداث المذكور يمنع اطلاع الحق ثم اشتق من الحتم المستعار لاجداث الهيئة
المذكور صيغة الماضي فعلى هذا في حتم استعانة تصرفية تبعية ويلزم منه تشبيه القلوب
والاسماع بالاواني المختومة الا انه لتشبيه الاحداث بالحتم وليس بمقصود اصابة القول
بان في القلوب والاسماع استعانة مكينة وتخيلية ضعيفة لانه مذهب السكاكي وهو
مرجوح اذ رد البعية في مثله الى المكينة وان صح لكنه غير مرضي على ان هذا الرد لا يغني عن
حمل لفظ حتم على الجازم لفصله في شرح التلخيص وقول المصنف ان يحدث او لا ويجعل ثانيا بآراءه
مصدرا اذ التقدير فان يجعل شأبه على ان الاستعانة في الاحداث لا القلوب والاسماع
وكذا قوله وسماه بتذكير الضمير كما في اكثر النسخ راجع الى الاحداث ومؤيد لما ذكرناه واما قوله
فتصير اي القلوب والاسماع كانها مستوفى منها بالحتم فلا يدل على ما توهموه اذ كلمة كان في مثله
ليس للتشبيه بل للظن لكون الخبر مستقفا فعدم الجزم به لا لا تنافي بل لعدم قصده اصابة
وقدم ان القلوب والاسماع يلزم تشبيهها بالاواني المختومة من تشبيه الاحداث بالحتم
لكن ليس بمقصود اولا لبيان راجع للتشبيه المذكور واما القول بان التشبيه بالحتم المبني
للمفعول المشبه وهو عدم نفوذ الحق في القلوب والاسماع لاجداث الهيئة المانعة ما ينجح
اليه المحقق التفاتنا في فليس بمناسب اما اولا فلا نوح ينبغي ان يقال حتم على قلوبهم بصيغة
المجهول واما ثانيا فلان عدم النفوذ وجد التشبيه كما اشير اليه في تقرير الاستعانة واما لفظ
الغشاوة فاستعانة تصرفية اصلية استعير من معناه الاصل وهو التغطية لهيئة اخذ
في ابصارهم مقتضية لعدم اجتلائها بالآيات والجامع ما ذكره الاستعانة التبعية والاعتناء
المكينة والتخيلية وان صححت لكنه خلاف الظاهر وان جعل غشاوة مصدرا كما جعله في قراءة انصب
اذ وزن فعالة قد يكون مصدرا كالكتابة كما يكون اسما كالعامة فكونها استعانة اصلية واضح
وان جعل اسما في قراءة الرفع فاصلية ايضا واما تعرض الشيخين المصدر وهو التغشية
لزيادة الايضاح في تقرير المعنى لان في الاستعانة في لفظ الغشاوة بتبعية المصدر كما
ذهب اليه القطب فان هذا قول لم يقل سلف والظاهر ان الغشاوة مصدر منها ايضا اريد
المعنى الى اصل المصدر وهو الهيئة والملكة المانعة من النظر الصحيح وتعبير المصنف بالتغشية
والتغطية يؤيد ما ذكرناه وجب منه ما قيل ان الغشاوة اسم الاله والاستعانة في اسم الزمان
والمكان والآلة تبعية اذ لم يثبت فعالة في صيغ الاله وان سلم ثبوتها في فعال بلا تأنيدا
والامام مع ما فيه من النظر وجعل بعضهم تبعية لكن لا ما ذكرناه في خلاف ما نقل عن السلف
بل ان قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة مأول بالقول وغشى ابصارهم فهذا التأويل
يكون الاستعانة تبعية وهذا شد غاية ما سبق اما اولا فلان تأويل الشيء بالشيء لا يجب
ان يعطى حكمه كما ثبت في موضعه واما ثانيا فلان يمكن التأويل بالمحالة الفعلية في كل صوت يكون

الاستعارة فيها اصلية مثلاً اسد يرمى يمكن تأويله رائيت يا سدا بناء على اشتقاق الفعل
 من الجوامد كما مر تفصيلاً وسيجي بيان ان شاء الله تعالى علان المراد بآثار الجملة الاسمية
 لا بآثار بدوام مضمونها فان ما يدرك بالقوة الباصرة من الايات المنصوية في الافاق
 وفي الانفس حيث كان ستمرة كان تعاصيرهم ايضا كذلك ستمروا اما الايات التي تنبئ بالقوة
 السامعة فلما كان وصولها اليها حيناً فحيناً او شر في بيان الختم عليها وعلى ما بهي احد
 طريق معرفته وهو القلب الحكيم الفعلي كما صرح به صاحب الارشاد فلا تدع النكتة البانية
 المشعرة بآمال البلاغة باوهم خاطئة اخترعها اذهان خالية وليت شعري كيف تورطوا
 بهذه التعسفات الغريبة عن الاذهان المستقيمة لا سيما في افصح الكلام كلام الله الملك العلام
 فان الواجب فيه اعتبار اجزالي الكلام في بيان النكات وتحقيق المقام قوله او مثل قوله
 فعلمنا من التمثيل وهو معطوف على سماء اشار الى توجيه اخر افصح من الاول والمراد
 بالتمثيل الاستعارة التمثيلية فان المجاز المركب يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة وقد يسمى
 التمثيل بلا تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ومثلي المص هنا على هذه التسمية ولم يقيده
 بالاستعارة ولا التباس لان التثنية المركب بدون استعارة يسمى تشبيه غير تشبيه
 تمثيلي توضيح ان الهيئة المنتزعة من امور عديدة وهي القلوب والاسماع والابصار
 مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من نفوذ الحق التي خلقت تلك الالات لاجل شهرة الهيئة
 المأخوذة من امور كثيرة معدة للانتفاع بها في الاعراض الدنيوية مع المنع من ذلك بالختم
 او التغطية واستعير اللفظ المركب لا فائدة الهيئة المشبه بها للهيئة المشبهة فاستعمل فيها
 فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركباً من امور عديدة والمجامع ايضا هيئة منتزعة
 من عدة امور وهي عدم الانتفاع مطلقاً بما اعد وخلق بسبب حدوث مانع منه
 وهو عقلي فظهر من تقرير الاستعارة التمثيلية ان اللفظ المركب يجب ان يكون لفظاً مركباً
 وهنا ليس كذلك حاول توجيهه فقال اذا حمل ما نحن فيه على الاستعارة كان المستعار لفظاً
 مفرداً واذا حمل على التمثيل كان المستعار لفظاً مركباً بعضه مفعول وبعضه منوي في الارادة
 وانما صرح بالختم والتغشية لانها العدة في تلك الحالة المركبة فيلحظ باقى الاجزاء بالفاظ
 متجيلة اذ لا بد من التركيب من ملاحظة قصديته متعلقة بتلك الاجزاء وتام البحث في تحقيق
 الاستعارة في قوله تعالى اولئك على هدى الآيات يعني ان الالفاظ المنوية كالمفعول لقوة
 دلالة ما ذكر وهو الختم هنا على ما بقي كالابواب والافعال وغير ذلك ما يقع عليه ضرب الختم اذ الختم
 يقتضي فاذا قوى الدلالة عليها يكون كالمفعول لكن هذا اذا تعين الكلام في كونه استعارة تمثيلية
 وهنا ليس كذلك لانه كما عترف به يحتمل ان يكون استعارة في ختم وايضا ذكر القلوب واخبرها
 بأمر عن ذلك ودفعه بان الشرط في الاستعارة ان لا يذكر المشبه ولم يذكر هنا لان المشبه هو المفعول

لاجزؤه ليس بشئ لان القلوب واخبرها يدل على باقى اجزاء المشبه بقرينة ايقاع الختم
 عليها كما دل اللفظ المفعول على باقى في جانب المشبه والا فلفظ حكم فيكون المشبه
 مذكوراً لاجزؤه فقط ولعل لهذا اخرها المص مع انها ما امكنت لا بصار الى غير ما كاصح
 في فن البيان فالوجه ما اختاره النحرير التفاتنا الى من ان التركيب بمعنى دلالة جزء
 اللفظ على جزء المعنى ليس شرطاً في الاستعارة التمثيلية كما سبق التوضيح في استعارة
 قول تعالى اولئك على هدى الآيات وما ذكرنا من ان المراد القلوب واخبرها مع الهيئة
 الحادثة فيها بالقرينة المذكورة يندفع التوهم من ظاهر العبارة ان المشبه القلوب والاسماع
 وان الختم تخييل كما اختاره بعضهم ودفع بعضهم انه اذا كان الغرض الاصل الواضح الجلي
 تشبيه المصدر وذكر المتعلقات بالتبع فالاستعارة تشبيهية فذكر القلوب والاسماع
 من قبيل ذكر المتعلق تبعاً فلا اشكال على ان قوله وانما المراد ان يحدث لا صريح في كون
 المشبه هو الهيئة وانت خبير بان المجاز في ختم على هذا الاحتمال اذ المراد الختم الحقيقي الله
 المنسوب الى الاواني المنوية والمستعار للهيئة المانعة مع القلوب والاشباه انما نشأ
 من نسبة الختم الى القلوب لا الى الاواني وقد عرفت انه ليس كذلك لكن الكلام في لا يخلو
 عن اضطراب فالوجه الاول هو المعول الخالي عن التكلف والتعسف فان كون الختم من اجزاء
 المشبه به يقتضي ابقائه على معناه الحقيقي وابقاعه على القلوب يقتضي كونه مجازاً تدبر
 فان العقل منه يتجر قوله ومشاعهم جميع شعروا هو الحواس لانه محل الشعور بفتح الميم
 والذ الشعور بكسر الميم والمراد بها الاسماع والابصار بمعونة المقام او الاعم من جميع الشعور
 من الحواس الظاهرة والباطنة على قول قوله المؤفة بذمة معونة اي التي اصابها اذ وهي
 اسم مفعول من الافة اي العاهة في الصحاح اي الف الزرع على ما لم يسم فاعلى اي اصابه افة
 فعلى هذا صيغة المفعول قياس وان جعل فعلة لازماً فاسم المفعول على خلاف القياس
 وعلى ما نقل عن الصحاح يكون متحداً فلا وجه للقول بانه على خلاف القياس ولا انكار
 الى خاتم مؤفاً غاية انه يستعمل لازماً ايضا والباء في السببية والهاء راجع الى الهيئة
 وكون الباء بمعنى في والضمير راجع الى النفوس ضعيف لانه لا يعلم منشأ الآفة وحملها
 على معنى في خلاف الظاهر وفي بعض النسخ لفظة بها ساقط قوله بشيء متعلق بمثل
 والجمع لوجوب تعدد المشبه به ايضا ضرب الضرب ايقاع جسم على اخرى او وقع حجاب
 والاستعارة اي الانتفاع والسين للبالغة كان الحجاب حال بينه وبين طلب الانتفاع
 فضلاً عن الانتفاع ختماً وتغطية تميز عن النسبة في ضرب وهذا التمييز يظهر ان المضاف
 مقدور في الموضوعين اي مثل حال قلوبهم بحال اشياء ضرب بالخيال ضرب صفة اشياء
 قوله وقد عبر عن احداث هذه الهيئة المانعة ان التعابير المذكورة عبارة عن معنى

ان يكون الله تعالى مانعا عن قبول الحق وهو قبيح يستعصم صدوره عنه تعالى احتاجوا
الى التفتيش عنه الى تاويلات وفي تعبيره بالاضطراب اشار الى اختلاف امرهم فان يقال
اضطرب امره اي اختل المعنى اختل امر المعتزلة واصلهم بهذا النص المخالف لمعتقدهم
فذكروا وجوبها من التأويل لكن كون اصلهم مختلفا بهذا النص منطوقه اذ المعنى الذي حمل
اهل السنة النظم الجليل عليه ليس نصا فيه حتى يختل معتقدهم بهذا النص غاية ان الختم
ونحوه لانه لم يكن حقيقة مرادة حاول كل طائفة تأويلها بما هو يلائم معتقده اذ كانا بترشيح
بما فيه فالوجه في التعية بالاضطراب انهم اختلفوا في التأويل اختلافا يؤدي الى الاختلاف واما
اهل السنة فلا اختلاف في تأويلهم بل هم متفقون في تأويل الامور اذ لا يقيح في خلق القبيح
وانما القبيح في كسب وقد حقق ذلك في علم الكلام قوله الاول ان القوم لما اعرضوا لما
ولا يخفى في انه في غاية الاجاز المودى الى الاختلال فان هذا ما ذكره الزمخشري بقوله القصد الى
صفة القلوب بانها كالمختوم عليها واما اسناد الختم الى الله عز وجل فليتب على ان هذه الصفة
في فرط تكميها وثبات قدمها كالشيء الخلقى غير العرضى انتهى يعني ان الاعراض عن الحق الذي
عبر عنه بالختم بجامع المنع عن القبول فعل الكفار فلا ينبغي ان يستدل الله تعالى الا انه
لما تمكن هذا الاعراض المشابه بالختم في قلوبهم وصار كالسحبة التي جبل الانسان عليها
كان لا يدخل اللعب فيه فحق ان يستدل الله تعالى فان ذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى بلا دخل
للعبد فذكر الملزوم الذي هو الاعراض المتكسر فيهم فوطيكن ورسخ في قلوبهم المعبر عنه بالختم
واريد لازمه لما عرفت ان اسناده الى الله تعالى ليس مقصودا بل لينقل منه الى فرط
هذه الصفة فيكون اسناد الختم الى الله تعالى ملزوما ويمكن الاعراض فيهم لازما بهذا النظر الى
العلم واما في نفس الامر فالمر بالعكس فان كون الاعراض لا سخا في قلوبهم فرط رسوخ
مستلزم كون ذلك مشابها لمخلوقاته تعالى في يقال فذكر لازم يتصور وينتقل منه الى
الملزوم الذي هو الحق والى هذا ما قدس سره في توضيح كلام الزمخشري وما ذكرناه اوفق
بالمقام اذ بعد اسناد الختم الى الله تعالى علم ذلك وايضا القول بالانتقال من اللازم الى الملزوم
ضعيف لجواز كونه اعم من الملزوم وادعاء المساواة لا يجدي نفعا اذ يجب ان يكون اللازم
ملزوما فيقول الى ما ذكرناه فاذا كان الامر كذلك فاسناده الى الله تعالى يكون حقيقة لاسناده
الى ما هو له بهذه الطريقة لكن كما عرفت ليس المقصود اثباته او نفيه بل هو كناية عن فرط
تمكن الاعراض فيهم واستوضح ذلك بقولهم فلان مجبول على كذا لا يحسنون تحقيق خلقه
عليه بل ثباته وتمكن فيه فرط تمكن فهو باعتبار اصله كناية وباعتبار عدم امكان ارادة الحقيقة
هنا مجاز متفرع عن الكناية اذ مذهب الكشاف في الكناية ان امكان ارادة الحقيقة شرط
فيها حتى ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة الآية ان اصله فيمن يجوز عليه النظر

صحح يكون الاسناد
حقيقة عند الحكمين
الساكنين وفيهم ايضا
من كلام غنى زاهر

وانما ذهبوا اليه لان ذلك اللفظ لا شاع على وجه الكناية صار الاصل فيه الكناية
ثم لما استعمل في مادة بتلك الطريقة ايضا لكن لم يوجد شرط الكناية وجب انقلبه الى المجاز
فالنظر الى الاصل والفرعية المذكورتين اقتضى القول بتفريع المجاز عن الكناية واما القول
بان الجميع بين المجاز والكناية في شيء واحد فاعلم بعد مثله قد فوج بان لا يجمع بينهما في شيء واحد
بل يريد اعتبار الكناية او لا في نفي المجاز ثانيا نظيره استعمال اللفظ المقيده المطلق او لا مجازا
ثم استعمال ذلك المطلق في المقيده الاخر فيكون مجازا برتبة كالاعتصام في قول تعالى
واعصموا بحبل الله الاية فان مجازة الوفاق باعتبار من فكذلك هنا نعم لوقيل انه مجاز بطريق
ذكر اللازم واردة الملزوم لم يبعد ولا تستغنى عن طول المسافة اذ ما رأينا في الكتب المعبر
ان ارادة المعنى الحقيقي ان امكن فهو كناية والا فجاز عند صاحب الكشاف وعند الجمهور لا
بشرط امكان ارادة المعنى الحقيقي في الكناية لكن بفراغ الكشاف والكفر المحققين ذهبوا الى اعتبار
الكناية لا ثم فهم بعضهم ان مرادهم المجاز في الاسناد ثم اعترض بوجوده وظاهر ان مرادهم ان
اسناد ختم ونحوه في هذا التأويل اسناد الى ما هو له لكنه ليس بمقصود اثباته بل الانتقال الى
التمكن والعلاقة الملزوم بخلاف المجاز العقلي وح يظهر مقابلته بالوجه الثالث ويندفع الاعتراض
الذي اخترع ذلك البعض بالمره وظهر ايضا ضعف القول بان مجاز عقلي بان يكون الختم
مسندا اليه الى سبب ما هو له فان الله تعالى سبب لايجاد القلب فهو سبب بعيد لاحداث الهيئته
المعبر عنه بالختم فانه يستلزم اتحاد الوجه الاول والثالث على ان قوله فان الله تعالى سبب لايجاد
القلب ايجاد القول المستحدث والقول بان اسناد الختم الى الله تعالى على الحقيقة محال قدم
جواب بان استحالة اذ لم يكن كناية او مجازا عن التمكن المذكور قوله شبه بالوصف الخلقى
لم ير بالتشبيه التشبيه الذي يغادر نحو الكاف بل الوجهة التي راها المتكلم حين اعطى للوصف
الذي كسبه العبد واوله حكم الخلقى الذي ينبغي اسناده الى الخلقى كما قلنا في دلائل الاعجاز
ان تشبيه الربيع بالقادر في تعلق وجود الفعل به ليس هو التشبيه الذي يغادركان والكاف
ونحوها وانما هو عبارة عن الجهة التي راها المتكلم واذا جاز ان يشبه الفاعل من حيث هو فاعل
بالفاعل استلزم ان يشبه فعله بفعله في امره وكذا قول النجاشية ما بليس فرفع بها الاسم
ونصب الخبر فان الغرض بيان تقدير قدره في سهم وجهه راها في اعطاء ما حكم ليس
في الغرض فهم هنا تشبه فعل العبد اعني الاعراض بفعله الله تعالى في عدم الزوال والتقرر
في كل حال ولم ينظر والى الفاعل تأديا عن تشبيه الخلق بالمخلوق لاسيما الاخر الذي وان
لزم ذلك من تشبيه الفعل بالفعل ولذا قال تشبه بالوصف الخلقى لا فظهر ضعف ما قيل من
ان حاصل الاول انه من قبيل الاستعارات التبعية حيث تشبه اعراضهم عن الحق المانع عن
نفوذه بالوصف الخلقى للشيء المانع عما هو مطلوب من ذلك الشيء في التمكن والاستقرار

قيل وبادرنا فذكر ان الختم على هذا الوجه مستبعد
عن الكفر عن الاعراض لا عن احداث الهيئته المذكورة
وان لا مجاز في الاسناد وان الكناية كغيرها الملزوم
في الجنة وان لا يقيح استدلوا بالاعتصام في رحمت
على العرش يستدلوا استدلوا بالاعتصام في رحمت
ليس مطلق الاعراض بل الاعراض التمكن فوجد تمكن
في تلوين وهذا انما يكون باحداث الهيئته المذكورة
لكن من الله تعالى بمن العبد كما هو منه بهم
منه ان الفيد خالق افعالهم

صنف عن شرح التخصيص ان المجاز اسناد الى ليس
مقصود على ما ذكره في مانع من ان يقصد
في الاسناد تشبيه الفعل بالفعل خصوصا اذا
معنى بديهة فلو قلت في عدم غيبهم كمن وقية
الا اذا غاب في كبر كبرته ما سعاد انما يتحرك
الارض اذا زلزلت تشبه من غير تشبيه
واستدل ما الى محله من غير تشبيه
باعتراض انتهى ومقتضى هذا ان الاسناد
في هذا الوجه كالموجع الثالث مجاز وقد عرفت
ان اسناد حقيقة اذ فعل العبد تشبه بمعنى
الذكور بفعله تعالى او عار وقيل قد تشكك
في كون اسناده الى حقيقة وقد مر

لم يصرح المشبه به بل كنى عنه بالختم المسند الى الله تعالى فان الاستعانة بدون ذكر
المشبه به في المصرفة وبلا ذكر المشبه في الاستعانة المكينة لم يقل بها احد من السلف
قوله الثاني ان ايراد تمثيل حال قلوبهم الى حاصله ان الالة تمثيل لكن ليس التمثيل الذي
اختاره اهل السنة فانه يطلق على عدم تمام شبه الهيئة المنتزعة من قلوبهم فاعراضهم عن الحق
بالهيئة المنتزعة عن قلوب محققة خلقها الله تعالى خالية عن الاستعداد بالادراك
او الهيئة الماخوذة من قلوب مفروضة ومن حالها ختم عليها فاستعمل اللفظ المركب اعني
ختم الله بهما المشتمل على اسنادها الى الله الموضوع للمشبه به في المشبه على سبيل التحقيق ان
اريد قلوب البهائم او على سبيل التخييل ان اريد القلوب المفروضة والمذكور من الفاظ
المشبه به على هذا التمثيل مجموع ختم الله واما التمثيل الذي اختاره ائمتنا اهل السنة فالدكتور
من الفاظ المشبه به هو ختم بدون الاسناد كما مر بيان وما فيه من التكلف فيكون المسند
على هذا التمثيل اسنادا حقيقيا ختم الله تعالى تلك القلوب البهائم المحققة او المقدرة ولا فوج
فيه اصلا اذ لا تكليف لها لا ختم قلوب الكفار اذ الاسناد داخل في جانب المشبه به فلا ممانعة
لا اعتبار في جانب المشبه فلا يكون هذا النص خلاف معتقدهم وسقوله التي خلقها الله تنبيه
على ان ختم مجاز عن خلقها خالية عن الاستعداد بالادراك اذ الختم مستلزم مخلوق الادراك
فيكون مجازا مرسل ولا يمكن الاستعانة التبعية وعلى التقدير الثاني مجاز عن احوال الهيئة
فترجم على استحباب الكفر وقيل هو محمول على معناه الحقيقي ولا يخفى ضعفه الغطن لجهل الفا
وفتح الطاء جمع فطنة وهي جودة قوة الذكاء تهيم بتصوير ما يرد عليها من الغير قوله
بالجسفة قلوب وجعل مذكرا لانه صفة جرت على غير ما هي له ختم الله مصدر فاعل قوله
ونظيره قال به الوادي اذ اهلك اي نظيره ما نحن فيه في ان الكلام بجملة تمثيلا من غير ان
يكون للاجزاء دخل في قولهم قال به لاجل شبه حاله في هلاكه كحال من قال به
الوادي فهلك هذا نظر الى التمثيل الحقيقي لان السيل والهالك للناس امر محقق وليس الوادي
على في هلاكه وطارت به العتقاء اذ اطالت غيبته شربت حاله كحال من طارت به العتقاء
في طول الغيبة وهذا نظر الى التمثيل التخييلي اذ العتقاء ليس له وجود محقق بل مفروض
نقل عن الخليل ان العتقاء اسم ملك وتأتي في النظر الى لفظ العتقاء في لا يكون نظيره فيما نحن فيه
من التمثيل التخييلي لكن هذا ليس المراد هنا وان ثبت ونقل عن الازهرى عن المنذرى عن المغيرة
عن الكلبي ان بحوالى الرس جبلا مشهورا بفتح بفتح الدال وسكون الهم والحاء المعجمة سمكة
في السماء قدر ميل وفيه طائر من احسن الطيور لها عنق طويلا لونها مشوب بطلالوان
وكان من عادتها ان تنقض على الطيور فنشاكلها في اجاعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي
فذهبت به فسميت عنقا مغرب لانها تغرب بكرا ما اخذت ثم انقضت يوما على جارية

قاربت الخلم فذهبت بها فشكرها الى نبسهم حنظلة بن صفوان فدعا عليها فقال اللهم
خذها واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحترقت فضربت بها العرب مثارة اشعارهم
وانشد البحري ابت دون ذاك الدهر ايام جرمهم وطارت بذاك العيش عنقا مغرب
وقيل انها طائرة اغتبت في البلاد فبعثت فلم تربعد ذلك وهذا المعنى يلائم طول الغيبة
وما تقدم الا بهلاك الكلي قبل اسقط المص قول الزمخشري نحو قلوب الاغتنام الى الجرم
اشارة الى انه مع ما بعده وجه واحد لا وجه مستقر ولذا قيل القلوب المقدر ختمها قلوب
العقلاء لانه لا يجوز عند المعتزلة ختم الله عليها الا بطريق الغرض بخلاف قلوب البهائم فالا
بالاغتمام ما اراده بقوله كمال قلوب مقدر ختم الله تعالى عليها والا فيلزم منع الله اللطف
عن العبد وهم لا يجوزون لكن عبات الزمخشري فيها نوع خزانة كما لا يخفى على الناظر فيها
قوله الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان لا يعني ان اسناد الختم الى تعالى مجازي
من قبل اسناد الفعل الى المسبب كسر الباء نحو احي الارض الربيع وقوله حقيقة الشيطان
او العاقر فكون المراد به احوال الهيئة لا ينافي مذهبهم لكون المسند اليه حقيقة غير تعالى
وفي هذا الوجه تصرف في الاسناد وفي الوجه الاول تصرف في الوصف بجعل وصف الكفا
وفعله اعني الاعراض عن الحق وهو عارض بمنزلة الوصف الجبلي بجامع الثبات والتمكن
وعدم الزوال ولما جعل فعلهم كفعله تعالى ادعاء وتنزيلا كان الاسناد اليه تعالى حقيقة
لكونه فعلا تنزيلا وبعض المحشين جعل الاسناد ايضا مجازا حيث قال التجوز في الاسناد
على وجهين لانه يكون بجعل الفعل كالفعل في الثبات والرسوخ السابقين او الفاعل
كالفاعل للابدية بينهما وكل منهما مجاز حكمي انتهى ولا يخفى ما فيه لانه قول لم يقل به سلف
ولو سلم ذلك فبعد تشبيه الفعل بالفعل يكون الفعل المشبه من افراد الفعل المشبه به
ادعاء كما حقق ذلك في الاستعانة فيكون اسناده اليه تعالى اسنادا موهولا تنزيلا فيكون
حقيقة والا فالحاجة الى ذلك التكلف البعيد مع امكان جعل الاسناد مجازا بالطريق
المشهور قوله لما كان صدوره عنه باقداره تعالى الى واقداره تعالى سبب بعيد لا فاعله
والسبب القريب لها اختارهم ذلك الفعل البقيع ومصرف قدرتهم التي اعطاها الله اليهم
الى ذلك البقيع فلا يضر ذلك كون المقام مقام تشنيعهم وذمهم واورده عليه ان يلزم صحة
اسناد جميع افعال الشياطين والكفار اليه تعالى فان قيل قد اسندتموها اليه حقيقة
فلم تنكرون اسنادها مجازا قلنا نحن نسند خلقها اليه تعالى لانفسها ولو سلم فلا يوجب
ايجادها عندنا تأمل خلافا للمعتزلة فان الختم مثلا قبيح من الله عندهم فلا يستقيم اسناده
اليه تعالى ثم ذكر الشيطان لان الاضلال والافواء فعل الشيطان وهذا لكون قلوبهم مخنونة
فلا اشكال بان ذكر فعل الشيطان مناف لمذهب المعتزلة فانهم قالوا لو لم يكن العباد خالقة

لا فعالهم لكان اثابة بالايان وتغيب بعضهم بالكفر قبيح والله تعالى منزله عن فعل
والظاهر ان احداث ما يمنع عن قبول الحق من نفس العبد لان الشيطان لا مدخل
في ذلك الاحداث وبالحكمة طرح الشيطان من البين مدوح لدى الاخوان قول
الرابع ان اعراقهم له حاصل ان الختم عبارة عن ترك القسر والنجاء الى الايمان لا المنع
عن قبول الحق فالحال هذا لا ذلك فيجوز اسناده اليه حقيقة فعني ختم الله لم يفسرهم
الى الايمان كما سيجري به الاعراق جمع عرق بكسر العين بمعنى الاصل لا راحة الكفر بسبب
كونه ملكة وهيمته لا ذكرناه سابقا من ان الافعال تؤثر في النفس وتحدث فيها احوالا
حتى تغير ملكة راسخة بحيث يؤخذ مجامع قلبه واستولت عليه كانه مسلوب الاختيار عنه
والى هذا اشار بقوله راسخة واستحكمت بحيث لا تم لم يفسرهم اشارة الى معنى ختم وتفسير
المثبت بالنفي اللازم ككسب شايخ في كلام الفصحا خصوصا اذا اريد به المحدث وفي كلامه
اشارة الى ان ختم جواب سائل كانه سأل بان قد علم من الاية السابقة ان هؤلاء الكفرة
لا تغني الايات والنذر عنهم فلم يبق طريق الى ايمانهم سوى القسر فهل يتحقق ذلك فاجيب
بان لم يقع القسر فلا يقع اذا الماضي في مثله للاستمرار اذ علة عدم القسر بقتضيه ولكن ان تقول
ان الماضي هنا بمعنى المستقبل والتحقيق وقوعه عبر بالماضي اذ السؤال والجواب يلزم المستقبل
اذا الماضي مفروغ عنه ابقاء على عرض التكليف وهو اثابة المكلف بمقاومة الشبهة بما كلف به
بالاختيار وعقابه بتركه اختيارا لكن الغرض الاصل هو الاثابة واما العقاب فكانه اذا ساقه
اليهم سوء اعتقادهم وشوم افعالهم كانه عليه المص في او المرسوة بونس عبر عن تركه
بالختم لعلاقة السببية بينهما فان الختم سبب لعدم التعرض لشيء محتوم عليه وتركه على حاله
اول لعلاقة اللزوم فان الختم على القلوب يستلزم ترك القسر والنجاء الى ادراك الحق فيكون
ختم مجازا لا سلا فلا مجاز في الاسناد فالمراد باللزوم اللزوم العرفي فلا اشكال بان الختم
لا يستلزم بوجه من الوجوه وان اريد الختم المجازي السابق فهو من المجاز بمرتبين الزفا
لم يرصد هنا فان الختم الحقيقي يستلزم لزوما عربيا ترك الشيء المحتوم عليه على حاله
على ان الظاهر ان المراد به المعنى المجازي السابق والتجوز من المجاز جائز والى ذلك اشار
بقوله فانه اي عدم القسر سدا لا يمانهم اذ لا طريق في حقهم سواء فاذا ترك كان سدا
لا يمانهم كما ان الختم سد ومنع لتصرف الغير واطلاعه فاستلزم الختم ترك القسر فيكون
استعانة بتبعية هذا ظاهر كلام المص ويمكن حمل كلامه على كونه مجازا لا سلا كما بيناه
انما ثم ان هذا المعنى ليس بمقصود في نفسه اذ لا يتصور القسر في شاة تعالى بل يستلزم
منه الى ان مقتضى حالهم النجاء لولا ابتناء التكليف على الاختيار ويستلزم من هذا مقتضى
ان الايات والنذر لا تغني عنهم وان الالطاف لا تجرى عليهم ويستلزم من عدم الاعناد

وايضاً لو كان الشيطان خالق
لافعال الكفرة لكان المعتزل
من زمرة المشركين ولم يكونوا
متهمين بهذا التهمة في الكتب
الكلامية ولو اراد بفعل الشيطان
فعل نفسه لا فعل غيره لانه من
حدة الكفرة المحتوم على فعلهم
لم يبعد عنه مخالف لسوق الكلام

الى تناهيهم في الاصرار على الضلال واليه اشار بقوله وفيه اشعار الى معنى اطلاق الختم
على ترك القسر مجازا ثم كني به عن ذلك التناهي بالوسائط وهذا وان فهم ما قبله صراحة لكن
الكنائية لكونه المبلغ فانها ايراد الشيء مع دليله تكلفا في استخراج الكناية قول لم يفسرهم
يقال فسرهم عن الامر فسرهم من باب ضرب بمعنى قهره والنجاء والتراحم والمراد به التزايد والترقي
فيه يقال رميت على المجتهدين وارميت اذا زدت كما نقر عن الاساس وصيغة التفاعل للبيان لغة
والاشعار بمعنى الاعلال ويتعدى بالياء وقد يتعدى على لتضمنه معنى التبيين كما فعل المص
قوله حكاية لما كانت الكفرة لا اي نفلا بالمعنى لا يعجزونهم وان قيل انه يحتمل ان يكون حكاية له
اذ لا مانع من ان يقولوه بعينه وهذا بعيد اذ المنقول في القرآن المعنى مثل قوله تعالى قلوبنا
في اكنة ما ندعوها اليه فان كون القلوب في اكنة اي في اغطية هو معنى الختم عليها وان شئت
الوقر في الاذان ختم عليها وثبوت الحجاب تغطية للابصار والمراد في الكفر احداث هيمته
والاسناد الى الله تعالى حقيقة لان الكفرة يجوزون اسناد القبح اليه تعالى قوله تهكموا
علة حكاية ويعرف كونه تهكما بالذوق لانه اذا نقر كلام احد مع ظهور بطلانه يفهم منه الاستهزاء
ولعل ترك ما يدل على الحكاية من نحو قولوا ختم الله واحالته على القرينة مما يؤيد كونه تهكما وكون
القصود تهكما لا ينافي كونه تقرير لا تقدم من حال الكفار فان هذا مقصود من الحكاية لا بل
التهكم تليق باللعنة للشيء اولاً ثم ذكر علة العلة غايته ان لا يكون تقريرهم بالانهم كجرت الله
في قلوبهم هيمته مانعة عن نفوذ الحق بل يكون تقريرهم مقرون على الكفر لا يلتفتون نحو
الحق بل كمال القى اليهم الحق قالوا قلوبنا غلف وفي اكنة لا نستعدون باستماع الحق وفهمه
ولاريب في تقرير عدم ايمانهم لا سيما عدم شفع انذارهم نعم عدم ذكر ما يدل على الحكاية وقوله
ولهم عذاب عظيم يؤيد سائر الوجوه فانهم لا يكون عطف على ختم الله بل يكون ابتداء كلام
كقوله تعالى لم يكن الذي كفروا من اهل الا لان الكفار كانوا يقولون قبل مبعث النبي عليه السلام
لا نتفك عما نحن فيه حتى ياتيئنا النبي الموعود في التورية والابحار فلما جاءهم ما عرفوا كفروا
فحكى الله تعالى كلامهم وعدم وفائهم بذلك على سبيل الوعيد والتهديد ولو كان اخبارا بلا
حكاية لزم تخلفه اذ لا يوجد الانفكاك عن دينهم الذي كانوا عليه عند مجي الرسول عليه السلام
والتشبيه في الحكاية بلا لفظ القول والتهكم والحكاية بالمعنى لا يعجزون كما اشرنا اليه قوله
السادس ان ذلك في الاخرة وهذا ليس بتعجب لانها ليست دار التكليف حتى يكون منعهم
عن فهم الحق قبيحا بل عقوبة على جزاء اعمالهم قال تعالى ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة
اعمى الاية وكونه على هذا تقرير لما قبله لدلالة على انهم ما توا على فيكون دليلا انيا على انهم
لا يؤمنون وبالا انذار لا ينتفعون كما انه دليل على الوجوه المتقدمة وانا اخبر عنه بالماضي
فيكون التجوز في التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي ولا تجوز في الاسناد لكن الختم مجاز عن

لا تتبعية غير كالمعطوف عليه ولو لوحظ التبعية لاكتفى بالجاء الذي هو في المعطوف عليه
وكما العناية بتعلق الختم بغيرها يقتضي الشدة وبهذا ظهر وجه افادة التكرار الاستقلال
المذكور لان تكرار الجاء يدل على انفراد كل ارتباط الفعل به قصدا فيدل على استقلال كل واحد منهما
القول بان ختم يستعمل مرة متعديا بنفسه واخرى على واذا استعمل على يرد الدلالة على شدة
الختم الى اخره فيرد على ان الامر بالعكس قال مولانا سعدى الكيدى قوى من المكر اذ ذلك يتعدى بنفسه
وهنا يتعدى بحرف الجر في قول تعالى وقد مكر وامكرهم الآية قول القائل لان زيادة اللفظ لزيادة
المعنى لا يفيد انه ليس بكلى واستوضح بقوله كذا وحاذر فان الاول مع قلته خروفا فيزيد زيادة
المعنى قوله ووجد السمع اى جعل السمع مفردا مع ان اخويه جعان فايراد الكلام على محط واحد
اولى فوجه كونه مفردا مع ان موصوفه جمع فلذا جمع القلوب والابصار فوجه بوجه ثلثة
الامر من اللبس فان مدلول السمع ليس امره مفصلا عن الشخص فيجوز اطلاق اللفظ المفرد
وامادة المتعدد لعدم الالتباس لظهور انه لا يجوز اشتراك شخصين فصاعدا في سماع واحد
وهذا شاع مطرد عند من اللبس كما وحده في قوله كذا في بعض بطنكم تعطفون زمانكم زمن تبيض
فوجد بطنكم مع ان المراد بطونكم لا ذكرنا من انتفاء الالتباس بين كون المراد به واحدا ومتعددا
فانه متعدد لعدم جواز اشتراك شخصين فصاعدا في بطن واحد هذا على مصححة لا يرد المفرد
في مقام ايراد الجمع واما العلة المرجحة فهي روم الاختصار واما اذا كان مدلول اللفظ امر مفصلا
عن الشخص مثل الكتاب والدواب فلا يجوز اطلاق المفرد وارادة المتعدد الا عند ظهور القرينة
فلا يقال ثوبهم وكتائبهم عند ارادة الثواب والكتب حذرنا عن اللبس لجواز اشتراك ثوب
واحد وكتاب واحد بين جماعة واعتبار الاصل نكتة ثابتة فانه مصدر سميع يسمع في اصله اى في
وضع الاول ثم اريد به ادراك القوة السامعة وعلى نفس القوة السامعة وعلى العضو ايضا
كالمسحوق والمصادر لكونه اسم جنس ويجتمل القليل والكثير لا يجمع ما لم يقصد به العدد والالوان
ولما كان اصلا مصدرا وان لم يكن هنا مصدر لم يجمع مراعات لاصله ولما كان العلة مصححة لا تجوز
لا يرد الاشكال بالابصار بانه في الاصل مصدر مع انه جمع ولو ضم القول بانه مع ان مدركاته
نوع واحد وهو الاصوات ومدركات القلوب والابصار انواع متعددة لكان اسلم من كل
اشكال قوله او على تقدير مضاف عطف على قوله للامر عن اللبس ووجه ثالث لا فواده
لكنه ضعيف اما اوله فلانه خلاف الظاهر لا شح يكون السمع مصدرا اذ الحواسى التى هى جمع
حائسة المراد بها القوة الحاسة الداركة وهذا مع عدم ملائمة لا قبله ولا بعده غير مطابق
للبیان الآتى قوله جمع بغير تعرض به مع انه واضح تمهيد التفسير البصر ولذا لم يتعرض لكون
القلوب جمع قلب وهو ادراك العين اى ادراك النفس بسبب آلة العين فان المدرك
هو النفس والقوى التى لها قال المصنف في تفسير قوله تعالى وما وتيتهم من العلم الا قليلا تستفيدون

بتوسط حواسكم انتهى والمراد بالادراك هنا العلم والافهم الكلام على ظاهره وقد يطلق مجازا
على القوة الباصرة اى البصر في الاصل مصدر بمعنى ادراك العين واحساسها كما في كتب
اللغة ثم تطلق على القوة الباصرة التى هى سبب الادراك مجازا مرسل وتطلق ايضا على
العضو وهو العين لانه محل الادراك وشاع هذا حتى صار حقيقة عرفية وكذا السمع ادراك
الاذن وهو الادراك المخصوص المتعلق بالاصوات لانه مصدر فهو حقيقة فيه وفى القوة
السامعة مجازا وفى العضو الذى هو الاذن ايضا مجازا والعلاقة مثلا ما ذكره البصر للوقوف
للتظلم بيان السمع او لا ثم البصر ثانيا بالظاهر بيان القلب ولا الاذن راعى في البيان كونها
مبادى للقلب واما التقديم في النظم الجليل فلان الختم فيه اشد تأثيرا في عدم نفوذ الحق
الا يري انهما اذا طرأ الاذنة عليها لا يتفاد القلب عن الفهم بالكلية بخلاف العكس والقلب
طويل الذيل واما تقديم البصر في البيان فلا يعرف له وجه وجيه ثم ان المصنف عدل عما في الكشف
وهو ان البصر نور العين وهو ما يبصر به الراى ويدرك المرئيات كما ان البصر نور القلب
وهو ما به يستبصر ويتأمل وكانها جوهران لطيفان خلفهما الله تعالى الثبوت للابصار والابصار
فان ما ذكره ليس مجزوما به في اللغة واما ادراك العين فهو مجزوم به في اللغة قال قدس سره
نور العين هى القوة التى هى الابصار كما ان نور القلب هو القوة التى بها التعقل والاشكار
فعلى هذا يكون المراد ما اشار اليه المصنف وقد يطلق على القوة الباصرة مجازا كمن التعارف
ما اختار المصنف من انه عبارة عن ادراك العين قوله كانها لفظ كان فيه ليس للتشبيه
بل للفظ والتجسيم الذى اكثر استعماله في المراد بالجوهر الجسم اللطيف النوارى لا ما هو قائم بذاته
ذبا الى جعل القوى من قبيل الصور النوعية دون الاعراض لظهوره كالنور الذى هو حال في الحركة
فانه جسم لطيف فكذلكها ولا حاجة الى جعل القوى من قبيل الصور النوعية فان الصور النوعية
من مفتريات الفلاسفة قوله ولعل المراد بها آلة العضو لاي الاذن والعين الظاهر
انه اراد به جزء من اجزاء البدن مطلقا وبعض اهلان العضو مخصوص بالجود المشتمل على
على عظم كاليد والرجل فعلى هذا يكون اطلاقه على الاذن والعين مجازا ولا يخفى ان المانع من ادراك
الحق الختم المجازى الذى يناسب القوة الداركة ولذا قال في الدرر السابى وانما المراد بهما
ان تحدث في نفوسهم هيئة والظاهر ان النفوس الارواح المندومة للقوى وان اعتبر
حدوث تلك الهيئة في العضو المخصوص فلا وجه له لان المراد بالهيئة الملكة الراضية وهى حال
النفس لا حال البدن والعضو والقول اى باعتبار المعنى الحقيقى يكون بالجسم على الجسم
اذ المناسبة المعبرة في الالفاظ باعتبار المعانى الحقيقية وان لم تكن مبررة في غاية السقوط
فان المراد كما ذكره بوجوب ترك لعل المفيد للظن لانه على هذا يكون مجزوما به وايضا بيان المناسبة
بين المعانى الحقيقية انما يحسن اذا كان وسيلة الى ظهور المناسبة بين المعانى المادية ومنها

ليس كذلك فالاولى ارادة القوى الادراكية قول وبالفعل ما هو محل العلم وهو العلم الشكلي
 الضووري والكلام فيه مثل ما مر نعم لو حمل الختم على المعنى الحقيقي كما ورد في الخبر الشريف الذي
 اخبر به البزار عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما فوقعنا قال الطابع معلق بقائمة العرش فاذا استنكت المرح
 وحمل بالمعاصي واجترأ على الله تعالى بعث الله الطابع فيطبع على قلبه فلا يعقل بعد ذلك شيئا
 قال الامام البغوي الاصل جراؤه على الحقيقة والتأويل خلاف الاصل لكان محل القلب غير متعين
 عقلا عند اهل الحق بخلق الله تعالى في اي جوارح اراد لكن السمع دل على انه اي محل العلم القلب قال تع
 ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب الاية فعلم من ذلك ان الالة الكريمة دليل على ان القلب محل العلم
 وظاهر كلام المصنف انه دليل على ان ارادة العقل والمعرفة واعتراض عليه بان مخالف لما في سورة
 ق من قوله اي قلب واع يتفكر في حقايقه وفي تكبير القلب وابرامه تخمين واشعار بان كل قلب
 لا يتفكر ولا يتدبر ويحكم الجواب بان هذا اي التفسير بالعقل والمعرفة قول بعض المفسرين نقله
 استيفاء للاحتتمالات وان كان ضعيفا والمختار عند المصنف ما ذكره في سورة ق ولوقول وقيل
 وقد يطلق ويراد به ما توجه عليه الاشكال اصلا والى اصل ان القلب قد يفسر هنا بمعنى محل العلم
 واطلاق القلب وعدم التقييد بان له اعتبارا وتفكرا مع انه المراد بالتعريض بان من لم يتفكر
 ولم يعتبر فكانه ليس له قلب وهذا المعنى ما اختاره المصنف في سورة ق وقد يفسر بالعقل وذكره مطلقا
 مع ان المراد به العقل الذي يتفكر به التعريض ايضا بان من لم يتدبر فكانه لا يعقل اصلا وهذا
 مختار البعض نقله المصنف هنا تيمنا بالفائدة ومثل هذا شائع في كلام غيره فلا اعتراض
 بالمخالفة سخيف جدا ثم التعريض في المعنيين وبوجه حسن ان الموجود الذي استغنى ما هو الغرض منه
 بمنزلة المعدوم لعدم غناؤه وهو كثيرة في كلام البلا في الاسماء في كلام الله الاعلى ومن هذا القبيل
 قوله صم بكم على سببي وتوضيح بوجه تعالى ثم العقل يطلق على القوة التي يدرك بها الكلي وعلى
 الادراك الكلي كما صرح به في قوله تعالى افلا تعقلون فان اراد به الادراك الكلي كما هو الظاهر فالتقابل
 في غاية الحسن اذ المراد بها العلم بالجزئيات كما هو اصطلاح البعض فيفيد ان القلب قد يطلق
 على الادراك مطلقا كليا كان او جزئيا وان اراد به الادراك المطلق فهو المراد بالمعرفة ايضا فان
 ذكره بطريق عطف التفسير ليعلم ان الارادة بالقوة العاقلة فان ارادتها لا يناسب المقام وان
 كان لها صحة في حصول المرام قوله وانما جاز ما لنها اي امالة كلمة ابصارهم مع الصادق وهي من الحروف
 المستعيلة التي تصعد الصوت بها الى الحنك الاعلى وهي عند النخاعة واهل اللاد ومناف الامالة
 فانها ان تنحى بالالف نحو الباء والفتح نحو الكسرة وذلك مقتضى تسفل الصوت وقد عرفت ان
 الحروف المستعيلة تقتضي تصعد الصوت فكلها هو الجمع بينهما الا اذا كانت مع الراء المكسورة
 كما قال لان الراء المكسورة تغلب المستعيلة لما فيها من التكرير وسبب تكرر ما يكون بمنزلة
 كسرتين والكسرة سبب الامالة واعون شيئا عليها بخلاف المفتوحة والمضمومة فانها لا تأمل معها

والتكرير عادة الشيء واقدرة على الصحيح ومعنى قولهم ان الراء مكسرة ان الراء له قبول التكرار
 لا ترداد طرف اللسان به عند تلفظه ولهذا قال ابن الجاحظ لما تحسب من شبه ترداد اللسان
 في مخزجه والحاصل ان تكريره بالقوة لا بالفعل فان تكريره بالفعل كمن ويعرف وجه دفعه قال
 الجعفي وطريق السلامة ان يلقى الالف بظهر لسانه باعلى حنكه لصفا حكامة واحدة
 ومتى ارتعدت حدث من كلامه قال ابن الجاحظ فلذلك اجزى مجزى الحرفين في احكام متعددة
 ومن جملتها امالة نحو طارد وغارم مع عدم الامالة في طالب وغائم فتصح قول المصنف وانما
 جاز امالتها لما فيه من التكرير قول عند سيبويه حصص التكرير لانه مقتضى به والقول قول المصنف
 ما عدل الاحفش وبالجواز والجور عند الاحفش حيث لا يشترط في علم النظر والاعتماد على ما يعتمد
 اسم الفاعل عليه قال الرضي ما حصل ان عند الاحفش يكون المرفوع بعد النظر الذي لم يعتمد
 فاعلاله لكن لا يوجب كونه فاعلا بل يجوز ارتفاعه بالابتداء ايضا كما قال المصنف وغشاة دفع
 بالابتداء وجوبا عند الجمهور ومنهم سيبويه وبالظرف جواز عند الاحفش وما ذهب اليه الاحفش
 قول الكوفيين ايضا لان الكوفيين لا يمنعون الرفع بالابتداء بل يجوزون الوجهين مخالف لما نقل
 عنهم ويؤيدون العطف على الجملة الفعلية اي يؤيدون ان الاحفش العطف المذكور لان الاصل السراج
 في متعلق ان يقدر فعلا لا سيما اذا وجد ما يقتضيه كالعطف على مثله وانت خبير به قد تقرر
 في موضعه ومن محسنات العطف تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية الامانة انتهى
 وهما المانع متحقق وهو دوام مضمون الجملة الثانية دون الاولى فان ما يدرك بالقوة البهمة
 من الايات المنصوبة في الافاق والانفس لها حيثيات حيثيات كونها مستمرة في نفسها وحيثيات كونها
 مبصرة مرئية فمن حيث كونها مستمرة كان التعامي ايضا مستمر فيبقى بالجملة الاسمية ومن
 حيث كونها مرئية يكون دلالتها على الحق متجددة فروع الحثيين في الموضوعين فادثر هنا جملة اسمية
 وهناك فعلية او نقول ان ما يدرك بالبهمة نوعان دائم مستمر كالسموات والارضين وحادث
 زائل كالعدو والبرق والصواعق والتعامي عن الاول مستمر فيبقى بالجملة الاسمية والتعامي
 عن الثاني متجدد فيحسن ابراده بالجملة الفعلية واما القول في بيان النكتة لاذكر هنا الكتب السماوية
 وهديت من اهتدى بها من المؤمنين وهم السعداء ازلوا وابدأ ثم عبقهم باضدادهم الذين لم يقدروا
 الا نذارا صلابين ذلك وعلله بان مشاعرهم مجبولة على الفؤاد وعدم قبول الحق وانقادان بصريهم
 وبصيرتهم مستمرة ثابتة على عدم النظر الى الايات البينات قبل الدعوة وبعد فاذلوا عدل الى الاسمية
 وترك التصريح بالفعل ونمى ذكر من عرف الحق ثم عدل عن كمال الكتاب الذين لما جازهم ما عرفوا كقروا
 فتناسب التصريح بتجدد الغشاة ولذا صدرت بقوله افرأيت من اتخذ آلهه هواه وقدم السمع
 فيها فلا ريب في ان هذا القول بيان نكتة ابراد الجملة الاسمية هنا والفعلية هناك ولم يعكس ما
 بيان المقتضى في ابراد الجملة الاسمية تارة والفعلية اخرى فهذا القول ساكت عنه مع ان المهم بيان

ذلك قوله او على حذف الجار عطف على قوله على تقدير في يكون الوقف على سمعهم حسنا
وهو ما لا يحتاج ما قبله الى ما بعده بدون العكس والوقف التام ما لا يحتاج ما قبله الى ما بعده
الى ما بعده وبالعكس وكلاهما مقبولان فلا يريف هذا الوجه الوفاق على الوقف على سمعهم
كما لا يريف جعله منصوبا بتقدير جعل قوله والمعنى وختم على ابصارهم غشاوة اشار به الى ان
الهيئة المانعة عن قبول الحق ليس بنفس الغشبية بل هي آلة للاحداث المذكور اذا الغشاوة
ما هي غالبية على المحتوم عليه كالفبار كما انها محيط بها واما في الوجه الاول فالغشبية عبارة عن
احداث تلك الهيئة في الابصار كما ان الختم عبارة عن احداث هذه القلوب والاسماع واما على
هذا التقدير فالختم عبارة عن احداث الهيئة في الاعضاء الثلاثة غاية الامر ان تعرض الآلة
احداث تلك الهيئة في الابصار صريحا للبالغة وفي اخوية ضمنا ودلالة كان قد ختم الله على قلوبهم
بالاكنة وعلى سمعهم بالوقر مثلا وعلى ابصارهم بالغشاوة فانكفي بذكر الآلة في الثالثة في
الباقيين اذ قد يذكر في المعطوف ولم يذكر في المعطوف عليه مع انه مراد وبالعكس ذلك
وان لم يكن هذا كليا فالامر يدور على القرينة **قوله** وقرئ بالضم والرفع اي قرئ في الشواذ
بضم الغين ورفع على ان مبتدأ عند كسبو به ولما كان الضم القاب البناء والرفع من القاب
الاغراب اطلق الكلام اعتمادا على ظهوره وكذا قوله بالفتح اي بفتح العين ونصب الاخر على ان
لفعل مقدر وهما اي ضم الغين وفتحها الغتان في غشاوة بكسر الغين وغشوة اي وقوى
وغشوة بكسر الغين المعجمة بلا الف مرفوعة مرفوعة لا ذكر وبالفتح اي بفتح الغين المعجمة بلا الف
ايضا مرفوعة ومنصوبا للوجه السابق قوله وغشاوة بفتح اوله والرفع في آخره وجوز فيه الكسر
اي كسر العين المهملة ونصب الاخر مصدر اغشى وهو من لا يبصر الليل ويبصر النهار ومنه الاي
والمعنى انهم يبصرون الاشياء بظواهرهم ولا يبصرون بواطنها او يبصرون الاشياء بمنافعها لا
ولا يبصرون بمنافعها الاخرية وبعبارة اخرى انهم يبصرون ذوات الايات ولا يبصرون وصفها
وقيل ولعل المعنى انهم يبصرون الاشياء ابصار غفلة لا ابصار عبرة ويمكن ان يقال انهم
يبصرون الاشياء ولا يبصرون خالقها خلافا للسعد كما قيل لا رأت شيئا الا رأت الله قبله
او معه **قوله** وعينه وبيان ما يستحقونه اي في الآخرة وهو الظاهر المتبادر وفي الدارين
من القتل والاسرة الدنيا والعذاب بالنار في دار البوار وفي قوله ما يستحقونه اشار الى ان
النار معدة بالذات للكفار لاستحقاقهم بالحفر والاشراك فلا تخبره خبر تقديم الخبر على المحرر وقد
عظيم يؤيد وايضا فيه تنبيه على ان الام لا استحقاق وفي المعنى لام الاستحقاق هي الواقعة بين
معنى وذات نحو الحمد والامر به وويل للمطففين ولهم في الدنيا خزي ومنه والكافرين النار اي عذابها
استحقاقا للحمل على النفع المفيد لتكميلها ضعيف اما اوله فلا خلاف لا صرح به في المعنى ولا اشار اليه
واما ثانيا فلان كون الام للنفع فيما ذكره مقابلة على مشد دعوت له في مقابلة دعوت عليه ولم يسمع

استعمال عليهم العذاب فلا تهمك والظاهر ان هذه الجملة الاسمية عطف على ختم الله على قلوبهم
والاشكال بان يستلزم ان يكون تعليلا للحكم السابق اعني عدم نفع الانذار وهذا ليس بظاهر
قد مر جوابه في قوله تعليلا للحكم السابق وقيل ان عطف على قوله ان الذين كفروا وعطف الاسمية
على الاسمية والجامع ان ما سبق بيان حالهم وهذا بيان ما يستحقونه او على خبر ان والجامع
الشركة في المسند اليه مع تناسب مفهوم المسندين ونوسط ختم الله بينهما وان سلم
عدم مانعة العطف لعدم كونه اجنبيا بالكلية لكنه يحل التساق الظاهر مع وجود وجه سالم
عن ذلك وهو كونه عطف على جملة ختم الله والجامع ان ما سبق بيان حالهم في الدنيا وهذا بيان
ما يستحقونه في العقبى اوفى الدارين واشار الفعالية في المعطوف عليه لسبق الختم على العذاب
وعدم اتيانه بالفاء التفريعية للثابتين انما هو مسبب عن الختم المذكور بل هو مسبب عما اقتضوه
ولو قيل ان العذاب مسبب عن الختم المسبب عما اقتضوه فيكون سببا عما اكتسبوه بهذه
الواسطة لم يعد بل هذا لا يلزم ما ذكره المص حيث جعل الختم مسببا عما اقتضوه وقيل استيضا
ولا وجه له اذا ما كان العطف لا يحسن ان يصاد الى الغير **قوله** والعذاب كالنكال هذا التشبيه
انما يحسن اذا كان النكال اشهر واعرف في المعنى المراد منها والمراد بقوله بناء الوزن وهو ظاهر ولذا
لم يتعرض له واما اتحادها بمعنى فبيده بقوله تقول اعذب عن الشيء ونحوه عطف على مسكوك
استشهاد على تماثل النكال بمعنى باعتبار معنى الردع والامساك وسمى العذاب عذابا بالانه
الانسان عن العصيان ويردعه عنه اما عن المعاودة ان فعل الجناية فعويت او عن فعل
المعاصي اذا علم ان المعاصي يستحق ان يعذب فيردعه عنه وهذا الاخير هو الوجه في تسمية العذاب
عذابا مطلقا في الدنيا والعقبى واما الاول فمختص بالعذاب في الدنيا قال المص في تفسير قوله تعالى
ولكم في القصص حجة الآية وذلك لان العلم به يردع القاتل عن القتل ولم يقل عذاب الرجل اذا
ترك الاكل والشرب والنوم والعذاب حمل المعذب على ان يجوع ويظمأ ويسهر اذا الاول ان نسب
اذ الغرض من العذاب الامساك عن المعاصي ومنه يتضح اختيار افعل في قوله تقول اعذب
وترك فعل الاشارة الى ما ذكرنا من ان التلا في لا يستعمل في معنى الامساك ومنه اي من قولهم
اعذب عن الشيء اذا امسكك عنه اخذ الماء العذاب لمناسبة بينهما اما لفظا فظاهر واما معنى
فلان الماء العذب يفتح العطش اي يزيل ويردع اي يمنع قوله نقاها بضم النون وقاف وخاء
معجمة بوزن غراب وهو الماء البارد العذب لكسر العطش وفي الصحاح النقاه الماء العذب الذي
ينقي الفؤاد ويجردة قوله وفواتا اي ولذلك المذكور سمي الماء العذب فواتا لانه يرفق العطش
اي يكسره وفي الكشف لانه يرفق على القلب اي رقا ما اصله فجعل العين فاء والفاء عينا فصارتا
فعلى نهلونه عفاة ولم يتعرض له المص لانه قيل عليه تعسف لانه لم يدور فواتا بمعنى فواتا قط
وقد يقال مراده ان لا يحفظ في معنى اعتبره الواضع حتى اذا لم يوجد صريحا تصرفا في مادة بتقدير

التقديم والتأخير فليس لنا قلب حقيقيا ولا يحكي ما فيه من التحلف ثم اتسع عطف على قول والعذاب
 كالنكال اي وقع الاتساع في العذاب بالتعظيم دون النكال يعني انهما في الاصل كانا مترادفين
 ثم اتسع في العذاب فقط فاطلق على كل الم فادح بقاء ودال وحاء مهملتين معناه المنظر الصعب
 والمراد مولى صعب شاق وان لم يكن نكال اي ما خافوه بروع الجاني صفة مقيمة لعقابا في
 يكون النكال اخص اذ يحسن روع الجاني عن المعاودة ما خوذ في مفهومه فيلزم ان لا يتحقق
 النكال في الاخرة وهذا مقتضى معناه لكن لقيام قرينة قد يستعمل في معنى العقاب مطلقا مجازا
 وعليه ورد قوله في حق فرعون فاخذ الله نكال الاخرة والاولى نقل عن السجاني في العذاب
 ايصال الالم الى الحي مع الهوان في الالم الاطفال والبهائم ليس بذاب وفيه نظر ظاهر **قوله**
 فهو اي العذاب اعم منها اي العذاب بعد ما اتسع اعم مطلقا منها اي من النكال والعقاب والعقاب
 جزاء العرف فلا يطلق على الالم التي تلحق الاطفال والبهائم مع انه يطلق عليها العذاب والنكال
 اخص منه لانه من ان عقاب مخصوص بعينه في روع الجاني عن المعاودة فالاعلم من الالم اعم
 من الاخص فالاعلم من الاخرية عذاب وليس بنكال واطلاق النكال عليها مجازا كما عرفت لا يظهر
قوله واشتقاق من التعذيب مثل ما يقال الوجع من المواجهة فان المزيد في اذا كان اشهر واظهر
 يقال ان الشقاق مشتق من المزيد فان المواجهة اوضح واشهر من الوجع ومعنى اشتقاق منه ان
 معنى المراد من الشقاق ما يراد من المزيد فكون العذاب مشتقا من التعذيب يستلزم ان يكون انزاله
 العذاب داخل في مفهومه العذاب اذ معنى المشتق منه معتبر في المشتق ولا يشترط ان يكون
 معنى المشتق منه جزء من معنى المشتق كما توهم فان هذا اشتقاق الفعل ونحوه كالضرب للضارب
 الا يرى ان الوجه مشتق من المواجهة على ان معناها واحد وتمريض المص لما ذكرنا لا لا ذكره البعض
 من اشتقاق الشقاق من المزيد ليس بمعارف وانما المشهور عكسه وحاول بعضهم توجيهه فقال
 ان المراد انه ما خوذ في الاصل ثم استعمل في الالام مطلقا وقع النظر فيه عن الازالة ولا يخفى بعده اذ
 انزاله العذاب في التعذيب مستفاد من بناء فان التفصيل كالأفعال قد يكون للسلب في أي طريق
 يستفاد ذلك من العذاب كالتقديم بمعنى انزاله القذى وهي بفتح القاف وتخفيف الذال المعجمة **الوجه**
 في موق العين والتمريض حسن القيام على المريض ويستلزم انزاله المرض **قوله** والعظيم يفيض الخمر
 والمراد بالنقيض ما يرفع الشيء عما كان نقل عنه قدس سره فاذا قيل كبير وعظيم رفع الاول بانه صغير
 والثاني بانه حقير حاصل كلامه ان المراد بالنقيض النقيض في المرد ولو قيل المراد به التقابل بالنقيض
 المصطلح كان احسن اذ الظاهر ان التقابل هنا التضاد وقال الراغب عظم الرجل كبير عظمه ثم
 استعمل لكل كبير واخرى مجراه محسوسا كان او معقولا معنى كان او عينا والعظيم اذا استعمل في
 الاعيان فاصلا ان يقال في الاجزاء التصلة والكبير يقال في المنفصلة وقد يقال في المنفصلة عظيم
 نحو جيش عظيم ومال عظيم وذلك في معنى كبير فكما ان الحقير دون الصغير اي ما خيسا والحقير اخسرها

كلام العظم والكبير شريفان والعظيم اشرفهما فتوصيف العذاب به اشد تهويلا من توصيفه بالكبير
 قيل والفرق المعنوي بين العظيم والكبير ان الظاهر ان العظيم انبى بالرتب ولذا يقال في مقابل
 الحقير والكبير انبى بها سوالها ولذا يقال في مقابل الصغير والكبير يستعمل غالبا في الجنة وان
 كان يستعمل في المعاني ايضا كما يقال فلان اصغر سنا وقد يستعمل الكبير في الرتبة فيقال ان فلانا
 اكبر رتبة ولكن لا يقال اصغر رتبة من فلان بل احقر منه فعلم ما ذكر ان الحقير اخص من الصغير كما ان
 العظيم اخص من الكبير قال قدس سره فيათوهم من ان نقيض الاخص اعم مما لا يلتفت اليه في امثال
 هذه المباحث انتهى يعني ان الحقير اخص ونقيضه العظيم فيلزم ان يكون العظيم اعم من الكبير
 مع ان الامر بالعكس وجبه عدم الالتفات ان ما ذكر من ان نقيض الاخص اعم من النقيض الاصطلاحي
 وهنا ليس كذلك ما عرفت من ان التقابل بينهما التضاد وقد عترض على قولهم ان العظيم والكبير
 يستعملان في الاجرام والمعاني العظيم فيها فوق الكبير فيها فانسب وصف العذاب به دون الكبير بان
 في الحديث القدسي الكبير اعدائي والعظمة اذا راى بانه يفهم منه ان صفة الكبير ارفع من العظمة
 حيث جعل الراء قائمة مقام الرداء والعظمة مقام الانار وقد علم ان الرداء ارفع من الانار فوجب
 ان يكون صفة الكبير ارفع من العظمة لان الكبير هو الكبير في ذاته سواء استكبره غيره ام لا واما العظمة
 فعبارة عن كونه بحيث يستعظم غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية واشرف من الثانية
قوله ومعنى التوصيف به لا لما كان العظمة معنى اضافيا اشار الى ما يضاف اليه للتنبيه على ان اضافته
 ليست بالقياس الى ما هو جود له فانه فخص بعظيم المقدار بل بالقياس الى سائر ما يجانس من الالام
 في الدنيا والبرزخ وانما قيد به لانه ليس عقبا بالقياس الى كل ما سواه ولا بالقياس الى غير ما جانس
 قوله قصر عنه جميعا اي عد حقيقا بالقياس اليه لانه نوع عظيم من الالام لا يعلم كنهه الا الله تعالى كما سيجي
 قوله ومعنى التنكير في الآية اي في الموضوعين ولذا راد قوله في الآية ولو قال ومعنى التنكير في غشاق
 وعذاب عظيم كان اصرح في المقصود وحاصل كلامه ان معنى التنكير في النوعية لا التعظيم كاذب اليه
 صاحب المفتاح وقد رجح طائفة اذ حمل تنكير عذاب على النوعية اولى لاستفادة التعظيم من صريح
 وصفه ولو حمل عليه لكان عظيما تأكيدا والتأسيس اولى من التاكيد وحمل في غشاقه ايضا عليها لرعاة
 التناسب مع ان فيها مبالغة فوق التعظيم كما اشار اليه بقوله بتعا الكشف غشاقه ليس ما يتعارف
 الناس وفي الايهام من العظمة ما لا يخفى اذ المقصود بيان بعدهم عن الادراك والتعظيم على هذا
 الوجه او في به والاحتمالات اربعة ان التنوين فيها اما للنوعية او للتعظيم والتهويل وبها شديد
 التناسب او الاول للنوعية والثاني للتهويل وهذا فصيح ايضا وعلى العكس وهو مرجوح كذا
 قيل قوله وهو التعامي ليس معناه اظهار العمى وليس له على بل معناه انه اعلى بسواد اختيارهم
 وفرط اصرارهم على الكفر فانهم لما ابوا عن ان يتبصره الايات باصصارهم كانوا كعمى العمد وليس
 لهم عمى حقيقة فبهذا الاعتبار صح جعله من باب تمارض ولهذا اختير التعامي على العمى ولهم من الالام

عن الصغير باعتبار المقدار والجنس
 والحقيقة باعتبار الدرجة والرتبة جاز
 ان يكون الشيء صغيرا في الجنس عظيم في الرتبة
 ويستعمل بالاولى بالقياس الى الشيء الذي
 العظيم المقدار فعلم منه جواز كون الشيء
 عظيم المقدار وحقيق الرتبة
 حله اعظمنا
 ولا يقال لا يقال
 بل العظماء لا يقال
 اخف من اضعفنا
 مستعمل

من المعنى المجازي الذي
 سبق توضيحه

العظام بالمجمع الم والعظام جمع عظيم اشارة الى صفة واختار المجمع اذا مراد به في النظم الجليل
الجنس مراد به الكثير بقرينة ولهم من قبل انقسام الاحاد الى الاحاد وجملة افراد العذاب
عظيمة وان كان بعض فرد منها اعظم من الفرد الاخر نوع عظيم وفيه تأكيد لما ذكرنا ان في الابهام
من بيان عظيمة ما لا يخفى اذ قوله عظيم العظم الذي يستفاد من جعله للنوعية وايضا وان تظن
انه اشارة الى جوار كونه للتعظيم فان صريح قوله نوع باي عنه لا يعلم كنهه الا الله كانه لغاية ولا يراه
خفي جنسه وما فيه حتى كان ما لا يوقف على كنهه وحقيقته ولا يعلم ذلك الا الله العلام الغيوب
وافادة ذلك حمل على التعظيم بعينه ارجح قول لا افتح سبحانه وتعالى في المراد بالكتاب القرآن
باسم واما ارادة السورة منه بعينه اذ المشرع بقوله تعالى ذلك الكتاب الالة القرآن عن اخره
اذ لم يعرف ان احدا ذهب الى ان المراد به سورة البقرة والقول بان المراد بالكتاب السورة هنا
وهناك القرآن ضعيف اذ قوله بشرح حال الكتاب لا يلزم اذ المشرع حال الكتاب بحسب وان كان
هذه السورة مشروحة حالها في ضمن شرح مجموع الكتاب وهذا وجه الجواز فيكون المراد بالافتتاح
اضافيا اذ سورة الفاتحة هي ما بها الافتتاح حقيقة وقيل ان كون سورة البقرة اول افتتاح
بناء على ان سورة الفاتحة بمنزلة الخطبة والثناء والدعاء يقدم على مقاصد الكتاب ولا يضر
فيه انتهى ولا يخفى ضعفه اذ سورة الفاتحة كما بينه المص هناك شتملة على الحكم النظرية والاحكام
العملية وغير ذلك فكيف يقال انها بمنزلة الخطبة والثناء اصل لغة سبب الخلق ونحوه ومنه شرح
الصدر راي سبب بنور الهي وشرح الكلام والكتاب اظهر ما يخفى من حاله ومعانيه والمراد هنا
اظهار حاله وهذا المعنى مجاز بعللة الانبساط حسني في المشبه به ومعقول في المشبه ثم صار
حقيقة عرفية وساق بيان بيان فاعل ساق واحصل السوق تسيير الدواب فتجوز به هنا عن
اقتضاء ذكره لانه سوق معنوي وجراقتضاء ذكر المؤمنين لانهم المهتدون بهدايته وللمتقون
باحكامه لكن الاولى ذكر المتقين لان المراد كما صرح به المشارفون للتقوى والمبادر من كلامه هنا
المؤمنون بالفعل قوله الذين اخلصوا دينهم اشارة الى اتحاد الايمان والدين وذكر الاخلاص
لاشارة الى المرتبة الوسطى من التقوى وقد جوز فيما سبق احتمال المعاني الثلاثة لها واما ثلاث
اي واقفت وطابقت كالبیان للاخلاص قوله وثني باصدا هم بقوله تعالى ان الذين كفروا
الاية هذا على تقدير ان يكون المراد من الذين كفروا اناسا باعيا منهم وهم الكفرة ظاهرا وباطنا ظاهرا
واما على تقدير ان يكون المراد بالجنس فكون المراد به الكفرة مع شمول المنافقين بناء على قاعدة
اذ قبل العام الخاص يراد به ما وراء الخاص فلا حاجة الى الجواب بانه والكافة في عرف الشيع والعرف
العام انما يقال لمن اظهر حججه وانكاره سواء كان عن صميم اعتقاد او عتو وعناد كما ان المؤمن
من وافق ظاهر باطنه التصديق واما اطلاقه على هذا وعلى ما يشتمل المنافق وهو من اظهر الاسلام
وابطن الكفر بحسب نفس الامر وحقيقة اللغة والمراد هنا الاول على ما يشهد السباق والسياق

لانه اذا كان

لانه اذا كان كون المراد المعنى الشرعي بشهادة السباق والسياق فما ذكرناه اولي اذ الظاهر انه في عرف
الشيع عام للمنافقين ايضا لا يرى انه اذا ذكر الكفرة ولم يذكر منافقهم المنافقون فلا ريب
في عمومهم وهو كثير في القرآن فلا يزم من عمومهم هنا بحسب المفهوم لكنه عام يخص منه البعض والجواب
بان يقال المتبادر من الاشارة الى المراد به وبالفاء الاشارة الى المنذر والمنافقون لا يوافقون به
لانهم تواروا بظاهر الايمان بعينه لانه ان اراد المراد به كون المنذر مخالفا لظاهر الايمان فيلزم منه
ان لا يكون الغائبون منذرين بالانذار ولا يخفى فساد وان اراد بها وصول الانذار اليهم
فالمنافقون ايضا كذلك واما ما قيل لو تناول الذين كفروا المنافقين لكان الاولى ان يقال ومنهم
يدل قوله ومن الناس فلما قيل ومن الناس علم ان المنافقين غير داخلين فيهم فضعيف لان كون
المقام مقام احضار لا يمنع العدول الى الاظهار لكتبة وهي الايدان بكفرة الذين كفروا وقت هؤلاء
بالنسبة اليهم كما ينبغي عنهم التبعية كما صرح صاحب الارشاد لكن لو قيل ومنهم لاف ذلك كما ينبغي
عن التبعية ولا مدخل في ذلك ذكر الناس فان كنهه في ذلك على ذلك التقدير التحقير لان هذا المعنى
متعارف فيه ولكل التفرقة الذين والمراد بالتثنية تشبیه القسم كما صرح به في ثلث بالقسم
الثالث وجه التثنية والتشبيه بعد شرح حال الكتاب باعتبار انهم لا يرفع فيهم هداية الكتاب
ولا يخفى عنهم الايات والمخطاب الذين محضوا الكفر بتشددا لحد وهو بالغ وتخفيفها بمعنى اخلصوه
ولم يخلطوا خلطا عافا مستهدوا وهذا معنى الاخلاص والتحخيص هنا واليه اشار بقوله ظاهرا وباطنا واصل
الحض الذين الذي لا ماديته ثم تجوز به عاذا كرتشبه بالفي الخلو عن اختلاط غيره ثم اشتهر وصار حقيقة
عرفية فيه لفظة اي جانب الغيبة الكتاب اوجه تعالى والايمان وجوز دعوته الى الكفر على ان المعنى لم
يشطروا الى الكفر حتى يظهر لهم قبحه فينزعون عنه وهذا هو المناسب للمقام لفظا ومعنى اذ عدم المقام
الى الايمان ونحوه قد بين فيما سبق مشروحا ولكن البعض استبعد ثم نصب لفظة بفتح الخ فضية
اي لم يلتفتوا الى جانبه رأسا اي اصلا اشارة الى سلب كلي قوله ثلث بالقسم الثالث بتدبير الام
جواب لما اى ذكر هذا القسم ثالثا المذبذبين بين القسمين اي المتردد اشارة الى قوله تعالى مذبذبين
بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء الاية وهم مترددون بين الايمان والكفر لا منسوبين الى المؤمنين
في الحقيقة وفي نفس الامر ولا الى الكافرين اي بحسب الظاهر ولا صائرين الى احد الفريقين بالكلية
من المذبذبة وهو جعل الشيء مضطربا واضطربا بهم بميلهم تارة الى المؤمنين واخرى الى الكافرين كما ميلهم
الى المسلمين بحسب الظاهر وميلهم الى الكفار في نفس الامر وهذا القيد هنا وفيما مر يندفع الاشكال
بانهم حينئذ ليسوا داخلين في زمرة الكافرين وهذا خلافا للواقع ومنافا لمسايق وايضا بانهم كيف
يميلون الى الضدين معا وايضا اذا كانوا مائلين الى القسمين معا فتحولهم في جنس الكافرين ليس اولي
من دخولهم في زمرة المسلمين وايضا اذا كانوا داخلين في طائفة الكافرين فيكون القسم مخفرا
في القسمين ولا يكون اقساما ثلثة وان دفع الاشكالات المذكورة ظاهرا فقررناه من ان ميلهم

وايضاً تعجب الناس من عملهم وهم دخلوا
فيهم ولو علموا عدم الدخول بتعجب الناس
لكان شائبة المساورة متباعدة

الى المؤمنين بحسب الظاهر لا في نفس الامر وميلهم الى شيئين هم بالعكس والاعتبار يقتضي الامر
والحقيقة لا بالظاهر وعلى هذا قال وهم اخبت الكفرة لكن التقسيم بحسب الظاهر قوله وهم الذين
امنوا الى بحسب اللغة اذ لا نزاع في ان المقر باللسان وحده يسمى مؤمنا لانه كونه اشارة لتصديق
وان تخلف عنه ولذا قال ولم تؤمن قلوبهم فالايان الميث لهم ظاهرا ولغة والمنفي عنهم باطنا
وحقيقة فلا يلزم التناقض وفي قوله بافواههم بالباء ولم تؤمن قلوبهم بالباء والتعجيز بالافواه
دون التعجيز بالسنتهم كقوله جليله بعرفهم من سلفه قوله نكحوا للتقسيم بذكر رؤسامة
الدعوة واعلامهم فلا ينافي عدم ذكر المؤمنين الغير المتقين وغير المصرين من الكفرة وبطلان
الايان ومظهر الكفر كعار كذا نقل عنه قدس سره ان ارد بالتقوى المرتبة الاولى فلا ريب في قبوله
جميع المؤمنين فليح كلام المص عليه وغير المصرين من الكفرة داخل في زمرة المؤمنين ان ما توا
على الايمان اذ الاعتبار بالحوال عند المص الا يرى ان المؤمن الذي مات على الكفر العباد باه تعالى
داخلة جملة الكافرين قال المص في نسوة البقرة في قوله تعالى واذا قلنا للامم ان اسجدوا لادم الآية
وان الذين علم انه من حاله ان يتوفي على الكفر هو الكافر على الحقيقة وان كان يحكم الحال كما في هذا
مذهبنا في الحسن الاشعري والمص من تبعه والكلام مع المص فلا اشكال عليه وان كان يرد
على غيره واما المبطلن الايمان ومظهر الكفر كما لا اختيارا كعار رضي الله تعالى عنه فلا اشكال
في دخوله في المؤمنين قوله وهم اخبت الكفرة لا كونهم اخبتوا وبغض لادكهم بقوله لانهم
لا ينافي كون غيرهم اخبتوا باعتبار اخر والحداد المذكورة كلام الامام لفظي قال اختلفوا في كفر
المنافق والكفر الاصلي ايها اقيح فقيح الاصلي اقيح لانه جاهر بالقلب كاذب باللسان وقيل غير
اقيح لان المنافق كاذب ايضا مع زيادة امور اخر منكوة كذا قيل والاولى ان يقال ان المص اختار
قول من قال ان المنافق اقيح لقوة دليله وكونهم معذيين بالدرك الاسفل من النار وهو اشد عذابا
من عذاب سائر العفار وهذا معنى كونهم اخبت الكفرة وبغضهم ولا يخفى ان اشارة الفتنة واقتداء
حال المسلمين بسبب اطلاعهم اسرارهم داخلة في قوله لانهم مؤمنوا الكفر لا وهذا اشد اذى من اذى
المشركين بالنسب والمجاعة لانه افساد في الدين والقول بانهم من اليهود وهم اشد عداوة حيث
قدم ذكر اليهود على المشركين في النظم الجليل فهم اخبت الكفرة كلام خطابي واما قول الامام الغزالي
والمنافق كفر وسر قحان ستر كفرة كفر اخر فداخلة في كلام المص قوله لانهم مؤمنوا التمويه
الظلاء بالذهب والفضة يقال موهت الشيء طلبته بما والذهب والفضة والمراد بالستر والافتاء
استعانة شبه سترهم الكفر بالايان بستر السني والقبيل الردي بالذهب والفضة ففي موهوا استعانة
تبعية وخطوبه اي بالكفر خلاعا بكسر الخاء اي مخادعة كما قال تعالى يجادلون الله والذين امنوا
واستنهز اي وخطوبه استنهز كما قال حكاية عنهم انما نحن مستهزون قوله ولذلك اي وكونه اخبت
الكفرة للعلل المذكورة طول في بيان خبثهم لا حيث بين حالهم في ثلث عشرة بذكر ادعائهم احاطة

هذا الكلام في طرف التقوى اي عدم
نستقيم الى المؤمنين بالحقيقة
وفي نفس الامر وعدم نستقيم
الى الكفار بحسب الظاهر
مسألة

الايمان من جاني المبدأ والمعاد ونحو ذلك وعظمهم ومن قلوبهم وزيادة فيها وكونهم معذيين بسبب
كذبهم او بدله وافسادهم وادعائهم الاصطلاح وافسادهم في الارض وجعلهم باهوكا محسوس
قال تعالى ولكن لا يشعرون ولكن لا يعلمون واستنهزهم اي معاملة استنهزهم كما قال الله تعالى استنهزهم
وعطفه على جهلهم بزيادة كون جهلهم معذور معطوف على خبثهم وفي نسخة واستنهزهم بالياء الجارة
في كون جهلهم فعل باض عطف على طول واستنهز ايضا باض معطوف على جهلهم او طول وهذا
بجواب الاولى حتى جفهم خطأ الاحتمال الاول لعدم التطويل في جهلهم واستنهزهم لكن هذا ضعيف
لان التطويل في المجموع لا في كل واحد من المتعاطفين فتأمل وترجم في افعالهم بقوله تعالى
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية فيلزم تركهم اتفقوا على ان تركهم فعلا باض عطف
على طول بخلاف الاولين لانه باية مستقلة غير متشابهة ومتشابهة وهي قوله تعالى اولئك الذين
واما بيان الحب والجهل والاستنهز في ايات متشابهة متشابهة وهي قوله ومن الناس الى قوله
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والمراد بالاستقلال عدم التشابه ما قبله وسجل على عمرهم وطغياهم
اي حكم بها حكما قطعيا حيث قال ويبدونهم في طغيانهم يعمهون والعمدة البصيرة كالعمى في البصر
وهو التحيز في الامور ونحو ذلك اشد من العمى قوله وقرب لهم الامثال يقول مثلهم كمثل الذي استوقد
نارا الى اخرها وفي ضرب الامثال السجيل على خسارتهم والحرام عن مقاصدهم وعلى عيهم ومصمهم
وغیر ذلك من الاحوال العجيبة والاطوار الغريبة والامثال اريد بها ما فوق الواحد وطول
بمعنى فصل ووضح لا بمعنى المقابل للاطناب حتى قيل ان التعبير بالاطناب انصب ببلغة القراء
وانزل فهم لم يذكر هنا هذه الاية لكن المص تعرض لها بقوة دلالة على كونهم اخبت الكفرة لما
اشتر اليه من اشدية العذاب اذ على كون المعذب به اخبت الكفرة وبعضهم الى الله تعالى قوله
وقصصهم عن انهم لا الاى متباعدة ومتجايزة عن اخرها والوصول الى غير ما وهذا يستلزم الاستيفاء
والمعنى وقصصهم بتامها معطوفة على قصة المصريين يعني انه ليس من باب عطف جملة على جملة
ليطلب مناسبة الثانية مع السابقة بل من باب ضم جملة مسوقة لغرض الى اخر مسوقة لآخر
والعنى بالعطف الجموع وشرط المناسبة بين الفرضين فكما كانت المناسبة بين الفرضين اشد
واكثر كان العطف بينهما اشد واحسن ولا يتكلف بخصوص كل جملة تناسب وهذا اصل في العطف
وتفرد به صاحب الكشاف وتبعه المص ولم يصرح به الامام والسكاكي ولذلك اشكل عليه العطف
في نحو وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات على الوجه المذكور كذا نقل عن صاحب الكشاف ومنه
اتضح ان عطف القصة على القصة مختص بجملة متعددة فقوله الفضلاء في تصحيح عطف
وهو حسي ونعم الوكيل انه من عطف قصة على قصة ليس على ما ينبغي وتناسب الفرضين هنا
ظاهر لما فيها من السجيل على قبحهم وشناعة شقيمتهم وان كانت شناعتهم متفاوتة فان الجمل
الاولى مسوقة لتفصيل حال المنافقين ببيان تضاعف كفرهم بسبب تمويههم الكفر وضمهم
لا ينفذ فهم الدعوة والاذنار والثانية

لا ينفذ فهم الدعوة والاذنار والثانية
مسألة

الى المخادعة والمفسدة ولتبين الغرضين في قوله تعالى ان الذين كفروا الاية تركوا العطف
 هناك كما صرح به قوله الناس اصلا الناس بنعم الرهضة وزنه فعال بضم الفاء بدليل امثلة
 اشتقاق كما اشار اليه بقوله لقولهم انسان وانس واناسي فحذف فاءه وهو الرهضة فوزنه
 عال لكن الحذف ليس لازما فلذا جاء قوله تعالى يوم يدعها كل اناس بامامهم الاية فنقصه
 واتمامه جائزا في النكرة فاذا عرف باللام فالأكثر حذف ويجوز عدم حذفه على قلة كاستدراجه
 استشهد لكن اصل اناس بوجود الرهضة في المفرد وهو انسان وانس وبوجودها ايضا
 في الجمع وهو اناسي بفتح الهمزة لان الجمع يرد الاشياء الى اصله قال المصنف في سورة الفرقان
 واناسي اصلا اناسين فقلب النون با جمع انسي او انسان وقيل الاناسي جمع انسي على القياس
 مثل كرسى وكراشي او انسان واصلا اناسين فابدلت النون باء وادقت نظره كسر حان
 وسراحين ودلالة المفرد عليه غير ظاهر والناس اسم جمع كما سيجي للافراد من لفظه كقوم
 وزمعة وهذا من باب سيبويه والبراء وقال الكسائي اصل نوس من ناس ينوس اذا اضطرب
 سمي بذلك بكونه ذا اضطراب زائد على غيره اما بيده او فكره بدليل مجي مصغره نويس ولو
 كان اصلا ناس لكان مصغره انيس بتشديد الياء والجواب بان ما حذف منه شيء ان بقي على
 ما يتاتي منه المصغر لم يرد اصله على افعال قوله حذفها في لوقه فان اصلها لوقه حذفته الرهضة
 للتخفيف وهي الزبد بالربط وقيل الزبد وحده وقيل لوقه لغة اخرى اذ يقال لوق الطعام اذا
 اصلى بالزبد وهذا يدل على ان اللوقه لغة اخرى وان فاء الكلمة في لوقه هي اللام لا الهمزة المحذوفه
 الا ان صاحب الكشاف اختار ان اصل لوقه لوقه وتبعه المصنف قوله وعوض عنها اي عن الرهضة
 التي في ناس بعد الحذف حرف التعريف قوله لا يكاد يجمع بينهما لان العوض والمعوض عنه لا يجتمعان
 ولا يرتفعان وقد اجتماع قول العرب الاناس وقد ارتفعوا مثل قولهم اذ الناس ناس الزمان
 زمان واعتبر بان هذا الاستدلال انما يتم لو تعين ان الهمزة المحذوفة المعوض عنها اللام
 اعيدت مع بقاء اللام وليس بمتعين لاحتمال ا يكون مدخول لام التعريف كلمة الاناس قبل
 حذف الهمزة عنها فلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض عنه والجواب ان كون اللام عوضا
 لما ثبت في الناس بلا امره ثبت كونه عوضا في الاناس بالهمزة اذ كون الشيء عوضا في مادة
 واحدة على تقدير وعدمه على تقدير اخر لا نظير في كلامهم على انه ان تم لا يمكن جريانه في كل
 مادة يكون اللفظ عوضا عن لفظ اخر فلا يستحيل الاجتماع اذ يمكن ان يقال انه يحتمل ان يكون
 دخول المعوض في كلمة قبل حذف المعوض عنه فلا يكون اجتماع العوض والمعوض عنه محال في مادة
 واجيب بان لم يرد الاستدلال بالتعويض على ثبوت عدم الجمع بل اراد ان يبين ما هو سبب
 لعدم جمع الثابت بالاستقراء وبالجملة فالتعويض دليل على بعد ثبوت بدليل ان الذي هو
 الاستقراء ولا يخفى ان المحذور انما يرد على كون التعويض دليلا انما وليس فليس انتهى كون

غنى زاده

التعويض دليلا انما واضح اذ منشأ استحالة الجمع بين العوض والمعوض عنه وسببه الخارجي
 التعويض وهو ايضا منشأ الاستقراء المذكور كما كان الامر كذلك في نظائره وفي قوله لا يكاد
 يجمع بينهما دون ان يقول لا يجمع بينهما مبالغة لا يخفى قوله وقوله ان المنايا لا يجواب سؤال
 مقدر وتقريره ظاهر البيت بيت من محرف الكامل نقل عن ابن جعش قوله المجبول و
 والاستشهاد به على الجمع مردود والمعنى ان المنايا اي الموت جمع المنية بمعنى الموت يطلق
 اي يجمع حال غفلتهم وامنه منه يجعلهم متفرقين بعد ان كانوا مجتمعين والتعبير بقوله
 يطلق على الاشياء الى كمال تأثيرها وصيغة المضارع اما الحكاية الحان الماضية او للاستمرار
 ولما كان الاطلاق من خواص العقلاء عبر بهذه الصيغة والالف في اخر اللامين للاشباع
 محافظة للوزن قيل والتخصيص بالامين للاشارة الى ان الموت لا يجوز منه احد فانا اذا
 لم يخص منهم الامنون فكيف من عداهم انتهى وهذا كما ترى والمراد بالامن الغفلة وعدم
 استعداد له كما كان اكثر الانسان كذلك قوله وهو اسم جمع وهو مدل على ما فوق الاثنين
 ولم يكن على اوزان الجمع سواء كان له من لفظه مفرد او لا واليه اشار بقوله كخال اذ لم يثبت
 فعال بضم الفاء في ابيته الجمع وفي كلامه رد من قال انه جمع بطلان الجمع عليه اما يجوز ان يكون
 كالمجمع في استعماله فيما فوق الاثنين او بناء على اللغة فان اللغويين لا يفرقون بين الجمع واسم
 الجمع والفرق اصطلاح النحاة وبهذا ظهر ضعف الاستدلال بان اصل ناس اناس كونه مفردة
 انسان وقد ذكرناه هناك هناك رغال بضم الراء اسم جمع رغال كسر الحاء وهي انثى من ولد الضان
 وذهب بعضهم الى ان اصل الكسر وهو جمع تكسيرة حقيقة لان فعال بالكسر من ابيته الجمع كرجال
 جمع رجل فابدلت الكسرة ضم كابدلت ضم سكارى من الفتحة وقيل قد ذهب اليه الزمخشري
قوله ما خوذ من انس كسر النون من الانس ضد الوحشة لانه بضم النون لانه مدني الطبع
 اي محتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماع مع بني نوعه يتعاونون ويستشادون في تحصيل
 الغذاء واللباس والسكن وغيره بخلاف انواع سائر الحيوانات او انس اي ما خوذ من انس بال
 بمعنى ابصر اما من مفاعلة او الافعال سمي به لانهم ظاهرون مبصرون ولا يشترط الاطراف في وجه
 التسمية فلا اشكال بان سائر الحيوانات ايضا كذلك وكذا الكلام في قوله ولذلك سموا بشرا لظهور
 جلودهم ومنه البشرة لظاهر الجلد والادم لباطنه نحو ما هو في سائر الحيوانات
 ويستوى في لفظ البشر الواحد وغيره في الاكثر ويستوى ايضا في المذكر والمؤنث كلفظ الانس
 الذي يطلق على الانثى كما يطلق على الرجال فان انسانة عامية مولدة غير خصيمة ويرشد كقوله
 وهو خلق من الماء بشرا الاية ولا يرب في ثبوتها كاسم الجن المقابل للانسان جنانا لا جنتانم اي
 لاستانادهم وكما كان فاءه جينا وعينه نونا لا يخلو عن معنى الاستتار كما سيأتي بيانه في قوله تعالى
 جنان تجري من تحتهما الانهار وفي كون التعبير بالاخذ دون الاشتقاق تنبيه على ان الاخذ اعم

من الاشتقاق وهو كما في خصائص ابن جني على ما نقلت من صوغ الكلمة سواء كانت مشتقة
او جامدة في مادة توجد في تصاريها ويدور عليها المعنى وقد اشرنا اليه في بيان اخذ لفظ
الجمال فلا يعرف وجه ما قاله الامام لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شيء اخر والا لزم التسلسل
فلا حاجة الى جعل الانسان مشتقا **قول** واللام فيه للجنس اي للاستغراق لان الشيخين
يستعملان الجنس في الاستغراق اذ معنى الاستغراق من فروع معنى الجنس عند المحققين
ومن حيث موصوفة نكرة فان المراد من قوم غير معروفين فلذا قال المصنف اذ لا عهد فكان قال
ومن الناس ناس يقولون والناس الذين يكونون بعضا من جنس الناس غير معلوم
لان اريد به الموصوفون بهذه الصفة فكل من يتحقق فيه هذه الصفة فهو داخل في جملة
الموصوفين فهم ليسوا بجهودين وفائدة الاخبار عن من يقول بان من الناس التنبيه
على ان الصفات المذكورة تنافي في الانسانية فيجب منها ومن كون المتصف بها منهم لا يري
اذا انتفى المعاني المقصودة من الجنس في فرد يسلب الجنس عنه فيقال فلان ليس انسانا
واما قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه الاية لا تصحوا بهذه الصفة الشريفة
كان الرجال الموصوفين بهذه الصفة مظنة ان يخرجوا عن مرتبة مطلق المؤمنين الى مرتبة
اعلى كمرتبة جبريل عليه السلام فيازان يتجرب منها ومن كون المتصف بها من المؤمنين اذ يظن
انهم من جنس على من جنس المؤمنين وتجوز ذلك في العطف دون مثل هذا المقام يحتاج
الى البيان بالبرهان فنقول هذا الاعتبار في المحاورات اكثر من ذلك الاعتبار في التعبير
واذا رايت شيئا عجيبا صدر من انسان قلت هذا فعل فلان مع انه بعض من الانسان و
والانكار مكابرة وهذا الوجه مما سنج في خاطر الحقير ثم اطاعت ما بعض ما ذكرنا في كلام بعض
التحري في لا يرب في تحقق الفائدة في الاخبار بان من المؤمنين من يصل الى هذه المرتبة العليا
وكبار المحشين استصعبوا ذلك فبعضهم ذهب الى ان الاولى ان يجعل الجار والمجرور مبتدأ
اي بعض الناس او بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف
واختاره التحري التفتا في فيكون كلمة من اسما بمعنى البعض لاحد جرح قال الفاضل عبد الرحمن
الامدي في تعليقه على الحاشية للفاضل العصام نقل المحشي في حاشيته لشرح العقايد النسفي
عن شرح الكشاف للمحقق التفتا في ان جعل من التبعية محكوما عليها اسما استخرج الشافعي
من القوة الى الفعل انتهى في الحاجة الى جعل الغرض مؤلا بما يصح جعله مبتدأ بل يجعل من فقط
مبتدأ انتهى فيندفع الاشكال بان يدل على كون من بمعنى البعض فيكون اسما كمن ذكر واكون
من اسما بمعنى الجانب واما اطاعت على انهم ذكر واكون اسما بمعنى البعض انتهى وجه الاندفاع
ان المحقق التفتا في وان لم يكن من ائمة العربية لكنه فهم من كلام من يوثق في العربية ذلك
فاستخرج من القوة الى الفعل من الاشارة الى التصريح وقيل في توجيه كلامه انه ليس المراد كون من اسما

بمعنى

بمعنى البعض بل هي حرف جر ومعنى البعض ما خوذ من مجموع الجار والمجرور بحسب التأويل
كما بناه على عبارة انتهى ومال اليه الكثيرون وابدوا قول الخامس منهم لبوت
لا ترام وبعضهم ما قبست وضم جعل الحاطب وانت خبير بان البعض الذي اخذ من حرف الجر
معنى حرفي لا يصلح كونه محكوما عليه وجعل بعضا مطلقا واسما معنى لفظ لم يذكر في النظم الجليل
ولا دخل للمجرور في افادة معنى البعض وذكر التفتا في المجرور لتعيين الكل للبعض والكل لـ
وتأيد البيت المذكور حيث قال لفظه منهم بما هو مبتدأ اعني لفظه بعضهم كونه تأييدا لكون
اسما بمعنى البعض اولى مما ذكره لعل العلامة التفتا في استخرج ذلك من القوة الى الفعل
بمثل هذا البيت ونظائره وبعضهم ذهب الى ان مناط الفائدة الوجود يعني هذه الجماعة هو
موجودون من الناس والبعض الاخر اختار ان يكون لافادة المحصر بالناس اي المناق في مختص
بالناس لا يوجد في الجن واجيب بانه بان المراد من الناس المسلمون ومعنى كونهم منهم لان
الناقين يعاملون معاملة المسلمين والكل تكلف لا يليق بكلام البليغ من الانام فضلا عن
كلام الله الملك العلام ثم نقول ان جعل الاية هنا كذا الذم وهناك كذا المدح وغير ذلك مما
يناسب المقام لاندفع الاشكال بالمرء وقول المصنف وطول في بيان خبرهم لا يبعد ان يكون
اشارة الى ذلك وقد نقل عن صاحب الكشاف انه قد صرح بما فيه من نكت المدح فلا يكون المقصد
في ذلك المثال وهو قول تعالى من المؤمنين رجال الاية الى مجرد الاخبار فيمكن ان يقال هنا مثل
ما يقال هناك **قول** وللعهد آخر للاشارة الى ضعفه فان كونه للعهد بناء على كون المراد بالكفار
المختوم على قلوبهم الكافرين مطلقا سواء كانوا جاهلين او منافقين وقد سبق منه ان المراد
منهم الذين تحضوا الكفر ظاهرا وباطنا وهو المختار عنده وما سبق في بيانه في حتم ان اخر جرح
وتوجيه فائدة الجرح بان يقال ومن الكفار الناس المعهودون بالنفاق للتنبيه على ان المتصف
بهذه الصفات يتوجب كونه من الكفار وهذه الصفات تنافي كونهم كفارا بل يظن انهم خارجون
من مرتبة مطلق الكفار الى مرتبة اغلظ واشنع منه وهذا ان لم يكون شاهدا على ما قلنا
في توجيه قوله تعالى من المؤمنين رجال الاية لكن فيه نوع كدر ولذا اخره وبعض الوجوه السابقة
هناك تجري هنا فتذكر **قول** ومن موصولة جعل من موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد
للمناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس لا يعين فيه فيناسبه ان يعبر عن بعضه بما
هو نكرة والمعهود معين فيناسب ان يعبر عن بعضه بما هو معرفة فلا وجه للاشكال بان لا وجه
لهذا التخصيص لجزان ان يكون موصولة على تقدير الجنس وموصوفة على تقدير العهد لانه ام
خطاى يستفي فيه بالفظ ولا يطلب فيه اليقين والمناسبة المذكورة كافية في افادة ذلك والجنس
في مثل هذا قليل الجدوى واما الاستعمال فكما في قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله
عليه حيث عبر عن البعض بالنكرة حين اراد بالمؤمنين الجنس وفي قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون

اما الاول فلا يربحهم موجودين في وقت النزول
ما بناه على سبوق الاية او ثبات الايمان ظاهر وان
نفيه عنهم وثبات الحادثة ونفي الشعور وغير ذلك
والاصح اساده او سلبه من المصنف على ما صحت
الاستقيل للمصنف وصحة ذلك فيكون الاخبار
تجارتهم الاية شاهد على ذلك فلان المقام مقام
عبارية عن الفائدة واما الثاني فلان المقام مقام
بيان خبرهم كما صح في الخبرين لبيان اختصاص
الناقين بنوع الانسان نعم لو قيل ان اختصاص
واحدة الاية في خبرهم فكل من كان من المؤمنين
فلان كون المراد بالناس من المؤمنين بناء على من
عدا هم ليسوا بالناس لا يتجاسر عليه العقل وكونهم
يعاملون معاملة المسلمين لا يفيد ما نهم داخلون
في زمرة الكافرين وهذا في غاية من الشناعة حتى قيل
من شر ورائفنا

النبي حيث ظهر عن البعض بالمعرفة حين اراد بالضمير الجماعة المنيعة على ان الفرق بين ان
 يكون موصوفا او موصولا لتعيين في الثاني وعدمه في الاول والمراد فيها واحد حسب
 الذات وقد يقال ان العلم بالجنس لا يستلزم العلم باعضه فتكون باقية على التكرير فيكون
 المعبر بها عن البعض كلمة موصوفة وعهدية الكل تستلزم عهدية ابعاضه فتكون موصوفة
 معرفة وهذا بعد تسليمنا بانهم يذكرون وجه المناسبة والافلا امتناع في ان يعبر عن المعين
 بنكرة لعدم القصد الى تعيينه وفي ان يعين بعض من الجنس الشايع فيعبر عنه بلفظ المعرفة
 انتهى والعجب من قول البعض ان عهدية الكل تكون مستلزما لعهدية البعض غير ظاهر
 اذ عهدية الكل انما يكون بعهدية كل واحد واحد من اذ لو كان فردا واحد غير معهود لا يكون
 الكل من حيث المجموع معهودا قوله والمراد بها اي من الموصولة ابن ابي بصير في التفسير
 كان رئيس المنا فقير بالمدنية ونظر اذ اي امثال جمع نظير قوله فانهم من حيث انهم جواب
 سؤال بان كيفية جعل هذا التصيم على النفاق بعض الكفرة الموصوفين بالحقم فاهم محض الكفر
 ظاهرا وباطنا كما يدل عليه قوله ثم شئنا والمناقضون غيرهم فاجاب بان الكفر المصم بالاصرار
 المحتوم فيه والمفتني على القلوب والابصار جمع الفرقين من الماحضين المصريين والمناقضين
 المصين معا وصيرها جنسا واحدا وهو من لا يرعوى عن كفره اصلا لكن المنا فقير امتازوا
 عن الماحضين باذكار من الزيادة لكن ذلك لا يخرجهم عن الجنس الجامع بينهما كما ان الكافر المجاهر
 لا يخرج عنه زيادة كون كفرهم ظاهرا وباطنا فمن حيث انهم داخلون في الجنس الجامع بينهما
 جعلوا بعضا من الكفار ومن حيث اختصاصهم بزيادة خلط الخداع والاستتار جعلوا
 قسما ثالثا وهذا تقرير كلامه على وفق مراده ولا يخفى ما فيه لانه ان اراد به دخول المنا فقير
 في الجنس المذكور في نفس الامر فسلم لكنه لا يفيد لان ما ذكره قوله تعالى ان الذين كفروا والاية
 هم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا كما صرح به فلا يتناول المنا فقير لانهم قسمهم كما اعترفت
 منع ان المقصود اعداد دخولهم في المذكورين وان اراد دخولهم في المذكورين هنا فغير مسلم
 لما ذكرناه وغاية ما يقال في التوجيه هنا ان الكافر جنس يندرج فيه انواع متمايزة بخصوصيات
 والمراد هنا الكافر الذي لا يرعوى ولا ينتهي عن كفره اصلا وهو جنس تحت جنس يندرج فيه
 نوعان الاول الكافر المصغر على الكفر ظاهرا وباطنا وهو المراد بقوله ان الذين كفروا والاية والثاني
 المناقض المصغر على النفاق والكفر المبطن واللام العهد الذي في ومن الناس اشارة الى الجنس
 الذي هو فهم من قوله ان الذين كفروا اذ المطلق مفهوم من المقيّد ومذكور في ضمنه والمعهود
 الخارج في تقدم الذكر تحقيقا وتقديرا كضمير الغائب وقد جوزوا عود الضمير الى المطلق المذكور
 في ضمن المقيّد المصريح بالحاضر فكذلك العهد الذي لا يلزم ان يذكر المعهود صريحا كما في قوله تعالى
 وليس الذكر كالانثى فان قولها قبله نذرت لك ما في بطن امرئكم يحرقون فمعنى الذكر ان لا يكون الا باحاطة

يعم الذكر والانثى لكن الخبر وهو ان يعق الولد بحذمة حيث المقدس انما كان المذكور دون
 الاناث فلذا كان اللام عهدية وانما نحن فيه من هذا القبيل وان تغاير من وجب ما عرفت من انه لا يشترط
 اتحاد اللفظ بل اتحاد المعنى كاف في ذلك فيكون النوع الاول مذكورا صريحا في قوله تعالى ان الذين
 كفروا والاية والجنس المقسم مذكورا ضمنا والنوع الثاني يكون مذكورا بقوله تعالى ومن الناس الاية
 والقول بان اذ جعل اللام للعهد وجعل المنا فقير بعضا من تعيين ان يكون المعهود ذلك
 الجنس المتنوع الى النوعين لا النوع القسم للمناقضين ليمتنع اطلاقه عليهم ضعيف لما عرفت من
 ان المراد بقوله ان الذين كفروا والاية النوع القسم للمناقضين وما جعل المنا فقير بعضا منه
 الجنس الذي في ضمنه لا النوع نفسه ولو كان الامر كما ذكرنا لفهم من النظم شريفا النوع القسم
 للمناقضين فلا يتم قوله فلي هذا يكون الاية تقسيما للقسم الثاني اذ المراد بالقسم الثاني ليس كونه
 فيما مره قوله ونفي باضدادهم بخصوصه فانه قسمين مباينين للمناقضين فلا يكون مقسما لهم بل المراد
 الكافر المصغر مطلقا وهو مذكور تقديرا وضمنا قسم للمؤمنين الموصوفين وقسم ثان من المكلف
 ومقسم الكافر من الجاهل والمناقضين وهذا يكون القسم واحد القسمين مذكور في كلام واحد
 صريحا وضمنا وان كان بعيدا لكنه يوافق القاعدة ولا بد من التزام ذلك في تجميع كلام الشرحين
 والاعتراض بان على هذا لا يكون الكافر والمناقض الذي لا يصح على كفره وعلى نفاقه داخل في احكامه
 هذه الايات وايضا يختل التقسيم مدفوع بان المذكورين من الاقسام الثلاثة رؤسافهم واعلامهم
 على انهم داخلون في قسم المؤمنين عند المص كما مر توضحه واما عدم دخول صاحب الكبر في المتقين
 فان ما ان يعتذر بمثل ما ذكرنا والمراد بالانفاذ المرتبة الاولى قوله واختصاص الایمان بالله واليوم
 استئناف اى ما سبب حصر الذكر على الایمان بالله واليوم الاخر في الحكاية مع انهم امنوا بجميع ما جاء به
 النبي عليه السلام وبين وجهه باربعة اوجه قول تخصيصه لا هو المقصود الا عظم خبر لقوله واختصاص
 الایمان اى انما خصصوها بالذكر اذ المقصد الاقصى والمطلب الاعلى هو معرفة المبدأ والمعاد والایمان
 بالله اشارة الى المبدأ واليوم الاخر الى المعاد فكانهم عبروا عن الایمان مجازيا بشرف اجزاء متعلقة
 او اكتفوا عن الكل عظم اجزاء متعلقة هذا التحصيل منهم ولا يحتمل ان يكون من الله تعالى لقوله
 وادعاهم لانهم لا فان هذا منهم وكذا الاول ولهذا قيل الوجهان الاولان بالنظر الى المحكي والآخران
 بالنظر الى الحكاية وقيل يحتمل ان يكون من الله تعالى وان يكون منهم والادعاء انما هو منهم ولا يخفى
 قوله واختاروا الایمان من جانب اى جمعه من اوله واخره من الحيابة وبهي الضم والجمع
 ومنه تجيز وتحوز اذ صار في حيز واصلة في كلام العرب العدول من جهة الى اخرى كما قال تعالى
 او متحيزا الى فئة الاية لانه من حاز يجوز واثبات الجانبين للايمان مجاز عقلي اذ هو حال المؤمن
 واحاطوا بقطر به بضم القاف وسكون الطاء المهملة بينهما راء مهملة بمعنى الجانب والظرف اى
 احاطوا بطرفيه والكلام فيه مثل ما سبق وهذا كناية عن جمعه اذ اطاطة الشيء لا يكون الا باحاطة

وانفق بين الوجهين ان تقسيم المكلف
 على الوجه الاول فلا في حسب الحقيقة
 وعلى الوجه الثاني فلا في حسب الحقيقة
 وذلك في حسب المال

جميعه والايمان بالمبدأ والمعاد هما طرفا الوجود اذ وجود اخره وما يتبعها بعد سائر
المؤمن به واما تقدم وجود المبدأ فواضح والمراد باليوم النسخ ما سياتي فلا يرد ما قيل
وجعل الايمان بالله وباليوم الآخر جانبي الايمان انا جميع لو كان يوم الاخر اركان الايمان وليس
كذلك لان اركان البعث كما ذكر في الحديث فكان لا ينظر الى ما سيجي من تفسير يوم الاخر
وحمل اليوم الاخر على ايام الدنيا ولا يخفى انه سهو قوله وايدان بانهم منافقون انهم
الايدان الاعلام اعلاما ظاهرا ولذا اختار وجه الايدان اذ ذكر في معرض فهمهم والتبديل
على شدة شكهم وهذا وجه ثالث بالنظر الى الحكاية لا المحكي ونفاقهم فيما ذكر لانهم اظهروا الايمان
بما ذكر وظنوا انهم مخلصون وما في ضايرهم لا يوافق ما اظهروه فهو ضرب من النفاق لعدم
موافقة ظاهره لباطنه لكن هذا ليس من النفاق الذي هو قسم ثالث فانه لا يصرح به الايمان
ظاهرا او الكفر باطنا وهما ليس كذلك غاية انهم مخطئون فيما يعتقدون انهم مخلصون في لا
انهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون في اذ اخطأوا لا يستلزم النفاق كما اشار اليه المحققون
والقول بان النفاق اظهره الايمان مع عدمه ضعيف لانه ان اراد بعدمه عدمه في نفس الامر
فسلم ان ايمانهم كالايمان في الحقيقة لكن لا يكون نفاقا شرعا وان اراد عدمه في زعمهم فغير مسلم
وكذا الجواب الذي هو استفاد من قوله ويرون المؤمنين انهم امنوا لا غير تام لان اراهم المذكورة
ان كانت مع علمهم بان ايمانهم ليس مثل ايمان المؤمنين فهذا نفاق لكن لا يتم قوله انهم منافقون
فيما يظنون انهم مخلصون فيه وان كانت الارادة المذكورة مع ظنهم انهم كذلك في نفس الامر
فهم مخطئون لا منافقون بالمعنى الذي اراد بالنفاق هنا وان كان نفاقا بمعنى مخالفة الباطن
للظاهر والكلام في المنافقين الذين هو الكفر ونجاء عن الرسول عليه السلام فظهره الايمان
مع الكفر باطن بدون التوبة والاستمراء لا يكون ما نحن فيه ولا يرب في انهم لا يريدون الخراج
فيما يظنون انهم مخلصون فيه وبالحكمة الجمع بين قوله انهم منافقون فيما يظنون انهم
مخلصون وبين قوله في الدرس السابق وهم الذين امنوا باقوا بهم الى اخره مشكلا قوله
فكيف ما يقصدون به النفاق اي كيف لا يكونون منافقين فيما لا يعتقدون ما يجب
الايمان به بل يقصدون به الخداع والاستمراء فظهره انكار الكيفية والمراد عدم كونهم منافقين
ومتقضي السوء في مثل هذا فضلا عن ما يقصدون النفاق قوله لان القوم كانوا يهودا
علية للايدان وجه الايدان وجه الايدان هو ان المنافقين نشأوا من طائفة اليهود كاس اني
واخرا به وهم من اصحاب التوراة وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الاخر ايمانا مشابها بعدد
الايمان في عدم ترتيب النفع لاعتقادهم التشبيه بغيره المستلزم للتجسيم لقول اياهم لموسى
اجعل لنا الهام كما لهم الهة ولقولهم لموسى عليه السلام اننا نعبث في هذه الاية اوضح لانه
على اعتقادهم التشبيه كما صرح به المصنف هناك واتخاذ الولد اي لاعتقادهم انه تعالى اخذ ولدا

يعني ان تعالى حكى عنهم انهم يقولون
امنا بالله وباليوم الآخر مع انهم
بالايمان بالله وباليوم الآخر مع انهم
الايمان بجميع السلام للايدان

لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله قايما منهم بالله تعالى مع هذا الاعتقاد غير مطابق للواقع
فهو كالايمان بهذا النسبة الى الايمان بالله تعالى واما بالنسبة بالايمان بالآخرة فلقولهم وان الجنة
لا يدخلها غيرهم كما قال تعالى حكاية عنهم على سبيل الصف والنشر المرتب وقالوا لن يدخل الجنة الا
من كان جهودا ونصارى الاية ولا اعتقادهم ان اهل الجنة ينتقمون باستشمام نسيم الروائح
بدون الكفر وشرب وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة اي سبعة ايام او اربعون يوما قوله
ويرون المؤمنين انهم امنوا بالارادة بضم الراء اي يؤمنونهم بقولهم منا بالله انهم امنوا
بالله تعالى وباليوم الاخر مثل ايمان اهل الاسلام مطابقا للواقع وكنتموا عيين اعتقادهم وهذا عيين
النفاق وهذا مراد المصنف وقد عرفت ما فيه من انه على هذا التقدير وان تحقق النفاق لكن لا يظهر
وجه قوله انهم يظنون انهم مخلصون فيه قوله وبيان لتضاعف خبثهم لا عطف على قوله وايدان
ومتعلق بالحكاية لا المحكي اي ان التخصيص المذكور فعله الله بان يكون المنافقون ادعوا الايمان بجميع
المعتقدات لكن الله تعالى حكى عنهم ادعاء الايمان بهما واختص الحكاية بهما للايدان المذكور وليسان
تضاعف خبثهم لهذا وهذا الوجه الرابع من الوجوه الاربعة فالوجهان الاولان مبنيان على
كون التخصيص بالذكر فعل المنافقين وهو المراد بقولهم وهذا بالنظر الى المحكي والوجهان الاخيران
مبنيان على كون التخصيص فعل الله تعالى وهو المراد بقولهم والآخران بالنظر الى الحكاية وعن هذا
اطلق المصنف الاختصاص في قوله واختصاص الايمان بالله اليكون مستضا كونه بالنظر الى المحكي
والى الحكاية والقول بان الوجه الاخير يجوز تعلق المحكي ايضا بعيد جدا ثم الفرق بين هذا الوجه
والوجه الثالث هو ان في الوجه الثالث تعرض لكونهم منافقين فيما يظنون انهم مخلصون
وان ايمانهم بها كالايمان وبنيته بقوله لاعتقادهم لارادة المؤمنين بان ايمانهم مثل ايمانهم
بخلاف الوجه الرابع فانه لم يتعرض لشي من ذلك صراحة وما ذكر في الوجه الرابع لم يوجب في الثالث
فلا وجه للاشكال بانه ليس بين وبين الثالث كثير فرق فانه مال كل منهما اثبات خبث لهم في
مرتبة معتقدتهم فان اتحاد المال لا يوجب نفي كثير الفرق على ان اتحاد المال في حيز المنع والقضا
والافراط الزيادة والزيادة في الكفر بانضمام المعاصي اليه لاني نفسه الاعلى القول بان التصديق
يقبل الزيادة والنقصان فان الكفر هو عدم التصديق او انكار الاسلام بقبولها ايضا لان
ما قالوه من قولهم منا بالله وباليوم الاخر لو صدر له قول وعقيدتهم جملة حالية من فاعل
صدر او ضمير عنهم والتركيب من قبل شعري شعري والمعنى لو صدر عنهم منا بالله وباليوم الاخر
بلا خداع والحال ان اعتقادهم بذلك اعتقادهم اي مشهور بان ذلك الاعتقاد غير مطابق
للواقع او عقيدتهم عقيدتهم التي كانوا عليها لم يكن ايمانا بخلاف نحو قولهم منا بحقيقة الرسول
والقران والملائكة فانه يكون ايمانا لو صدر عنهم بدون خداع فتخصيص الايمان بالله واليوم الاخر
في الحكاية لتضاعف كفرهم في ذلك قول تمويه اي تليسا يقال موهبت الشيء اذا طليت بالذهب

طراهم واجوب ان حملنا هذه الآية
على من في مشركين فلا اشكال لان اكثرهم
على من في مشركين بالله ومنكرين للبعث و
كانوا جاهلين ان المنافقين ليسوا بمخلصين
فعل منهم ان ما اختاروا المصنف هو المعروف
بانه لا كتاب لمن منافقين من المشركين غير
المشركين لان المنافقين انما هم مشركون
متعارف او مراد المصنف انهم مشركون
معدودون من اهل الكتاب

او الفضة وقولهم موه اي مزخرف مزوج من الحق والباطل ومنها كناية عن التلبس
لان ما اتاهم يرى ظاهرها حقا والحال ان باطنها باطل واستعارة قوله وتكلموا اي استنزلوا
قوله وفي تكلموا اي استنزلوا المعطف على المظهر لا يقتضي اعادة الجار فلا بد من نكتة
واي التنبية على ادعاء الايمان بكلمتها على التفصيل والاصح والتكثف الثانية استحكام ايمانهم
وتأكد له عامر من ان ملاحظة الجار مع كل واحد يقتضي ان يلاحظ الفعل المعدي به لكن اقتضا
ذلك الاصاح ظاهري دون اقتضاء الاستحكام ويؤيده ما قيل في قوله تعالى قالوا انما معكم الآلة لانهم
قصدوا بالاولى دعوى احداث الايمان الى اخره فانه يدل على انهم لم يدعوا كمال الايمان حين
خطبوا المؤمنين **قوله** والقول هو التلغظ بما يفيد اي المعنى سواء كان مفردا او مركبا
فلا يكون التلغظ باللفظ المرهمل او الحروف المباني قولاً لكن هذا بحسب عرف اللغة واما في اصل اللغة
فهو التلغظ مطلقا مفيداً كان او لا فهو اعم من الاول في العرف القول هو اللفظ المركب تاما
او ناقصا فهو اخص من الاولين وقال بعضهم القول هو المركب التام الذي يفيد فائدة
تامة فهو اخص من الكل لكنه غير مشهور والمراد ما يفيد في كلام المص ما يفيد المعنى لا ما يفيد
تامة وقال الرضوي القول والكلام واللفظ من حيث اللغة بمعنى يطلق على كل حرف من حروف
المعاني والمباني وعلى ما هو اكثر منه مفيداً كان او لا لكن القول اشهر في المفيد بخلاف اللفظ
واشتهر الكلام في المركب من حرفين فصاعدا انتهى فجمع الاقوال اربعة وقيل فالاقوال خمسة
والقول الخامس على ما فهم من كلامه نقلنا عن ابن المعطي ان القول حقيقة في المفرد والطلاق
على المركب تجاز قول المص هو التلغظ بمنزلة الجنس قوله ما يفيد كالفصل يخرج المظهر ان اريد
افادة المعنى مطلقا او الكلمة والمركب الغير التام ان اريد الفائدة التامة وهذا بعيد هنا جدا
وقوله ويقال بمعنى المقول يعني انه في الاصل مصدر كما اشار بقوله التلغظ ثم تجوز عن المقول
كالخلق بمعنى المخلوق ثم صار حقيقة عرفية لا شتهار فيه فهو مجاز بالنظر الى اللغة وحقيقة
النقيا من الى العرف ويقال ايضا للمعنى المتصور اي المتعقل في النفس لكن لا مطلقا بالمعبر
عنه باللفظ وهو المسمى بالكلام النفسي في العرف اذ كل من يامر وينهى ويخبر يجد في نفسه
معنى ثم يدل عليه بالعبادة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم
خلافه كذا في الكتب الكلامية فزاده بالتصور هنا ليس بمعنى المعلوم بل بمعنى الموجود في النفس
حين ارادة الخبر مثلا باللفظ في الغالب وقد لا يعبر عنه باللفظ بناء على الاكثر ويقال للرأي
فيقال بهذا قول الى حنيفه رحمه الله تعالى اي رأيه ومذهبه والفرق بينهما ان الرأي من رؤية القلب
وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا او مختلفا فيه والمذهب هو الاعتقاد
الاجتهادي المختلف فيه فالرأي اعم وقيل الرأي قريب من المذهب وقد يفرق بينهما بان الرأي
اعم من المذهب لان يكون في الشروعات فقط واصل مكان المذهب او نفس المذهب ثم نقل

عراق المعناه المشهور واطلاقه على الرأي مجاز بعلاقة السببية لانه سبب لظهوره واعلامه كما
قال ابن ابيان والظاهر اتحادها هنا قوله مجازا قيد لقوله ويقال فيكون مجازا في المعاني الاخر
الاخرى اما في المقول من قبيل تسمية المفعول بالمصدر والعلاقة التعلق فذكر المتعلق
بكسر اللام واريد المتعلق بهذا النظر الى اصل اللغة واما في العرف فهو حقيقة في المقول كما مر
واما الثلاث الباقية فمن تسمية المدلول باسم الدال قيل وقد صرح بعض اهل الكلام بان
الكلام والقول على النفسي حقيقة وان خالفهم فيه كثير واوله بعضهم انتهى وما اختاره المص
هو الموافق للامثال في الاستسنة والمحاورات مع ان الظاهر ان يخرج بعض اهل الكلام في
كلام الله تعالى ولست في تحقيق كلامه تعالى ولا الاعم منه بل الكلام في بيان قولنا وكلامنا ولذا
تعرض لاطلاقه على الرأي والمذهب **قوله** والمراد باليوم الاخر لم يبين معنى الاخر لبيان في يوم
وبالاخره هم يوقنون ومعنى اليوم في الشئ ما بين طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وعند
الحكماء وفي العرف من طلوع الشمس الى غروبها وقد يطلق بمعنى مطلق الوقت لئلا كان او نها
قصير كان او طويلا وهو المراد هنا ولذا قال من وقت الخشراى من وقت البعث وهي وقت النسخة
الثانية قول الى ما لا يتناهي ضرب الغاية بالابتناهي مع ان ليس نهاية اليوم الاخر كناية عن عدم
تناهي ذلك الشئ وهو من التسامح المشهور بين العلماء يقال وهلم جرا الى غير النهاية والمراد
بيان عدم التناهي والمعنى هنا من وقت الخشراى لا يتناهي وسمى اخر الاله ليس بعده
يوم اخر وهذا مراد من قال وهو لا بد الدائم الذي لا ينقطع وان كان له مبدأ وهو وقت
الخشرو وصف بالآخر لانه عن الوقت المحدود من جهة طرفيه وهو وقت الدنيا وعبارة
اخرى سمي بالآخر لانه عن الايام المنتظمة من ايام الدنيا **قوله** او الى ان يدخل امر الحشر
وهذا يصلح ان يكون غاية لكن وقت الحشر ليس له امتداد والغاية انما يكون لما له
امتداد فيقال المراد به الوقت المتسع الشامل لوقت الحساب واعطاء الكتاب والميزان
والصراط وغير ذلك في يكون له امتداد ضرب الغاية ويؤيده الوجه الاول حيث اريد به
فيه الغير المتناهي والاشتباه انما نشأ من توهم ان المراد به وقت قيام الموتى القيوم
لا يؤيد تسمية ذلك اليوم بالساعة او يقال معناه على ذلك التقدير من وقت الحشر
وما يزد عليه الى ان يدخل الخ قول لانه اوقات الحدود علمة بالنسبة الى الوجه الثاني
اي اخرية اليوم المذكور على هذا النسبة الى الاوقات المحدودة لا مطلقا كما في الوجه
الاول فانه وان كان بعده وقت لكن لا يحد فهو اوقات الحدود في يوم الحشر له ابتداء
واستمرار فيسند فهو محدود اخر ايضا كما قال تعالى ان يؤمن ان عند ربك كالفلكة ما تعدوا
وما بعده فما لا يتناهي في جانب المستقبل قدم الوجه الاول لان الايمان به يتضمن الايمان
بالثاني لدخوله فيه بلا عكس ولان اطلاق اليوم عليه شائع في القرآن سواء كان حقيقة

او مجازا كذا قيل وفيه ما فيه قوله انكارا ما ادعوه هو قولهم انما الظاهر ان انشاء
 فانهم احدوا الايمان بحسب الظاهر بهذا اللفظ ولا دعوى في الانشاء الا ان يراد به
 الاخبار باحداث الايمان فالمراد دعوى احداث الايمان فيما مضى يستلزم اليه المصداق
 بالحادث الماهية ادعاء الشخص لنفسه ما غيره والمراد هنا ادعاءهم ما ليس لهم وما له الكذب
 من الخلة وهي الدعوى مطلقا لكن شاع في الدعوى الباطلة وهذا مفهوم من قوله انكار
 ما ادعوه اذ الانكار للدعوى الباطلة وعن هذا قال بعضهم انه عطف تفسيره وقيل ان الاول
 ناظر الى ادعائهم الاخلاص واحاطة عقايدهم بالايمان من جميع جهاته وقوله في ما اتخلوا
 ناظر الى ما اشار اليه النظم من خلو عقايدهم بالفساد والتشبيه وما يضاهيه ولا يخفى انه
 تخصيص لا تخصيص قوله وكان اصلا وما امنوا اي مقتضى الظاهر مع قطع النظر عن
 مقتضى الحال قوله لا يطابق في تعليل كون الظاهر وما امنوا قوله لكنه عكس اشارة الى مقتضى
 الحال الموجب اتيان ما ذكر في النظم الجليل حتى ان قوله انما يفيد الاتهام بشأن الفعل والفاعل
 تقديم ما هو اعم فلا قدموا الفعل حيث قالوا انما علم ان نظرهم الى صدور الفعل عنهم
 لا بيان فاعلمهم لذلك الفعل وانما يمتنع الفاعل لاجل الفعل والنظر اليه بالتبع وقوله وما هم
 بمؤمنين الامر فيه بالعكس فانه يفيد الاتهام بشأن الفاعل لا ذكرنا والنظر الى الفعل
 لاجله وتبع له فالمراد الذي يطابق التصريح بنفي الفعل عنهم وعدم الاكتفاء بنفيهم تطفلا
 ولا يخفى عليك ان تقديم الفعل هو الاصل فلا يرام له نكته لاسيما اذا كان الغرض اقامة
 ما ضوئته فلا ينافي كون النظر الى الفاعل بالاصالة في المطابقة مع متحققة نعم لا بد من نكته
 اختيار الجملة الاسمية هنا والفعلية هناك وما ذكره الشيخان لو تم لزم ان يكون في منزلة خلق الله
 وعلم الله ان يكون النظرية الفعل دون الفاعل بالاصالة قوله لكنه عكس اي لم يراع المطابقة
 وهذا معنى العكس هنا لانه عكس في التصريح على انه لا يميز المقصود لانه لو قيل عكس اي صرح
 بشأن الفاعل لكن لا لانه بل للكنية عن نفي الفعل لكان سدي قولنا تأكيد ومبالغة في النكته
 يعني ان تقديم المسند اليه على الخبر المشتق كتحقيقه على الخبر الفعلي يفيد تخصيص ان وفي صرف
 النفي وهنا كذلك لكنه قد يكون لتقوى الحكم حسب مقتضى المقام والمقام اذا قاده التقديم
 مطلقا الحصر اكثرى لا كلي لما كان القوم ادعوا حدوث الايمان فقط ولم يدعوا قصر الايمان
 بل لم يدعوا كمال الايمان فضلا عن ادعاء الاختصاص لم يحسن انكار دعوى الاختصاص عليهم
 بل لا يصح ذلك لانه ما منه ان اصل دعوى احداث ثابته لهم والمنكر ادعاء اختصاص الايمان بهم
 دون سائر الناس ولا يخفى فساد ذلك ولو قيل الحصر المستفاد هنا ليس ما ذكره تخصيصهم
 بنفي الايمان بالنظر الى المؤمنين المخلصين لم يبعد بناء على ان هذا مقتضى القاعدة لكنه بعيد
 عن السوق والدوق في تقديم تقوى الحكم فقط اذ العدول الى الجملة الاسمية وتقديم

او انما يصح اضافي هو ما قص
 قلب او فساد او عيب
 فلا ينافي بها
 فاحتملها

المسند اليه مع بلاد حرف النفي لسلك طريق الكناية في رد دعواهم الباطلة ليفيد ردة
 ما اشتبهوا لانفسهم على الباطل وجعل ان اخراج ذواتهم من عدد المؤمنين من غير تقييد
 بالزمان والمفعول مع افادة الجملة الاسمية العموم في النفي بلغ من نفي الايمان عنهم في ماضي
 الزمان اذ اخراجهم عن الصلاحية للايمان وعن التمكن له بلغ عن سلب الايمان عنهم بدون
 سلب الاستعداد له نظيره ما ذكره ائمة الاصول من ان نفي الحل عن ذات الشيء من لغة
 من نفي حل التناول له مع كون الشيء باقيا على باحته في ذاته فذكر الملزوم واريده اللازم
 اذ نفي كونهم معدودين عن زمرة المؤمنين مستلزم لنفي الايمان عنهم وهو المختار
 في الكناية وانما قلنا فذكر الملزوم لان كون الايمان ثابتا لهم مستلزم لكونهم معدودين
 من طائفة المؤمنين ونفي اللازم مستلزم لنفي الملزوم فذكر نفي الملزوم هنا واريده
 نفي اللازم كناية ولا يربى في ان الكناية لكونها طريق برهان الباطل من التصريح لانها
 كما يراى شئ مع بينة اذ انتفاء اللازم اعدل شاهد على انتفاء الملزوم كانه قيل في
 ردهم وما امنوا لكونهم خارجين عن صلاحية الايمان وعن زمرة اهل الايمان فاني لهم
 ثبوت الاذعان فهذا المراد مطابق لقولهم في التصريح بشأن واما الاشكال بان هذا انما
 يصح لو قيل وما هم من المؤمنين فسيحجف جدا فان نفي ما عليهم يستلزم نفي صدور الفعل
 عنهم على الباطل وجه كافتة وهذا يستلزم عدم كونهم معدودين من المؤمنين ولا مخر
 في ذلك كون الوصف مجرورا بالباء او بمن بل الجواب بالباء اعون شئ في المراد كما اشار اليه
 بقوله ولذلك اكد النفي بالباء اي ولقصدا لتأكيد والمبالغة في التكذيب اذ زيادة الباء
 في خبر المشبهة بليس لتأكيد الحكم واطلاق الايمان عطف على قوله اكد اي ولذلك اطلق
 الايمان عما قيده من الايمان باسمه واليوم الاخر اذ نفي المطلق للعموم مستلزم لنفي المقيد
 ولذا قال على معنى انهم ليسوا بالما ثم قال ويحتمل ان يقيد باقيد وبه فيكون المفعول به
 محذورا بقدرية كونه جوابا واما في الاول كما نزل منزلة اللازم كما هو الظاهر الموافق
 لما ذكرنا من ان المراد اخراجهم عن قابلية الايمان او المفعول المحذوف يعتبر عام مع الاختصاص
 قوله لانه جوابه ورعاية المطابقة لما قبل يقتضي التقييد سواء كان في الحكاية او الحكمي
 وسواء كان المراد به العموم او الخصوص فان الايمان باسمه واليوم الاخر مقيد بحسب الظاهر
 وهذا امر المص لا التقييد به احترام اسمها وبالحكمة اريد بها ما يريدها في قوله انما
 باسمه واليوم الاخر وقيل الظاهر المطابق لما في الكشاف ابتداء الكلام لغائقة مستقلة ويجوز
 تعلقه بقوله ولذلك ولا يخفى ان المعنى الثاني هو المتبادر من كلام المص والنسب المقام
 قوله والآية تدل على ان من ادعى الايمان لما اراد به ردا في منصور المتردي حيث قال
 في التاويلات الآية اخبار عنهم انهم قالوا ذلك بالسنة قولنا وظهروا خلافا في قولهم

صنعة ان من قال فلان باطل
 في المسند الظان ان قاتله لم يظن بها
 فقد كذبته واما قوله ليس من المؤمنين
 فكيف يظن به ذلك يعني ان ليس من المؤمنين
 ان اراد انهما سوا معنى لم يصح وان اراد ان
 انه يشبهه وان لم يكن منه صح ومن لم يشبهه
 اوردته هنا فتدبر

فاجبر الله تعالى نبيه عليه السلام انهم ليسوا مؤمنين اي مصدقين بقلوبهم فهذه
 الآية ونحوها تنهض على الكرامية لانهم يقولون الايمان قول باللسان دون التصديق
 فاجبر الله تعالى عن جملة المنافقين انهم ليسوا بمؤمنين لم يأتوا بالتصديق وهذا يدل على
 ان الايمان تصديق بالقلب والكرامية يقولون بل هم مؤمنون فردده المص بقوله والآية
 تدل على قوله والخلاف مع الكرامية في الثاني لا يقتضي اواخر المواقف وايمان المنافق مع
 كفره كايان الانبياء عليهم السلام وفي شرح الاستواء الجميع في ذلك الايمان نقلا عن الكرامية
 فالآية الكريمة تنهض حجة عليهم فالقول قول شيخنا اي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى
 ونقل الامام عنهم ان المنافق عندهم مؤمن ومن مذهبهم ان الايمان لا يلزم ان يكون منجيا
 من العذاب المخلد انتهى في الاثر في الخلاف بيننا وبينهم فانما في المخلد في النار عندنا وعند
 واحكام الاسلام كرفع الجزية عنهم والصلوة على موتاهم قبل ورود النهي وغير ذلك جارية
 عليهم عندنا وعندهم والفرق بان المنافق عندهم مؤمن في الدنيا حقيقة وعندنا مؤمن
 لغة لا حقيقة قليل الجدوى قال بعض الافاضلة يطلق على الاقرار باللسان الايمان عند
 اهل اللسان واللفظ لقيام دليل الايمان وهو الاقرار فان امارات الامور الخفية كافية في
 صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضب والفرح ونحوهما انتهى اي ليس المراد
 بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقيق مدلوله اللغوي بل المراد
 انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق
 الغضب والفرح على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها اعني الانوار اللازمة
 للغضب والفرح وان لم يكن المدلول متحققا لجواز المدلول عن الامارة واما الكرامية فزعموا
 ان اطلاق المؤمن على المقر باللسان وحده على الحقيقة ولذا قيل انه لو استدل بها على ان
 مدلول الايمان التصديق القلبي دون اللسان حيث نفي عن المنافقين الايمان لاستفاء
 التصديق القلبي مع اقرارهم باللسان لزم الرد على الكرامية في ادعائهم ان الاقرار باللسان في
 معنى الايمان ظاهر انتهى وقد عرفت كون الرد تاما بما نقلنا عن المواقف وشرحه فلما حجة
 الى توجيهه فيه اشعار بتسليم ما ذكره المص قوله لان من تقوى بالشهادتين لا اى الآية
 لا تدل على ذلك لكنه لم يكن مؤمنا عندنا اذ المعرفة والتصديق بالاختيار شرط في الايمان عندنا
 دون الكرامية بل المعرفة بدون الاذعان والقبول ليس بايمان ولا يخفى عليك ان عدم
 ايمان المنافقين لعدم ايمان قلوبهم كما قال تعالى امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم الآية
 ولم يقر وكذب قلوبهم فالآية كما تدل على عدم ايمان المنافق تدل على عدم ايمان الخالي عن
 النقيضين لا اشتراكهما في العلة وهي عدم التصديق القلبي سواء كان بسبب الانكار والتكذيب
 او بسبب الخلوع والنقيضين اذا لا اعتبار بعدم تحقق التصديق كما دل عليه النصوص غاية

ان دلالتها على عدم ايمان المنافق بالعبارة وعلى عدم ايمان فارغ القلب بالاشارة لكون
 الاول مسوقا لدون الثاني والقول بان كفر المنافق يجوز ان يكون كفرا لكونه تكذيبا لما
 يجب التصديق به وانكاره ضعيف لانه مع عدم موافقة ما استفيد من قوله تعالى
 ولم تؤمن قلوبهم من ان منشأ كفرهم استفاء التصديق بشكل علة انبات كفر الخالي الذهن
 مع ان القائل من ذهب الى كفره قوله مع الكرامية فرقة من الفرق الضالة ومعدودة
 من المشبهة اذا اعتقادهم ان الله تعالى على العرش من جهة العلوم ما س له من الصفوة
 العليا ويجوز عليه الحركة والنزول وغير ذلك من الترهات الكرامية بكسر الكاف وتضعيف
 الراء طائفة منسوبة الى محمد بن الكرام وفي شرح النخبة بتشديد الراء على اللغة المشهورة
 في القاموس ضبطت بفتح الكاف وتشديد الراء قوله فلا تنهض حجة لا نقل في اخر المواقف
 ان الكرامية قالوا وايمان المنافق مع كفره كايان الانبياء عليهم السلام لاستواء الجميع في ذلك
 الايمان ونقل عنهم ايضا انهم قالوا من اضر الكفر واطهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق
 المخلد في النار انتهى فعلم ان الآية حجة عليهم والقول بان حكمهم بالايمان من اضر الكفر واطهر
 الايمان عند الشارع لا ينافي اشتراط الخلوع كونه مؤمنا بيمينه وبين الله تعالى ولهذا حكموا
 باستحقاق النار انتهى ضعيف لانه ان اراد بالايمان عند الشارع الايمان عند الشارع في الدنيا
 فاذا كره مسلم لكن لا يفيد المعتبر الايمان الشرعي المعتبر في الدارين وان اراد الايمان المعتبر
 في الشرع مطلقا في الدارين فاذا كره ممنوع وقيل ان المص وفق النظر في مذهبهم فرائى ان المنافق
 مخلد في النار عندنا وعندهم واما في الدنيا فاحكام الاسلام جارية عليهم عندنا وعندهم فليس
 بيننا وبينهم اختلاف الا فيمن لفظ بالشهادتين فارغ القلب عن النفي والاثبات فعندهم
 مؤمن ناج وعندنا ليس بمؤمن انتهى وضعفه ظاهرا ذكرناه من انهم قالوا وايمان المنافق
 مع كفره كايان الانبياء كما صرح به في اخر المواقف وقد نقل الامام كغيره ان المنافق عندهم
 فعلم ان الاختلاف ليس منحصرا فيمن لفظ بالشهادتين فارغ القلب لانه كما دل
 حجة عليهم ولو سلم انحصاره فيما ذكره في حجة عليهم ايضا لاننا سبقنا سابقا من ان الآية كما تدل
 على عدم ايمان المنافق بعبارة تدل على عدم ايمان الخالي عن النقيضين باشارة لاشتراكهما
 في العلة اعني استفاء التصديق القلبي ومعنى قوله فلا تنهض حجة اي لا تقوم حجة على الكرامية
 لعدم قيامها في محل الخلاف على اختيار المص وقد عرفت ما فيه وما عليه قوله الخدع بفتح الخاء
 وكسر الكاف في النسخ التي عندنا بغير الف وفي بعضها بالالف وهو الموافق لما في النظم والقول
 والمخادعة وسر الاول ان المشهور المتداول بيان معنى الثلاثي دون المزيدان وقيل والخدع
 والخدع بمعنى فيكون الخدع من الثلاثي ايضا دون المغالطة وهو الظاهر وفي المصباح خدع
 خدعا والخدع بالكسر الاسم منه يعني انه اسم مصدر لخداعه والخدعة مثله لكن كونه مصدرا

لان آية يحفظ الكرم ويقال حافظ كرم
 كان يحفظ كرمه
 كان يحفظ كرمه
 كان يحفظ كرمه
 كان يحفظ كرمه



هذا التفسير في عرف العامة
 مهمل

هو الاولى قولان توهم غيرك بامارات ونحو خلاف ما تخفيه في ضميرك وغير
من سائر الخفيات كورا الحجاب من المكروه بالنظر الى غيرك وان كان فيه نفعاً في نفسه
اذ المراد بالغير ليس جميع الاغيار فكم من غنى يكون ضرراً بالنسبة الى شخص ونفعاً بالنسبة
الى اخر لا سيما بالقياس الى الخادع فعلم ان ما في الكشف من قوله ان يواهم صاحبه اولى
وما وقع في هذا الكتاب لكن قوله خلاف ما تخفيه احسن من قول الكشف خلاف ما يريد قوله
تنزله مضاعف مخاطب من التنزيل كما هو الظاهر او من الانزال والمراد اما استنزاه عن
مطلوبه الذي هو غير حاصل لكنه بصدد قرب الحاصل واستنزاه عن تدبيره في الحفظ
منه وهذا هو المناسب للمقام وفي بعض النسخ تنزله من الانزال اي لتنعنه وتسقطه
عن الرأي الذي تمسك به في الحفظ والخلاص عنه وهو الاول في غاية التذلل وتنبه
عن مطلوب الحاصل بل لا وجه له هنا ولم يقل وتنزله عطف على قوله توهم لان المعبر عن الخرج
الايرهام المذكور المفضل بالانزال لا الانزال بالفعل وايصال المكروه فانه في وسع الخادع غايته
انه قد يترتب عليه ايصال المكروه وقد لا يترتب ويؤيد قول تعالى ومكروا ومكراته والله
خير الماكرين وقوله تعالى انهم يكيدون كيدا الاية والمكر والخدع والكيد فني واحد فقوله قدس
هو ان يواهم صاحبه خلاف ما يريد من المكروه ويصيب به اي يصيب الخادع صاحبه المكروه
بناء على الاغلب والمصنوع قوله تنزله تبعاً للراغب على الكشف فغير انه اشار الى ان
ما في الكشف غير جامع وقال الطيبي لعل قوله من المكروه يشمل التخلص منه لان العدو وكبح
خلاص عدوه كذا قيل والظاهر ان اشتغال التعريف على العلة الغائية ليس يلزم والمكروه
مذكور فيها وشمول التخلص منه متحقق فيها فتفسير الكشف عدم كونه غير جامع ليس بظاهر
فليبين ذلك حتى نتكلم عليه وفي بعض النسخ بصدده هكذا صحح المحققين وهو المناسب
للمقام وفي بعضها عما هو بصدده قوله من قولهم خدع الضرب اي ما ذكره معنى عرفي له اخذ
من احد هذين القولين لمناسبة بينهما اما الاول فلان في المعنى العرفي اعتبر التواري
والاخفاء كما في اللغة واما الثاني فلان في المعنى العرفي اعتبر الايرهام خلاف ما تخفيه وعمل
خلاف ما اوهم فظهر ان المناسبة بين المعنى العرفي والمعنى الثاني للغوى اتم منها في المعنى
الثاني فلو قدمه بل لو اكتفى به لكان اجزى واولى قوله في حجة بتقديم الجيم المضموه على الحاء
المهمله الساكنة تنقطة في الارض منفذاً ينفذ منه الى جوف الارض وكتب خادع تفتن
في البيان حيث بين اولاً بالماضي وثانياً باسم الفاعل وهذا من دأب ارباب اللغة وفتح
بفتح وكسر مبالغة خادع والمبالغة في مثل هذا بحسب كيف ويحتمل الكم اذا اوهم الحارث
اي الصياد الضرب خاصة اي اوقع الضرب في بهم الحارث باخرى فانه مثلاً وهذا
نظير ان توهم غيرك وصاحبك لا ثم خرج من باب اخر لتعدد منافذه وهذا ايصال المكروه

الى الصياد الحرام مطلوبه وهذا الايرهام يتحقق في الحيوان غير مختص بالانسان ولما فطنة
هذه المناسبة اختير ان توهم في المعنى العرفي دون ان تشعر وتعلم مثلاً ويظهر ان المعنى
اللغوي الثاني متحد مع العرفي وليس كذلك اذا اللغوي مختص بالضرب بالنقل الى المعنى
المجازي فنقل عن الراغب خدع الضرب استتره في حجة واستعمل ذلك فيه لما اعتقدوا
من انه يعد عقر بالبدع من يدخله به في حجة حتى قيل العقر بواب ضربه وحاجبيه
ولا اعتقاد الخديعة فيه قيل الخدع من ضرب قوله اصل الاخفاء يعني ان معنى الخداع
لغة ما واصل معناه بحسب الاشتقاق ما ذكره وهو الاخفاء لاعتباره في اكثر معانيه
فان الضرب يخفي حجه والمنافق يخفي اعتقاده ومقصده وكلام الراغب يواهم ان اصل
معناه التلون وما ذكره المصنف او في لعنه اللغوي قوله ومنه اي ما اخذ من الخدع
بمعنى الاخفاء الخدع بتشيت الميم وفتح الدال كما نقل عن المصباح وهو ما يحزن فيه المال
ويحفظه وانما سمي الخزانة مخدعاً لاختفاء المتاع فيه الخزانة بكسر الخاء ومن لطائف بعض
الظرفاء الخزانة لا يفتح والطف من ذلك ما قاله العلامة الشيرازي في شرح المفتاح الخشير
يكسر العين الغبار ولا يفتح فيه العين وما نقل عن الراغب من ان الخدع بيت في بيت
كان بانه جعد خادع لمن رام تناول ما فيه يواهم ان الخدع مأخوذ من الخدع بمعنى اللغوي لا من
الاخفاء والمصنف لم يرض به فقال ومنه اي من الخدع بمعنى الاخفاء رداً عليه والاخذ عانفج
الهمزة تشية اخدع وهما عان في جاني العنق وشعبة من الوريد وحفاها قيل اخدعان
فهو مأخوذ من الخدع بمعنى الاخفاء وهو مقتضى كلامه حيث عطف على الخدع وقيل بها تخفياً
وتظهر ان فلذ توهم فيها الخدع فسمياً بذلك في يكونان مأخوذ من الخدع بمعنى اللغوي وهو
وجه جيد لكن لا بلائم كلام المصنف قوله والمخادعة تكون بين اثنين اذا المفاعلة يقتضي ان
يفعل كل واحد بالآخر مثل ما يفعل به بحيث يكون احدهما فاعلاً صريحاً وكجى العكس ضمناً فيكون كل
من المخادعين مخدوعاً والصاحبه وهذا المعنى الحقيقي ليس يتصور هنا عن هذا حاول توجيهه
فقال وخداعهم مع الله تعالى لا قول ليس على ظاهره اذ لا يخفى على احد ان خدعة المنافقين
له تعالى مستحيل جداً واماً خدعة الله تعالى لهم على حقيقة فلا تقيح عند المعتزلة بناء على مسلم
الفاصد واما عندنا معاشر هذه السنة فلا يمنع نسبة اليه تعالى حقيقة لانه يواهم العجز لانه
حيلته يجلب بها غيره الى مضرة وهو تعالى منزه عن ذلك وايضا قيل في تفسير الخدع ان توهم غيرك
خلاف ما تخفيه من المكروه مع استشعار خوف او استنجا من الحر والجنف استنجا في شانه
تعالى قوله وخداعهم مع الله تعالى الاولى وخداعهم الله تعالى بلا ذكر لفظ مع اما اول فلان المخادعة
تستعمل بنفسه واما ثانياً فلان مع يدخر في المتبوع في الاغلب ولا يخلو عن سوء الايرهام ولم
ينقل في خداعهم لانه ليس سبباً لما قبله ولا مسبباً لبرهواستيناف جواب سؤال مقدر فهو

خبر اخذ من الخدع بمعنى الاخفاء
فان اخذ من الخدع بمعنى الاخفاء
ان اخذ العروق مختلف فليس الاخذع وبجاء
ان الاضداد ليس يلزم في وجه النسبة

في الصحاح الاخذع موضع الحجة
وهو شعبة من الوريد
كذا في الساكوف
وفي القاموس
هو شعبة
من الوريد

موقع الواو قوله لانه لا يخفى عليه علة كون الله لا يخفى على اي لانه تعالى عالم بالخصيات يعلم الاشياء قبل وقوعها كلية كانت او جزئية بتعلق قديم بانها ستوجد ويعلم بعد وقوعها بتعلق حادث بانها وجدت الآن او قبل فاذا كان الامر كذلك فكيف يجده احد مع تحت قدرته القاهرة وارادته العلية ولذا نقل عن شرح التأويلات لا احد يقصد مخادعة الله تعالى مع اقراره بانه خالق ولئن سئلتم من خلق السموات والارض ليقولن الله الآتية وقول صاحب الكشف والثاني اي والجواب الثاني من الاربعة ان هذا ترجيح عن محققهم وظنهم ان الله تعالى من يصح خداعه الى اخر ما قل ضعيف جدا لما من نقل شرح التأويلات لا احد يقصد مخادعة الله تعالى والمنافقون معترفون بهم ويعرفون ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها لكونهم من اهل الكتاب خصوصا اخبارهم وهم في الحقيقة اشهر اراهم وكون ايمانهم كلاما لا اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد كما تفصيل لا لعدم عرفانهم بالله وصفاته فيبعد عن مثلهم تجويز ان يكون الله في زعمه مخدوعا ومضاهيا بالمكروه من وجوه خفي وتجويز ان يدليس على عباده ويخدعهم كما زعمه الزمخشري والتعرض لقول الحكماء هنا من فضول الكلام وقول الزمخشري ولان لانه تعلقا بكل معلوم مذهب اعترافه لاسناد العلم الى ذاته اشارة الى نفى سفة العلم قوله ولا نهم لم يقصدوا خدعة فانهم اذا علموا ان الله تعالى يمتنع خداعه لم يتصور ان يقصدوا اذ العاقل لا يقصد ما يمتنع وجوده مالم يعرض له فرط الحيرة والذهشة كقول المشركين ربنا اخرنا منها وقد تيقنوا بالخلود لفرط الحيرة ليس كذلك ولو قيل ان المنافقين لما نهم عزة المسلمين واستعلاء شانهم انا فانا وقوا في حيرة عظيمة وذهشة جسيمة فجوزوا ان يكون الله تعالى مخدوعا وخادعا لكان لا ذكره الزمخشري وجه في الجملة فيكون نظير قول الكافرين لكنه ركيك جدا وعن هذا اسقط المص بلا اشار الى سخافة بقوله ولا نهم لم يقصدوا ولم يتعرض المص لدليل عدم كونه خادعا لكمال ظهوره وقد اوضحناه آنفا قوله بل المراد مخادعة رسوله عليه السلام اشارة الى ان الجواز اللغوي غير جائز هنا فهو اما مجاز في الحذف او مجاز في النسبة الابقاعية وهذا هو المراد بقوله او على ان معاملة الرسول عليه السلام لا بان يطلق مجاز اللفظ الجلال على الرسول عليه السلام لما عرفت من عدم صحة وجريان المجاز العقلي في النسبة الابقاعية بلا اضافة ما صرح به المحرر في المطول والظاهر من كلامه ان الخداع محقق من جانب الرسول عليه السلام والمؤمنين كما انه محقق من الجانبين ولا ضرورة التزامه اذ لا مانع من صدوره من الرسول عليه السلام والمؤمنين باغفالهم وايمانهم بخلاف ما يريدون من المكروه لكن لما كان خداع المنافقين الفساد وهيجان الحروب والفتن بين العباد ردا من تعالى عليهم وبقوله وما يجدعون الانفسهم وما يشعرون بخلاف خداع المسلمين فانه صلاح واصلاح في الحقيقة وعن هذا ورد في الحديث الحرب خدعة

عن قولهم فقلت الحكماء فجهلوا الى ان علم الله لا يتعلو بالخصيات فقلت الحكماء لا يقولون بهذا كما نفس على الطوسي انتهى واعتبارهم قولهم الفاسد في العلم الشرعي لا سيما في كلام الله تعالى ما يجب الاحتراز عنه

ويحتمل

ويحتمل ان يكون الخداع مجازا في جانب المؤمنين حقيقة من المنافقين لان المص من يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز واما جعلها مجازا منها فلا يلزم قوله واما ان صورة ضمهم لا وكذا لا يحسن جعله بمعنى يجذعون لقوله ويحتمل ان مرادنا قوله من حيث انه خليفته بيان لما لا يستلزم عليها بدور صحة المجاز العقلي كمن الملازمة المعبرة في المجاز العقلي على ما ثبت في كتب المعاني تحقها هنا خفي فليتبين كماله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله ما يبدل كون معاملة الرسول حقيقة معاملة الله مجازا هذا مقتضى كلامه ولا يخفى ما فيه لان اطاعة الرسول اطاعة الله تعالى حقيقة في الوجود الخارجي وان كان غير مجسب المفهوم والعطف في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بناء على نفاه المفهوم الذي كاف في صحة العطف صرح به صاحب التوضيح في بحث الاجماع بخلاف المخادعة فالخداع الرسول ليس خداع الله حقيقة في الوجود الخارجي بل فالتأنيد المذكور منظوف في القول بان كل ما يتعلق بالرسول عليه السلام غائبا بالآخرة الى الله تعالى والى دونه ليس بشئ اذ من الخداع والمخادعة لا شك في عدم عوده الى الله تعالى في الوجود الخارجي واما صريح ايقاعه عليه تعالى للملازمة مجازا عقليا فابن الثوري والقول بان التشبيه باعتبار ظاهر المشبه وهو ادعاء الاتحاد بينهما لغة ضعيف اذ لا بد في التشبيه اشتراك الطرفين في وجه الشبه وهنا ليس كذلك فلا تغفل قوله ان الذين يبايعونك الاية مبايعة الرسول عليه السلام ليس مبايعة الله تعالى في الوجود الخارجي حقيقة فاقاها عليه تعالى مجازا عقليا وهذا الاعتبار يصح التشبيه بلا تكلف ولو اكتفى به لكان اظهر واما كون مبايعة الرسول عليه السلام اطاعة له بطريق مخصوص فهو اطاعة الله تعالى بحسب الوجود الخارجي وبهذا الاعتبار لا يصح التشبيه قوله واما صورة ضمهم بيان وجه اخر لذلك الخداع اي ان الكلام محمول على الاستعانة التمثيلية شبه الهيئة المنتزعة من امور عديدة وهو اظهر اراهم الايمان والموودة والمجاسمة مع اهل الايمان واستبطان الكفر والعداوة المفردة بالهيئة الماخوذة من افعال الخادعين من حيث ان كلامها يخرج بالآخر كجلب النفع لنفسه وايصال الضرر الى صاحبه من حيث لا يحتسب وكذا الكلام في ضيق وامتنان الرسول والمسلمين في المخادعة من الله تعالى والرسول بهذا الطريق والاستعانة ليس بمخادعة الرسول عليه السلام ويحتمل ان يكون استعانة تبعية في بخادعون لكن قولهم ضمهم وصورة ضمهم الخادعين بلايم الاستعانة التمثيلية بل كما نص عليها وجه كون ضمهم الله تعالى اياهم كيدا وخداعا لان ظاهره احسان وباطنه خذلان ومن هذا يظهر وجه التشبيه قوله من اظهر الايمان اي بالقرار الدال على الايقان حين لغائهم المؤمنين والاستبطان اي الاخفاء في الباطن بعدم ذكرهم اللفظ الدال على كفرهم بل يذكر ما يدل على انتفاء وهذا معنى الاستبطان هنا والافلاك كفر مستبطن في ذاته لكونه فعلا قلبيا كالايمان قوله باجراء احكام المسلمين من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد ومشاركة المؤمنين في الغنائم والاحكام وهذا في اول حالهم

قوله تعالى لا يخفى عليه علة كون الله لا يخفى على اي لانه تعالى عالم بالخصيات يعلم الاشياء قبل وقوعها كلية كانت او جزئية بتعلق قديم بانها ستوجد ويعلم بعد وقوعها بتعلق حادث بانها وجدت الآن او قبل فاذا كان الامر كذلك فكيف يجده احد مع تحت قدرته القاهرة وارادته العلية ولذا نقل عن شرح التأويلات لا احد يقصد مخادعة الله تعالى مع اقراره بانه خالق ولئن سئلتم من خلق السموات والارض ليقولن الله الآتية وقول صاحب الكشف والثاني اي والجواب الثاني من الاربعة ان هذا ترجيح عن محققهم وظنهم ان الله تعالى من يصح خداعه الى اخر ما قل ضعيف جدا لما من نقل شرح التأويلات لا احد يقصد مخادعة الله تعالى والمنافقون معترفون بهم ويعرفون ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها لكونهم من اهل الكتاب خصوصا اخبارهم وهم في الحقيقة اشهر اراهم وكون ايمانهم كلاما لا اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد كما تفصيل لا لعدم عرفانهم بالله وصفاته فيبعد عن مثلهم تجويز ان يكون الله في زعمه مخدوعا ومضاهيا بالمكروه من وجوه خفي وتجويز ان يدليس على عباده ويخدعهم كما زعمه الزمخشري والتعرض لقول الحكماء هنا من فضول الكلام وقول الزمخشري ولان لانه تعلقا بكل معلوم مذهب اعترافه لاسناد العلم الى ذاته اشارة الى نفى سفة العلم قوله ولا نهم لم يقصدوا خدعة فانهم اذا علموا ان الله تعالى يمتنع خداعه لم يتصور ان يقصدوا اذ العاقل لا يقصد ما يمتنع وجوده مالم يعرض له فرط الحيرة والذهشة كقول المشركين ربنا اخرنا منها وقد تيقنوا بالخلود لفرط الحيرة ليس كذلك ولو قيل ان المنافقين لما نهم عزة المسلمين واستعلاء شانهم انا فانا وقوا في حيرة عظيمة وذهشة جسيمة فجوزوا ان يكون الله تعالى مخدوعا وخادعا لكان لا ذكره الزمخشري وجه في الجملة فيكون نظير قول الكافرين لكنه ركيك جدا وعن هذا اسقط المص بلا اشار الى سخافة بقوله ولا نهم لم يقصدوا ولم يتعرض المص لدليل عدم كونه خادعا لكمال ظهوره وقد اوضحناه آنفا قوله بل المراد مخادعة رسوله عليه السلام اشارة الى ان الجواز اللغوي غير جائز هنا فهو اما مجاز في الحذف او مجاز في النسبة الابقاعية وهذا هو المراد بقوله او على ان معاملة الرسول عليه السلام لا بان يطلق مجاز اللفظ الجلال على الرسول عليه السلام لما عرفت من عدم صحة وجريان المجاز العقلي في النسبة الابقاعية بلا اضافة ما صرح به المحرر في المطول والظاهر من كلامه ان الخداع محقق من جانب الرسول عليه السلام والمؤمنين كما انه محقق من الجانبين ولا ضرورة التزامه اذ لا مانع من صدوره من الرسول عليه السلام والمؤمنين باغفالهم وايمانهم بخلاف ما يريدون من المكروه لكن لما كان خداع المنافقين الفساد وهيجان الحروب والفتن بين العباد ردا من تعالى عليهم وبقوله وما يجدعون الانفسهم وما يشعرون بخلاف خداع المسلمين فانه صلاح واصلاح في الحقيقة وعن هذا ورد في الحديث الحرب خدعة

قوله تعالى لا يخفى عليه علة كون الله لا يخفى على اي لانه تعالى عالم بالخصيات يعلم الاشياء قبل وقوعها كلية كانت او جزئية بتعلق قديم بانها ستوجد ويعلم بعد وقوعها بتعلق حادث بانها وجدت الآن او قبل فاذا كان الامر كذلك فكيف يجده احد مع تحت قدرته القاهرة وارادته العلية ولذا نقل عن شرح التأويلات لا احد يقصد مخادعة الله تعالى مع اقراره بانه خالق ولئن سئلتم من خلق السموات والارض ليقولن الله الآتية وقول صاحب الكشف والثاني اي والجواب الثاني من الاربعة ان هذا ترجيح عن محققهم وظنهم ان الله تعالى من يصح خداعه الى اخر ما قل ضعيف جدا لما من نقل شرح التأويلات لا احد يقصد مخادعة الله تعالى والمنافقون معترفون بهم ويعرفون ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها لكونهم من اهل الكتاب خصوصا اخبارهم وهم في الحقيقة اشهر اراهم وكون ايمانهم كلاما لا اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد كما تفصيل لا لعدم عرفانهم بالله وصفاته فيبعد عن مثلهم تجويز ان يكون الله في زعمه مخدوعا ومضاهيا بالمكروه من وجوه خفي وتجويز ان يدليس على عباده ويخدعهم كما زعمه الزمخشري والتعرض لقول الحكماء هنا من فضول الكلام وقول الزمخشري ولان لانه تعلقا بكل معلوم مذهب اعترافه لاسناد العلم الى ذاته اشارة الى نفى سفة العلم قوله ولا نهم لم يقصدوا خدعة فانهم اذا علموا ان الله تعالى يمتنع خداعه لم يتصور ان يقصدوا اذ العاقل لا يقصد ما يمتنع وجوده مالم يعرض له فرط الحيرة والذهشة كقول المشركين ربنا اخرنا منها وقد تيقنوا بالخلود لفرط الحيرة ليس كذلك ولو قيل ان المنافقين لما نهم عزة المسلمين واستعلاء شانهم انا فانا وقوا في حيرة عظيمة وذهشة جسيمة فجوزوا ان يكون الله تعالى مخدوعا وخادعا لكان لا ذكره الزمخشري وجه في الجملة فيكون نظير قول الكافرين لكنه ركيك جدا وعن هذا اسقط المص بلا اشار الى سخافة بقوله ولا نهم لم يقصدوا ولم يتعرض المص لدليل عدم كونه خادعا لكمال ظهوره وقد اوضحناه آنفا قوله بل المراد مخادعة رسوله عليه السلام اشارة الى ان الجواز اللغوي غير جائز هنا فهو اما مجاز في الحذف او مجاز في النسبة الابقاعية وهذا هو المراد بقوله او على ان معاملة الرسول عليه السلام لا بان يطلق مجاز اللفظ الجلال على الرسول عليه السلام لما عرفت من عدم صحة وجريان المجاز العقلي في النسبة الابقاعية بلا اضافة ما صرح به المحرر في المطول والظاهر من كلامه ان الخداع محقق من جانب الرسول عليه السلام والمؤمنين كما انه محقق من الجانبين ولا ضرورة التزامه اذ لا مانع من صدوره من الرسول عليه السلام والمؤمنين باغفالهم وايمانهم بخلاف ما يريدون من المكروه لكن لما كان خداع المنافقين الفساد وهيجان الحروب والفتن بين العباد ردا من تعالى عليهم وبقوله وما يجدعون الانفسهم وما يشعرون بخلاف خداع المسلمين فانه صلاح واصلاح في الحقيقة وعن هذا ورد في الحديث الحرب خدعة

قوله تعالى لا يخفى عليه علة كون الله لا يخفى على اي لانه تعالى عالم بالخصيات يعلم الاشياء قبل وقوعها كلية كانت او جزئية بتعلق قديم بانها ستوجد ويعلم بعد وقوعها بتعلق حادث بانها وجدت الآن او قبل فاذا كان الامر كذلك فكيف يجده احد مع تحت قدرته القاهرة وارادته العلية ولذا نقل عن شرح التأويلات لا احد يقصد مخادعة الله تعالى مع اقراره بانه خالق ولئن سئلتم من خلق السموات والارض ليقولن الله الآتية وقول صاحب الكشف والثاني اي والجواب الثاني من الاربعة ان هذا ترجيح عن محققهم وظنهم ان الله تعالى من يصح خداعه الى اخر ما قل ضعيف جدا لما من نقل شرح التأويلات لا احد يقصد مخادعة الله تعالى والمنافقون معترفون بهم ويعرفون ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها لكونهم من اهل الكتاب خصوصا اخبارهم وهم في الحقيقة اشهر اراهم وكون ايمانهم كلاما لا اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد كما تفصيل لا لعدم عرفانهم بالله وصفاته فيبعد عن مثلهم تجويز ان يكون الله في زعمه مخدوعا ومضاهيا بالمكروه من وجوه خفي وتجويز ان يدليس على عباده ويخدعهم كما زعمه الزمخشري والتعرض لقول الحكماء هنا من فضول الكلام وقول الزمخشري ولان لانه تعلقا بكل معلوم مذهب اعترافه لاسناد العلم الى ذاته اشارة الى نفى سفة العلم قوله ولا نهم لم يقصدوا خدعة فانهم اذا علموا ان الله تعالى يمتنع خداعه لم يتصور ان يقصدوا اذ العاقل لا يقصد ما يمتنع وجوده مالم يعرض له فرط الحيرة والذهشة كقول المشركين ربنا اخرنا منها وقد تيقنوا بالخلود لفرط الحيرة ليس كذلك ولو قيل ان المنافقين لما نهم عزة المسلمين واستعلاء شانهم انا فانا وقوا في حيرة عظيمة وذهشة جسيمة فجوزوا ان يكون الله تعالى مخدوعا وخادعا لكان لا ذكره الزمخشري وجه في الجملة فيكون نظير قول الكافرين لكنه ركيك جدا وعن هذا اسقط المص بلا اشار الى سخافة بقوله ولا نهم لم يقصدوا ولم يتعرض المص لدليل عدم كونه خادعا لكمال ظهوره وقد اوضحناه آنفا قوله بل المراد مخادعة رسوله عليه السلام اشارة الى ان الجواز اللغوي غير جائز هنا فهو اما مجاز في الحذف او مجاز في النسبة الابقاعية وهذا هو المراد بقوله او على ان معاملة الرسول عليه السلام لا بان يطلق مجاز اللفظ الجلال على الرسول عليه السلام لما عرفت من عدم صحة وجريان المجاز العقلي في النسبة الابقاعية بلا اضافة ما صرح به المحرر في المطول والظاهر من كلامه ان الخداع محقق من جانب الرسول عليه السلام والمؤمنين كما انه محقق من الجانبين ولا ضرورة التزامه اذ لا مانع من صدوره من الرسول عليه السلام والمؤمنين باغفالهم وايمانهم بخلاف ما يريدون من المكروه لكن لما كان خداع المنافقين الفساد وهيجان الحروب والفتن بين العباد ردا من تعالى عليهم وبقوله وما يجدعون الانفسهم وما يشعرون بخلاف خداع المسلمين فانه صلاح واصلاح في الحقيقة وعن هذا ورد في الحديث الحرب خدعة

وبعد برهة من الزمان ظهر حالهم وفسحنا شأنهم ودرسه تعالى عن آخرهم سبحي التفصيل
 في قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نار الآيات قولوا واهل الدرك لا نقول تعالى المنطق
 في الدرك الأسفل من النار والاستدراج الاستعداد والاستنزال درجة بعد درجة هذا
 اصل معناه والمراد ههنا التقريب الى الهلاك قليلا قليلا وكان مشايرها الاستعداد اطلاق
 الاستدراج عليه استعارة مجازة لهم بكافة لهم بمثل صنيعهم من اظهار الايمان بالقول صورة وضع
 خبران في واما ان صورة صنيعهم اي كصوره صنيع المخادعين جمع مخادع او مشي والمفاعلة على هذا
 المعنى مجازية او حقيقتية من جهة الهيئة اذ معاملة الخداع من الجانبين ولم يذكر المصحين
 اخرجين ذكرهما الزحشرى الاول انه ترجمة عن معتقدهم وظهر ان تعالى يصح خداعه وقد عرف
 انه لا وجه له فتركه اولى كذا قيل وقد عرفت توجيهه فتذكر والثاني انه من قبيل العجبي زبد
 وكرمه فيكون المعنى مخادعون الذين امنوا بالله وفائدة هذه الطريقة قوة الاختصاص ولما
 كان المؤمنون من الله بكان سلكهم بهم ذلك المسلك انتهى فذكر الله تعالى لجرد التوطئة وليس
 لتعلق الخداع بكقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان الله نفسه الاية وقوله تعالى والله رسول
 احق ان يرضوه الاية والنكتة في ذلك ما اشار اليه الزحشرى من قوة الاختصاص وقربهم
 منه تعالى حتى كان الفعل المتعلق بهم تعلق به تعالى ومن هذا القبيل قوله تعالى ان الذين يهود
 يؤذون الله ورسوله الاية وكذا الحال في العجبي زبد وكرمه وعلت زيدا فاضلا فان ذكر زبد توطئة
 وتنبية على ان الكرم قد شاع والفضل قد شاع فيه وتمكن بحيث يصح ان يستدل العجبا الذي
 لكرمه وهو عطف تفسيرى او جرى مجرى التفسير وكذا الكلام في علت زيدا فاضلا واما قوله
 العجبي زبد كرمه على البدلية فليس في هذه المرتبة في اعادة التلبس بينهما دلالة على المقصود
 بالنسبة هو الثاني فقط واما ذكر الاول سلوكا لطريقة الاجال والتفصيل وفي صورة العطف
 قد دل بحسب الظاهر على قصد النسبة اليها معا فيكون ادل على قوة التمكن كذا اعادة قدس سره
 مع توضيح منا قوله لدلالة على ان المقصود بالنسبة هو الثاني فقط الاشارة الى دفع اعتراض
 بان في بدل الاشتمال ان المبدل منه يدل على المبدل اجمالا بحيث يصير النفس متشوقة
 فيكون الملازمة بينهما تامة ولا يكون دون العطف وجه الدفع هو ان المقصود بالنسبة
 هو الثاني فقط في البدل واما العطف فكلاهما مقصودان بحسب الظاهر كما اشار اليه وقد
 ذهل البعض عن ذلك واعتراض به وهذا الوجه يحسن اعتباره هنا ولعله انما تركه لان
 المذكورين كافيان في تحقيق المقام وعادة المص كالزحشرى ذكر اللطائف في مواضع عديدة
 وقد اشار الى هذا الوجه الثاني للزحشرى هنا في قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان الله
 نفسه فعلم ان تركه لعدم استقامة هذا الوجه كتركه الوجه الاول قول ويجتمل ان يراد
 عطف على قوله والمخادعة اذا لم يجتمل ان يراده سبحانه وعون معناه الظاهرى ويجتمل ان يراده

معنى الثاني والتنبية على ضعف هذا الوجه قال ويجتمل دون الاول ويجتمل في هذا الوجه
 تاويل خداع الله تعالى ولو من جانب واحد لان خداعهم الله تعالى ليس على ظاهره وكذا
 الكلام في البواقي ولا يعتبر خداع الله اياهم حتى يحتاج الى التاويل قوله لانه بيان ليقول
 كخفها بها بالنسبة الى الغرض والمراد عطف البيان لكن المراد المنزل منزلة عطف البيان
 لانه لا يحرك كالمبدل في الجمل عند النجاة وارباب المعاني ولذا اختير الفصل قوله واستيناف
 اي استيناف بياني والسؤال المقدر هنا سؤال عن سبب الحكم مطلقا بان لا يسأل
 عن سبب معين بقريضة ترك التاكيد كانه قيل لم يدعون الايمان نفاقا وما غرضهم عن
 ذلك فاجيب بقوله بخادعون ولا يقرر السؤال بانه سبب نفاقهم واظهار الايمان
 الخدع وغير ذلك لانه من ان ترك التاكيد يأتى عنه وكونه استيناف سبب الفصل وتر
 العطف ايضا وكونه بيان او استينافا على تقدير كونه بمعنى يخدعون ظاهر لان الخدع
 والقول المذكور مختصان بهم وان اتى على ظاهرهم فهو تام ايضا لان ابتداء الفعل في باب
 المفاعلة من جانب الفاعل الصريح وان كان المفعول في عل ضمنا وقال قدس سره جعل بخادعون
 بيان ليقول اولى من جعل مستانفا لانه ايضا لما سبق وتصرح بان قولهم مجرد خداع
 وايضا ليست المخادعة امر مطلوب بالذات فلا يكون الجواب شافيا بل يحتاج الى سؤال اخر
 كما ذكره وتعبيره بجوز مطلق بها انتهى ولا يخفى عليك ان المتعارف في كون الجملة بيان الجملة
 اخرى بيان ما هو المراد من معناها كخفها وتوضيح كقوله تعالى فوسوس اليه الشيطان
 قال يا ادم الالة وكونها بيانها كخفاء الغرض منها مع وضوح معناها غير مشهور ولو سلم جوازه
 وهنا كخفاء الغرض كما ذكره لافي المعنى فجعله استينافا اولى من جعله بيان او اما عدم كون
 المخادعة امر مطلوب بالذات فلا يضر في الجواب وكونه شافيا اذ الغرض اولى من قولهم المذكور
 المخادعة وما ذكره الزحشرى والمص من ان غرضهم في ذلك ان يدفعوا عن انفسهم لا غرض
 لذلك الغرض والعادة جرت بذكر الاغراض الاول وان لم تكن مطلوبة لذاتها بل تكون وسائل ومن
 القليل قوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء على ان يرد على كونه بيان لما يرد
 على كونه استينافا بان البيان لا يكون كافيا شافيا ولذا يحتاج الى سؤال فاهو جوابكم فهو
 جوابنا قيل وقد جوز في البحر كون هذه الجملة بدلا من صلة من بدل اشتمال فلا محل لها ايضا
 او حالا من الضمير المستكن في بقول اي مخادعون في جازوا ابواب البقاء ان يكون حالا من ضمير
 المستتر في مؤمنين والعامل فيها اسم الفاعل انتهى وفي كل تعسفا ما المبدل فلان من ان
 البديل مقصود بالنسبة دون متبوعه وهذا اكثرى وان لم تكن كليا لكنه كاف في التوجيه حين
 وجد وجه صحيح يدل على قصد النسبة اليها واما كونه حالا من فاعل بقول فلان خداعهم ليس مقاد
 للقول اذ المراد به ما هو الغرض منه والحال المقدرة خلاف الظاهر واما كونه حالا من فاعل مؤمنين

على كون النفس واما بالسوء
 فان الظاهر ان النفس لا تقصد
 اليها بل المقصود هو ما ياتى
 اليها من الشهوات والنجاسة
 فالتعبد على الغفلة والمقصد في الجواب
 من عادة الفقهاء ودرر العباد

فلما يها من الخداع بل مع اثبات الايمان لا نقل عن الشيخ عبد القاهر من ان النفي في الكلام
المقيد متوجه الى القيد مثلاً اذا قيل لم يكن الغوم اجمعون كان نفياً للجماع وهذا ما كسب
الى الشك في وجه النفي الى المقيد دون القيد او الى كلاهما في بعض المواضع بغير
قوة لا يفيد هنا لا مكان وجد جزيل هنا كما ذكره الشيخان فتترك الاحتمال الرابع في النفي و
واختيار المرجوح مع انه لا داعي له مما لا وجه له وقد اعترف ابو البقاء لزوم نفي خدامهم
على تقدير كون جملة يجادعون صفة المؤمنين والصفة الى حال متحدان في المال ولعل
الشيخان لم يتعرضا لهذه الاحتمالات لما ذكرناه من الاشكالات **قول** بل كذا هو الغرض
متعلق بها وجعله بياناً للاستيناف فقط ضعيف **قول** الا انه اخرجت الابعى لكن في زنة
فعلت الزنة اصلها وزن فاعل اعدال وعد فصار زنة كعدة للقبالة اي لان يقابل
كل الآخر بمثل فعله في نسخته للمعارضة وهي بمعناها من قولهم عارضت الكتاب اي قابلته
وزن نسخته للقبالة اذا المتقابلين ببذل كل منهما جهده ويبلغ فيه فيلزم منه المبالغة في بذكر
صيغة المفاعلة المقيدة للمبالغة ويراد به المبالغة لصدر الفعل من شخص واحد فيتعذر
المبالغة ويراد المبالغة ولذا وقع في بعض النسخ للمبالغة كان ما صدر من واحد صدر من
اشخاص والى هذا التفصيل اشار المص بقوله والفعل متى غلب فيه الى معنى متى غلب
اي عورض وجري بينه وبين صاحبه معارضة ولذا قال بلا مقابل معارض ومبار والمباراة
بالباء الموحدة والراء المهملة من قولهم باراه اذا فعل مثل فعله وعارضه فيه ليغلبه ولا ريب
في كماله واتمته فيكون مبار عطف تفسير لمعارض ولو عكسه كان اوضح **قول** استجبت
اي الزنة ذلك اي الفعل ودام ولم يزل **قول** ويعضده اي يقوى كون يجادعون بمعنى
الثلاثي قراءة من قرا يجادعون والقارئ ابو جيمه وعلى هذه القراءة لا يفهم المبالغة ومعنى
بعضه يعينه واصله صار عضدا ويلزمه الاعانة ولهذا شاع فيه **قول** وكان غرضهم
اي المنافقين ظاهراً انه ناظر الى قراءة يجادعون فيكون الخدع من جانبهم فقط واما
في الجائز الاخر على قراءة يجادعون من المفاعلة فلان في مصالحو حكما الهية بحيث لو ترك
لا دى الى مفسد كثيرة ولذا قال عليه السلام الحرب خدعة **قول** ما يطرق به وهو القتل
والاسير ونحو ذلك وضمير به للوصول ومن يطرق وعبار الكشاف وعما يطرقون به من
سواهم احسن من هذه لان في كل يطرق في المؤمنون في الجاهل في مجرول مسند الى الجار
والجور **قول** من الاكرام كحق الدماء وسلامة الاموال والا ولاد والاعطاء اي اعطاء
السهم من المغنم ومشاركة المسلمين في عموم الاحكام وكان الامر كذلك الى ان ظهر حالهم
بين الانام **قول** ويدعوا اي يظهر بها الاداعة بالداء المعجى والعين المهملة الاظهار
والافتشاء الى منا بغيرهم اي اعداء المسلمين المناينة المعادة واظهار العداوة كان كلا

ينبذ الى صاحبه عهده ويرميه وما يجادعون الا انفسهم قراءة نافع الى اي يجادعون من
المفاعلة قراءة هو لاد المشايخ اي هذه قراءة نافع الى قوله والمعنى اي المعنى المراد ان دائرة
الخداع اي ضرر الخداع والاضافة لكونه سبباً وانما عبر عنه بالدائرة للاشعار بان يحيط
بهم كاحاطة الدائرة التي هي عبارة عن الخط المستدير بالسطح المحيط بحيث لا يفوت المحيط
المحيط والى ذلك اشار بقوله وضررها اي الخداع يحيط بهم اي يحيط بهم فانه عطف تفسير له
وانما لم يكتف به مع انه المراد واختار الاطنا ببيان ما فيه من المبالغة البارعة ولو قال
راجعة اليهم فقط افادة للحصر كان البيان في الذروة العليا ومعنى القصر في مثل هذا مقبول
الكون مخدوعاً بفتح الدال مقصور على انفسهم وذواتهم لا تتجاوز الى من سواهم فهو من
قبيل قصر الصفة بهذا التأويل لا قصر الخداع على انفسهم فان هذا التأويل لازم في قصر الفعل
المستند الى الفاعل على المفعول وبالعكس كما صرح به قدس سره في حاشية المطول في بحث القصر
الدائرة في الاصل اسم لما يحيط به الشيء ويدور حوله والتاء المنقلبة من الوصفية الى الاسمية
لان الدائرة في الاصل اسم فاعل من دار يدور ثم اطلقت على الضرر والمكره قال تعالى عليهم
دائرة السوء الآية اي دائرة ما ينظنون ويتربصونه بالمؤمنين لا يتخطاهم وبالحل الدائرة
استعيرت للضرر والسوء المفرد المحيط بهم كحقه وحق به بعلاقة الاحاطة فيلزم في
التعبير بالدائرة لطف لانها خط مستدير يتساوى جميع الخطوط الخارجة من مركزه واذا رسم
تختم من حيث ابتدئ وما كان الخداع ابتداء منهم ثم عاد اليهم كان كالدائرة الرسمية وعلى هذا
يجوز ان يكون دائرة الخداع استعارة مكنية مخيلة لان خداعهم كان دائرة اخبرها اولها
وهذا ما غطوه فلا تكن من الغافلين انتهى وهذا البيان غير جار في مثل قوله تعالى
تحشون ان تصيبا دائرة الآية وقوله تعالى دائرة السوء الآية ومثل هذا كثير على ان كون
الخداع كاللائرة الرسمية في الابداء والتختم خفي لان ما وقع منهم ابتداء خداع حقيقة واما
اليهم ثانياً ضرره فقوله ثم عاد اليهم عطفه فلا تكن من الغافلين ثم اقتضاء قوله ولا كان الخداع
كاللائرة الرسمية كون اضافة الدائرة اليه اضافة المشبه به الى المشبه لا استعارة لذكر
الطرفين فالصواب ان المراد تشبيه الضرر الناشئ من الخداع بالدائرة لا تشبيه الخداع كما
زعم فيكون الدائرة استعارة مصرية لذلك الضرر وقد اشار المص بعطف الضرر عليه وقد
نشرنا عليه انفا ثم احسن ما قيل هنا ان جعل مخدعة الصاحب عين مخدعة نفسه نظراً
الى المثل وهذا النوع من المجاز كثير الدور في كلام العرب وغيرهم ولا يختص بباب المفاعلة
لقولهم قصد مساواة زيد وما قصدوا لانفسهم وهو من باب تسمية الشيء باسم ما يؤدي
اليه وفيه ملاحظة السببية فذكر ما يجادعون واريدوا يضرون بالخداع الا انفسهم لكونه
سبباً كما ذكر الدم واريد الدية فعلم ان المجاز هنا ليس بمعنى المجاز الاول بل بالعلاقة السببية

عن سبب ان هذا القائل خطي
وانما قد كذا في ما عرفت
ارباب الجواشي لا وجه كما عرفت
على انه خطي في خطبة مسجلة

ثم ان اعتبر في ما يخلعون المفعول المذكور مع تقدير المضاف او مجاز عقلي ففي نفس
يخادعون مجاز بمرتبة واحدة وان جعل يخادعون استعانة كما سبق بيانه ففيه مجاز
بمرتبتين استعانة ثم مجاز لغوي في الضر المترتب عليه واذا كان المجاز الاول مذكورا
صريحاً لم يضر عدم اشتباهه وقولهم الشرط في ذلك ان يشترط المجاز الاول حتى يلتحق
بالحقيقة ليصح الانتقال عنه بدون الغار فيما لم يكن المجاز الاول مذكوراً صريحاً **قول**
وانهم في ذلك الى الوجه السابق بناء على انه عين الخداع السابق وانه محمول على المجاز
ولقوة قدمه كما ستر في وفي هذا الوجه الخدعة على حقيقة كما قال خدعوا انفسهم وهذا
ظاهر كلامه موافقاً في الكشف لكن ذهب بعضهم الى ان المص اراد هذا المعنى على سبيل المجاز
يعني انه مجاز اخر غير الاول **قول** لا غروها بذلك أي باظهار الايمان واستبطان الكفر
وفي الكشف وهم في ذلك يخدعون انفسهم حيث يمتنعون بالباطل ويكذبونها فيما يكذبونها
قول وخدعتهم انفسهم أي ارواحهم وهذا إشارة الى تحقق الخدعة من الجانبين ولو كان
الخدعة مجازاً أي هو الظاهر للتغاير الاعتباري فان الشخص من حيث كونه خادعاً واحداً من
الاحاد غير من حيث كونه مخدوعاً وعاشي من الاشياء بالاماني بتشديد الياء وقد جوز فيها
تخفيف الياء جمع امية وهي في الاصل ما يقدره الانسان في نفسه من مني اذا قدر ولذلك
يطلق على الكذب وهو المراد هنا ولذا وصفها بالفارغة أي الخالية عن الفائدة **قول** وحكمتهم
على محادثة من لا يخفى عليه خافية قد سبق منه ان المنا فقين لم يقصدوا محادثة الله تعالى
فظهر هذا الكلام لا يلزم ذلك الا ان يقال المراد على محادثة رسول من لا يخفى له والا ولى انه
إشارة الى ما ذكره الزحشر من انهم يقصدون محادثة من لا يخفى عليه خافية وقد عرفت
توجيه **قول** لان المحادثة اذا كانت اشارة الى ترجيح هذه القراءة على القراءة السابقة فحقه
التقديم وايضا قوله لا يتصور الا بين اثنين ان اراد به اثنين متغايرين بالذات فغير
مسلم اذا التغاير الاعتباري كاف فيه كما اعتبره اولاً وان اراد به اثنين متغايرين مطلقاً
فمسلم لكن لا يفيد ترجيح هذه القراءة على تلك القراءة ولو قال لان المحادثة لا تحسن
الا بين اثنين متغايرين بالذات لكان له وجه واما عدم التصور فليس بتمام وايضا
لم لا يجوز ان يكون المفاعلة بمعنى التثاني لا فائدة المبالغة كما حملها عليه في يخادعون انهم
ترجيح بعض القراءة المتواترة على بعض اخرى منها في الافضحية شائع ومنها ليس كذلك
فلا يراد بان القراءة انما هي بالسماح من الرسول عليه السلام لا بالرأي ومقتضى العقل
وحسن الظن بالسلف يدفع مثله ليس بشئ لما ذكرناه ولم يتعرض لترجيح قراءة يخدعون
على يخادعون في يخادعون الله لان قراءة يخدعون هناك من الشواذ كقوله مسيح لترجيحه
على قراءة يخادعون لكونها متواترة واما ههنا فكلامها من المتواترات اذ المراد بالباقين

في قوله وقرأ الباقون من بقي من القراء السبعة غير ما ذكر اولاً فيمكن اعتبار الترجيح في المتواترة
عند تحقق اسبابه وما عدا القراءتين من الشواذ **قول** ويخادعون من التفصيل كخدع
وبناء التفعيل للتكثير في الفعل ويخادعون بفتح الياء والحاء وتشديد الدال مع الكسر كلاهما
على البناء للفاعل بمعنى يخدعون أي يخدعون من الافعال اذ اصله يخدعون فنقل
حركة التاء الى الحاء وادغمت في الدال لقرب مخارجهما والافعال هنا متعد كالشأن في نقل
عن الاساس انه يقال خدعه واختدعه اذا اضاله فاختدع فلا يكون النصب بمنزعة
الخاص **قول** ويخادعون من الافعال والاختداع ويخادعون من المفاعلة كلاهما على لفظ
ما لم يسم فاعله بمنزعة الخاص اي وما يخادعون الا عن انفسهم والظاهر ان المفاعلة يستند
بمعنى التثاني **قول** والنفس ذات الشيء والمراد بالشيء كل موجود جوهر كان او عرضاً او لازماً
والجاء وللإشارة الى ذلك عطف قوله حقيقة عليه ولا وجه للتخصيص بالجوان اذ لكل شيء
حقيقة واما به يكون الشيء به هو هو والذات منقول من مؤنث ذو بمعنى الصاحب لان
المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به او افراده يستحق الصاحبة والماكية وكون التثاني
للتفادع والتأنيث لم يتماشوا اطلاقاً على الباري تعالى ذاته وجل شأنه واما النفس فلا يطلق
عليه تعالى الامسالة تحقيقية او تقديرية فالنوع يفتخص بالمكن الموجود وهو حقيقة
في الذات مجاز فيما عداه ومن ههنا قال ثم قيل للروح اي مجازاً بعلاقة ان نفس الحي وذاته
بسبب يحيى به مادام الروح باقية فيه فحاصل العلاقة المجاورة ان اراد بالروح النفس
الناطقة التي يشير كل احد بقوله انا والحق ان الروح ما استأثره الله تعالى بجله وغاية
علمنا بل انه الذي يحيى به بدن الانسان ويموت حين مفارقت عنه قال تعالى انه يتوفى
الانفس حين موتها الآية والقلب وهو عضو صنوبري قول لانه محل الروح له اشارة
الى العلاقة كون القلب محل الروح بناء على ان الروح عبادة عن بخار لطيف منبعث من
القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية فيسرى حاملها الى تجايف الشرايين الى اعناق البدن
كذا صرح به في سورة الحجر وهذا قول الاطباء ويسمونه بالروح الحيواني **قول** ومتعلقه ان
قيل ان الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فانه يطلق عليه الروح
كالنفس وهذا مذاهب الفلاسفة ومسلك المتفلسفة والمص كثير ما اشار الى مذاهبهم
تبعاً للامام وقد عرفت انه ما استأثره الله تعالى بجله فاطلاق النفس عليه من قبيل ذكر احد
المجاورين وارادة الآخرة الاول وذكر المتعلق بفتح اللام وارادة المتعلق في الثاني وهذا
مجاز عن المجاز اذ قد ان النفس مجاز في الروح كما يشعرب قوله ثم قيل للروح والمجاز عن المجاز
انما يصح اذا كان المجاز الاول مستتراحتي يلحق بالحقيقة وهناك ذلك ولو قيل ان النفس
حقيقة في الروح كما ذهب اليه بعض وان لم يلزم كلام المص لكان الامر واضحاً **قول** وللدن

لان قوامها الى القوام بحسب القاف ما يقوم به وسبقه والنفس توثت بمعنى الروح وتذكره
بمعنى الذات كما نقل عن المصباح لكن المراد بالضمير قوامها الذات لا الروح فالروح المذكور غير
تام في الاولى ان النفس من التوثت المعنوي باي معنى اريد بها فهذا الجاز من قبيل ذكر
المسبب واردة السبب **قول** ولما اطلق النفس على الماء غير متعارف في اللغة كما قال
ابن الصايغ في حاشيته الكشاف انه لم يوجد في كتب اللغة والذي فيها النفس بفتحين انتهى
لكن هذا لا يضر المص ولا الاكتشاف لانها في بيان الجاز اللغوي ولا يضر عدم ثبوت في اللغة
ولذلك قال لفظه ولو كان مراده بيان ما ثبت في اللغة لا احتياج الى ذلك وهذا الجاز ايضا
من ذكر المسبب واردة السبب لان بقاء المحتاج بسبب المحتاج اليه والا فنفس الاحتياج
ليس معدودا من العلاقة المعبر عنها عند الثقات **قول** ولما في قولهم فلان يوم مرغيب
قبل التثنية اي بتردد بين رأيين فوامرة النفس كناية عن التردد والموامرة المشاورة
كما لا يمار لقبول بعضهم ام بعض فيما يشيرون عليه فبدلت الهمزة واو فعلية هذا الجاز
ذكر المسبب واردة السبب ايضا كذا قيل والموافق لكلام المص لانه ينبعث ذكر السبب
وارادة المسبب **قول** او يشبه ذلكا فيكون استعارة مصححة وهذا هو الظاهر والمراد
بالنفس الذات في الخدعة تحتاج الى اعتبار التغير الاعتباري كما عرفت هناك واذا حلت
على ارواحهم فلا حاجة الى التغير الاعتباري وانما ضعف مع ان فيه تغاير حقيقيا لما عرفت
انها حقيقة في الذات ولا في مرتبة قوية على الجاز وكذا الكلام في الحمل على ارواحهم وايضا لا
لا حسن الخدعة الارواح لا سيما اذا كانت المراد بها النجوة والخداع في الاراء اظهر منه في
الارواح **قول** لا يحسون له والتعبير بلا الاشارة الى ان ما بمعنى لا اذا التفتي للاستقبال يوحى
اليه قوله لتماوى غفلتهم ترك الواو لان الجملة تذييلية لا عاطفية وبذلك اشارة الى الخداع
لكن المراد حقوق ضرره كما قال جعل حقوق له وايضا نية بقوله لتماوى الى على النفي لستم
النفي لا النفي الاستمرار **قول** ورجوع ضرة اليهم اي فقط ترك ظهور الحصر من النظم الجليل
اكتفى بالوجه الاول من معنى خداعهم لانفسهم اشارة الى رجحانه كما اشار اليه بتقديم وفيه
اشارة الى ان ارتباط قول تعالى وما يشعرون بقوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم او من
ارتباطه بقوله تعالى يخادعون الله اما اولاه فلا نه اقرب لفظا واما ثانيا فلا نه لوارتباط ذلك
لكانه المعنى وما يشعرون ان الله تعالى يعلم ما يسرون وما يعلنون مع انهم يشعرون فيحتاج
الى التحمل بان شعورهم كمال شعور وايضا لو كان المعنى هكذا لجاز ان يكون يخادعون الله ترجمة
عن معتقدهم وظهر ان الله تعالى من صبح خداعه لعدم شعورهم به بانه يعلم السر والغفيا
وقد ترك المص مخالفا للكشاف فعلى هذا لا وجه لاتصال يخادعون الله والوالب سوء العاقبة
والضرر ونية عليه بعطف رجوع الضرر واصل وخامة المرعى فتجوز به عما ذكر ثم صار حقيقة

مع ان غيره يعلم بالقائه
عليه ايضا

عافية وقد يستعمل في الاثم ليؤدى الى الضرر والالم ماؤف بوزن مقول من آفة بمعنى
العاهة يقال ايفت الاشياء فهي ماؤف اصله ماؤفة فعل ماؤف في مقول فصار
ماؤفة كقول والمحصل انهم لتماوى غفلتهم وامثلهما كما كذا لا حسن له فلم يشعروا بها
كما لمحسوس وفي ايراد الحواس بالجمع تنبيه على ان حواسهم باسرها كما انها ماؤفة **قول**
والشعور الاحساس اي الادراك بالحواس الحس الظاهرة مقابل العلم عند بعض ودخل
في العلم عند بعض اخرين قبل كون ادراك الحواس علما بخالف العرف واللغة فان البهايم ليست
من اولى العلم **قول** ومثلا لانسان حواسه اي حواسه الظاهرة والباطنة عند مشيئتها
او الظاهرة فقط وكذا مشاعر سائر الحيوان حواسه اذ هي من القوى الحيوانية غير مختصة
بالانسان وتخصيصه بالذكر هنا من مقتضيات المقام **قول** واسيلة الشعر كسر الشين
وسكون العين لانه اسم العلم الدقيق كما في قولهم ليت شعر ثم نقل في عرف اللغة الى الكلام
الموزون لاشتماله العلم المذكور ثم استعمل في الادراك بالحواس هذا مقتضى بيانه ولا يخفى
ما فيه **قول** ومنه الشعر كسر الشين بمعنى الثوب الذي يلي الجسد لما سته الشعر وغير
منه راجع الى الشعراى ومنه اخذوا شتى الشعرا اشتقاقا صغيرا او كبيرا وفيه تردد
وجله وما يشعرون لا يحمل لمن الا غراب لكونها مستأنفة او منصوب المحل على الحالة
وهو الاولى واما كونها معطوفة فغير ملائم لترك الواو في تبين معناه كما بينا عليه وايضا
الجامع غير واضح ومفعول محذوف وهو محذوف وبال الضرر **قول** والمرص حقيقة لا وذهب
الى ان الانسان حالتين صحة ومرض ولا واسطة بينهما لا عند جالينوس الرئيس الصحة
تصدر عنها الافعال سليمة والمرض يقابلها وفي المصباح ان المرض حالة خارجة عن الطبع
ضارة بالفعل فتحوّل الحول والحرب مرض عند الاطباء دون اللغة فهو بالمعنى المعبر عنه
الاطباء اعم منه بالمعنى اللغوي ولما كان الالم اثر المرض لا عين لغة واصطلاحا عدل عن قول
اكتشاف حقيقة المرض الالم لا ويؤيد ان الالم اعم من المرض اذا الالم في الاصحاء لا يخرج
عن الاعتدال الخاص به لكن بين المرض والالم اتصال تام بحيث لا يفارق المرض عن الالم
قيل الصداق الالم في اعضاء الرأس تسامحا وتنبيها على شدة الاتصال بينهما كما هو مذهب **قول**
عن الاعتدال الى صبي الى الاعتدال الشخصي بل الاعتدال العضوي فالظاهر ان المراد الاعتدال
الطبي لان الاعتدال اما حقيقي وهو كون العناصر الاربعة البسائط متساوية كما هو معلوم
وكيفاء هو الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ومعنى تساويا عديمة الميل الى الطرفين
المتضادين وان يكون على خاق الوسط بينهما وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من
الاجزاء في الكمية ومن الكيفيات في الشدة والضعف ما ينبغي له ويليق به خواصه واثاره
كالحرارة الغالبة في الاسد الشجاعة والبرودة الغالبة في الارنب فهو الاعتدال بحسب الطب

الفصل الثاني

والا فغير المعتدل فالمعتدل حقيقيا او طبيا ثمانية اقسام لانه قد جرت بالنسبة الى النوع
والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل بالنسبة الى الداخل والى الخارج والاعتدال الشخصي
بالنسبة الى الخارج وهذا الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق بمقاييس
الى امرجة الاشخاص الاخر من صنفه ولعرضه وهو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة
الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوى مقبسا الى الخارج
ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امرجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض
الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقبسا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون
على احسن احواله واكمل زمانه كذا في شرح المواقف ملخصا فعلم حسن ما ذكرناه من ان المراد
الاعتدال الشخصي بل العضو والاعتدال الطبى فظهر ايضا ان المراد من البدن اعضاء
البدن بعضها او كلها او ما يكون بعض المرض عرضا لا مرضا فمن تدقيقات اطباء كما فيروبو
ان ذلك ان اوجب الخل في افعال فهو مرض وهو عرض ايضا اذ كونه مرضا لا ينافي كونه عرضا
والمراد الافعال الطبيعية كالنمو والحياة كالنفس ونفسانية كجودة الفكر كما هو المتعارف
عند الحكماء لا الافعال المتعارفة كالضرب كذا في قوله ولا في ارادة الافعال الاختيارية الله
المتعارفة كما يشاهد اختلافها عند اخلاف المزاج وبناء الكلام على مذهب الفلاسفة في العلم
الشرعية بعيد جدا ولولم يخصص بالافعال المتعارفة فلا اقل من التعميم منها قوله التي تحل
بكلها اشارة الى العلاقة والصير راجع الى النفس المدلول عليها بقوله نفسانية والمراد
بها اما الروح والقلب والمراد بكما ما يتم به نوعه في صفة لا في ذاته والنفسانية
الى النفس على خلاف القياس كروحي قوله كالجمل بسيط كان او مركبا ولصعوبة ازالته
للمركب لظن صاحبه كالا عطف وسوء العقيدة مع دخوله في الجهل والحسد تمنى زوال
نقمة الغير وهو حرام والغبطة تمنى نيل مثلها من غير زوال وهو ليس بمذموم والضعف
كالضعف بمحبات الحق وضاير العداوة وجب المعاصي جبا اختياريا والافعال النفس مجبول
على جبا المعاصي كما في التوضيح قوله لانها مانعة عن نيل الفضائل ما دامت تلك الاعراض باقية
غير زائلة والمعنى لانها مانعة ان كان المرض الحقيقي مانع عن وقوع الافعال سديدة وقوله
او مؤدية الى زوال الاشارة الى وجه التشبيه غير الاول والمعنى او مؤدية الى زوال الكمال
ان المرض الحقيقي مؤد الى زوال الحياة المجازية اذا امتد وتناهى فالمراد بالمجاز الاستعانة
ولفظه او في مؤدية لمنع الخلو والمراد بالحياة الحقيقية الاخرية النافعة لا متنازع طريق
الموت عليها وهذا معنى الحقيقية هنا وليس مقابلا للمجاز حتى يلزم ان يكون اطلاق الحيوة
على حياة الدنيا مجازا فانه حقيقة بالنسبة الى الوضع لكنه لطرفان الموت عليه كان لم تكن
وهذه الحياة الابدية السعادة واما الحياة لاهل النار فلا تنفعه ولذا انفي الحياة عنهم بقوله

ثم لا يموت فيها ولا يحيى فهي وان لم يكن الموت طاريا عليها فهي كالحياة ولظهور ذلك
لم يقيد المص بالسعادة فلا اشكال والاية تحتلها لا ولذا تعرض المص بيان معنى المرض
حقيقة ومجازا وقد اقدم الحقيقة لانها اصل وان كان الظاهر ان يكون المراد هنا مجازا
ومن ههنا اختار صاحب الكشف المعنى المجازي كما قيل نظر الى قوله والمراد به هنا ما في
قلوبهم من سوء الاعتقاد وبعضهم ذهب الى ان صاحب الكشف قال بما ذهب اليه المص
ولعله نظر الى قوله واستعمال المرض في القلب يجوز ان يكون حقيقة ومجازا فالحقيقة ان
يراد الالم كما يقال في جوف مرض الالم ثم قال ويخرجون عليهم حسدا لا والظاهر بهذا الاحتمال
ان قول المص فان قلوبهم مثالة تحرقا على ما فات الا اشارة الى المعنى الحقيقي وهو بعينه
مذكورة في الكشف والقول بان قول المذكور ليس اشارة الى المعنى الحقيقي لضعف
ان ما عده من المقالات لا يصلح ان يكون مثالا للمعنى الحقيقي فلم يكن ذلك القول بيانا
للمعنى الحقيقي له يكون تعرضه لبيان المعنى الحقيقي للمرض ضايعا قوله فان قلوبهم مثالة
ظاهرة انه عد الالم من المرض كما هو مسلكه المرحش على ما هو الظاهر من كلامه مع انه
قد عدل عن قول الكشف فحقيقة المرض الالم فيما مر وههنا قد عترف به وقد سمعت
توجيه كلام الكشف وهو ان بين المرض والالم اتصال تام بحيث لا يفارق المرض عن الالم
في هذا الاعتبار فحقيقة المرض الالم تسامحا وتنبها على فطر الملازمة بينهما ولا نظائر
في كلامهم كسمية الالفاظ الانشائية باسمي معايرها حيث ذكر البيع والشكاح واريد
بها الايجاب والقبول لما بينهما من العلاقة القوية حيث لا يتخلف المعنى عنه اصلا صرح
مولانا خسر وغدره قال الامام الانسان اذا ابتلى بالاخلاق الردية كالخسد والنفاق
والكفر ودام به ذلك اذاه الى تغير مزاجه وقلبه انتوى وهذا معلوم بالوجدان فمن انكره
ولم يفهم فليتهم وجدانه فقول الشارحين للكشف انه لا يصح ارادة المعنى الحقيقي وهو
الحق الحقيقي بالقبول رواية ودراية ليس بشئ بل نقول اختيار المعنى الحقيقي الحق
بالقبول اما اولاه فلا نه الاصل ولا داعي الى العدول عنه وامانا فلان في بيان رسوخ
المعنى المعنى المجازي للمرض لا عرفت من ان المرض الحقيقي مسبب عن المعنى المجازي لانه اذا كان
دائما واسخا في القلب فتحقق السبب يستلزم تحقق السبب وفي كثير المعنى بلفظ وجيز
ولا يخفى في مناته ورشاقته قوله تحرقا على ما فات التحرق الفعل من الحرق وهو قطع الحديد
بجهد الحديد فان الحديد بالحديد يقطع واستغفر لك بعضا ببعض حتى يسمع لها صوت
وكثيرا عن شدة الغيظ والغضب وهو المراد هنا ولا بأس في حمله على حرق النار كما اشتهر
ان الحسد محرقة كالنار وفيه اشارة الى ان سبب المرض الحقيقي وهو احراق النار قلبه
فيسوء مزاجه بل يؤدي الى هلاكه فالعلة حصوله لا تحصيل قوله من الرياسة وفي هذا

يشترك جميع الكفار لكن المنافقين لعدم اظهارهم ذلك كان سببا لارض الحقيقى دون
 سائر الكفار **قوله** وحسدا من قبيل عطف العلة على المعلول واشارة الى المرض المجازى
 الذى يؤدى الى المرض الحقيقى كما اشارنا اليه فزاد الله تعالى عنهم السبب المؤدى الى هلاكهم
 لزيادة سوء مزاجهم ودمارهم امثالهم عن اخرهم واشادة بالدال المزملة اى رفع ذكرهم
 واشتبار شأنهم حتى نزل في علو حاله قوله تعالى ورفعناك ذكر كرك **قوله** ونفوسهم عطف
 على قلوبهم ناظرا الى المعنى المجازى اى ارواحهم وحمل معارفهم كانت مؤفة بالكفر وفي التعبير كانت
 مبالغة في شدة شكيمتهم واختلال انظارهم بحيث يكاد يمتنع ادراك الحق قوله وسوء
 الاعتقاد اما ان يراد به الكفر بالمباعدة في تقييد حالهم والتسجيل على كفرهم بالاجمال والتفصيل
 او الامالى الفارغة الزائفة كما تعالى ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات
 الظالمين بالله ظن السوء **الاية قوله** فزاد الله تعالى ذلك اى المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد
 وحذف من زادهم اختصارا في الموضوعين ولما كان زيادة الكفر خفيا اشار الى وجهه بقوله
 بالطبع اى بالحنم اى باحداث الهيمنة في نفوسهم تمنعهم على استجاب الكفر والمعاصى بحيث
 لا ينفذ فيها الحق وبطل استعدادهم بالمرءة فبقوا حاسرين وللاصل فاقدين وهذا معنى زيادة
 الكفر ونحوه هنا ومعنى الطبع والحنم قد مر تفصيله في قول ختم الله الاية ثم الظاهر ان هذه الجملة
 اخبارية عطف على الجملة الاسمية لتكنته وهى ان الجملة الاولى تقييد ذلك المرض مستمر
 فيهم وثابت لا يزول كما اشار اليه النص بلفظة كانت وفي الجملة الثانية اختير الفعلية لافادة
 التجدد ومثل هذا مانع لتناسب المتعاطفين في الاسمية والفعلية وقيل ان هذه الجملة
 انشائية دعائية ودعااته تعالى بزيادة المرض في نفوسهم الى ان يهلكوا بمرمهم تعليم
 المؤمنين ان يدعوا عليهم بذلك كما صرح به في سورة المنافقين في يكون الجملة معترضة
 وصدر بالفاء لانها تكون مجردة وبالواو وبالفاء كقول واعلم فعلم المرء ينفع ان سوف
 يأتى كما قد راومع وقوعه في كلام الشاعر صرح به النجاة فلا وجه لما قيل ان الانسبج ترك
 الفاء **قوله** او بارزاد التكليف مصدر مضاف الى المفعول وفاعله لم يذكر فانه مطاوع
 زاد المتعدى الى مفعولين لان زاد يستعمل لازما ومتعديا الى مفعولين ثانيهما غير الاول
 كاعطاء كافي الباب فاذا كان متعديا الى مفعولين فيكون مطاوعة متعديا الى مفعول واحد
 ويجوز ان يكون لفظه او لمنع الخلو والمراد بالتكليف التكليف الشرعية لا اللغوى وهو
 تكليف النبى عليه السلام ببعض الامور فانه لا يلزمه قوله وتكرير الوجى فانه عطف تفسير
 وايضا قوله تعالى واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم الاية يدل على ذلك
 المذكور من ان المراد التكليف والزيادة بها وتضاعف النصر تكواره وتواليه مصدر مضاف
 الى الفاعل بخلاف الازد ياد لا عرفت **قوله** وكان اسناد الزيادة لانه كان اسناد الزيادة الى

نارة كما هنا واسنادها الى السورة اخرى حاول بيان جهة اسنادها الى تعالى واسنادها
 الى السورة فقال وكان اسناد الزيادة لها وظاهر كلامه يومهم ان اسنادها الى تعالى مجاز
 لكنه ليس كذلك بل مراده بيان الفرق بين الاسنادين ويؤيد ما ذكرناه تحقيقه سابقا
 في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الاية حيث قال ومعنى اى الحنم والتغطية والاعمال والاقسا
 من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى تعالى واقعة بقدرته اسندت الى تعالى انشري
 فالزيادة اما بالطبع او بغيره كما قرره فبعد نصيرى بان مثل ذلك الاسناد بل اسناد جميع الممكنات
 ما ليس للعبد مدخل فيه تحقيق لا وجه للاشكال هنا بان هذا التأويل يحتاج المعترضة اليه
 لا اهل السنة اذ لا يفتح في إيجادها اى الحنم ونحوه عندنا وايضا صرح ارباب البلاغة بان كون
 الاسناد حقيقة او مجازا يعرف من مذهب قائله واستوضح بانبت الربيع البقل حيث يكون
 الاسناد مجازا اذا صدر من الموحدين وحقيقة اذا صدر من الدهري فكلام المص كونه
 موافقا في التعبير لكلام الزمخشري لا يخر اذ كلانا بترشح بافيه فزاده ان اسنادها الى تعالى
 حقيقة اذ لا مدخل للعبد فيها بطريق الكسب واما تعرض كونه مسببا من فعلة لتوضيح الفرق
 بين وبين اسنادها الى السورة حيث تكونها سببا الا يرى انه قال في تحقيق اسناد الحنم
 ونحوه وعلى هذا المخرج كلامنا وكلامهم فيما يضاف الى الله تعالى من طبع واضلال ونحوها
 انشري فلو حمل كلامه هنا على ظاهره لكان مناقضا لكلامه هناك مع قطع النظر عن مخالفة
 لمذمبه فلا بد من التحمل في التوفيق بين كلاميه بمثل ما ذكرناه **قوله** ويجتمل ان يراد بالاحتمال
 معناه الحقيقى العقوى والاعضاء وفي اصطلاح المؤلفين يستعمل بمعنى الجواز فيكون
 لازما ومعنى الاقتضاء فيكون متعديا مثل احتمال ان يكون كذا واحتمال الحال وجوب كثيرة
 كذا قيل وهنا بمعنى الجواز اى ويجوز معطوف على ما قبل معنى اى يجوز ان يراد بالمرض
 ما يعرض للبدن لما وانما قال هنا ويجتمل ان يراد بالاشارة الى ضعفه فان اطلاق المرض
 على ذلك ليس بحقيقة وهو ظاهر وانما يكون مجازا والعلاقة بينها وبين الحقيقى غير ظاهر
 واختارنا داخل على يدخل كون الدخول على التدريج والتعاقب اوليها لغة من الجبين
 الخوف ومنشأ ضعف القلب عامن شانه ان يقوى فيه والخوف يفتح الخاء المعجمة والواو
 والراء مهمل اصله رخاوة في العصب ونحوه ثم يجوز به عن الجبين وشيء فيه حتى صار
 حقيقة عرفية فيكون كالتاكيد للجبين والابقاء على الرخاوة في القلب جائز فيكون تأسيسا
 والشوكة القوة في الحرب ومنه شاكى السلاح اى تام السلاح كانهم شبهوا الاسلحة
 بالشوك في عدم المقاومة والاضرار وفي دفع العدو والضرر **قوله** واما داءه تعالى لهم
 باللائكة وهذا انما يتم اذا اعتقدوا ذلك وهو محل نظر فلاولى تركه وقذف الرعب اى ربه
 الرعب الخوف مع الاضطراب **قوله** متصغيف اختار التضعيف هنا والتضاعف انما للتغنى

والحال واحد قوله وتبسطا اي يمازاد لرسوله تبسطا وهو التوسع والتبسط في البلاد
بمعنى سعة شريعته واشراق الارض بنورها وقيل بمعنى سعة مالكم وهذا معنى مجازي له
لكنه قريب من المعنى الحقيقي جدا **قوله** اي مولى جميع الامم اسم مفعول من الايام يدل
عليه قوله وصف به العذاب بالمبالغة لما يقال الم فهو اليم فهو فاعيل من الثلاثي لكنه بمعنى
مفعول اسم مفعول واما كونه بمعنى مفعول بكسر العين اسم فاعل فليس بثابت عند المحققين
وتبعه المصنف هنا اذ لو حمل المص على اسم الفاعل لم يكن في الاسناد مجاز ويكون قوله كقولهم تحب
بينهم الم وجدده ضارفاً قال ان الكسر ان لم يتعين فلا شبهة في صحته لما فقد عدل عن النسخ
القديم **قوله** تحب بينهم الم هو من قصيدة طويلة لعروين معدى كرب وحمل الاستشهاد ضرب
وجميع جعل الضرب ذاب مع اسبب الفاء الوجع الى المضروب وكذلك جعل العذاب
مثلاً وذا الم مع انه موقع للام للعذب في الاسناد فيهما مجاز على اشارة الى بقوله على طريقة
جدده لكن بينهما فرق من جهة ان جدده من قبيل الاسناد الى مصدر الفعل وهما ليس
كذلك ولذا قال على طريقة قولهم الم والقول بان العذاب هو اللام الشديد فيكون من قبيل
جدده اذ حاصله الم الم الضعيف اذ المراد بالعذاب العقاب بنحو اننا نرى فليس عين اللام بل
مستلزم له ولوارده اللام الفادح لثم البيان لكن الشايع في عرف الشيع عذاب النار وغيره
فانظروا من قبيل سبيل مفعول للمبالغة كان العذاب بلغ في الايام العصاة مبلغا لا يعرف قدره
حتى صار نفس العذاب والعقاب ذالما ومثلاً والتجبة التعظيم ومضافة الى بينهم مجوز
بكسر النون قال المص في قوله تعالى حتى اذ بلغ بين السدين الآية وبين هنا مفعول به وهو
من الظروف المنصرفه انتهى فمن ادعى انه لازم الظرفية بقول تحبهم فيها بينهم على حذف
المفعول به واسناد ضرب وجميع الى تجبة ليس بحقيقي ولا مجاز عند الخطيب **قوله** قرأها اي
هذه القراءة وهي قراءة التحفيف بقراءة المقابلة **قوله** والمعنى بسبب كذبهم اي الباء السببية
واما مصدرية والفعل ما اول بالمصدر وهذا اول من جعل ما موصولة اما لفظا فلعدم احتياجه
الى تقدير الضمير واما معنى فلان المناسب للعلية هو المعاني لا الذوات **قوله** او ببدل اشارة الى
ان الباء للبدلية لا للسببية كانه اشار الى ان العذاب منه تعالى عدل كان الثواب فضل
لا يكون الاعمال الصالحة ولا الفاجرة اسبابا للثواب ولا العقاب بل هما بدلها جزاء اشار
اليه المص بقوله جزاء لهم ويظهر منه وجه عدم حملها على المقابلة اذ هي تشعير السببية للملا
المعاوضة فيها دون البدلية الا يرى ان قول الشاعر فليت هم قوما اذركموا شدا والافاة
فوسانا وركبنا اي ليشتم بدلهم فان البدلية صحيحة دون المقابلة والمعاوضة في ذلك القول
واما حملها او لا على السببية فبناء على ان الاعمال اسباب عادية للجزاء لا اسباب موجبة له
كما زعم المعتزلة فكلاهما لا اعتبار بالذكور حسن اتيق ولطيف رقيق قوله وهو قولهم

امنا حين لقاد المؤمنين فان هذا القول اخبار لا انشاء سيجي الاشارة منه في قوله تعالى
واذا القوا الذين امنوا قالوا امنا الآية وهذا مراد المص في قوله تعالى ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الآخر الآية فانه انشاء مع احتمال الاخبار لكن الظاهر هو الاول ثم ان
هذا القول صفة ثانية لعذاب لاصفة لا ليم لما عرفت في اول سورة الفاتحة من ان الصفة
المشتقة لا توصف اي لا يكون موصوفا بل تكون صفة لشيء قال التحرير المطول ومن
خواص كان اجتماع مع المضارع فيفيد الاستمرار وهو كثيرة كلام البلغاء لا سيما في كلام
الاعلى قال قدس سره كلمة كان في النظم للدلالة على الاستمرار في الازمنة وهو قولهم امنا
اخبار باحداثهم الايمان فيما مضى وهم مصرون على ذلك في عموم الاوقات وكاذبون على
الاستمرار في جميع الحالات لا يعرفون عن ذلك الكذب بحسن الاعتقاد **قوله** وقرأ الباقون
من السبعة القراء من كذبوا بالتشديد والبناء للتعذية والمفعول مقدر انشأ رايه بقوله
يكذبون الرسول بقلوبهم وتكذب الرسول عليه السلام مستلزم لتكذيب جميع ما يجب
الايمان بكونه مبغضاً والتخصيص به مع ان تكذيب واحد من جميع المؤمنين مستلزم لتكذيب
باغده لان الخدعة مع الرسول عليه السلام والحمل على تكذيبه عليه السلام اوفق لذلك على
ان تكذيب ما عدا شانه تعالى وما سوى الرسول عليه السلام لا يستلزم تكذيب جميع المؤمنين
بل يستلزم عدم الاعتقاد به ولما كانا معترفين بنوثة حمل على التكذيب بقلوبهم مع ان
حمل التكذيب كضد التصديق القلوب واللسان ترجحه له وعلامة عليه قول واذا خلوا
الى شياطينهم هم عطف على قلوبهم اي ويكذبون الرسول عليه السلام وقت خلوتهم وانفراهم
مفهم بالاستمرار ايضا والقول بان تقديره بالاستمرار اذ الحاجة اليه اذ العطف حسن
بدونه ويصح القلوب واللسان والتقدير يؤتم التخصيص باللسان كما ان بقلوبهم يقتضي
التخصيص بها ولا يخفى فساد هذا المراد بالشياطين امثالهم في النفاق وكبراً وهم في تلك
الاخلاق او هم الكفرة المجاهرون الذين هم ياثنون في التمدد الشياطين وسيأتي تفصيله
وفي نسخة شطارهم جمع شاطر وهو من اعيان اهل خيما والمراد هنا ما ذكر استعارة **قوله**
او من كذب لا عطف على قوله من كذب به الذي هو المتعدي اشارة الى بذكر الضمير هناك وتركه
هنا فيكون لازماً موافقاً لقراءة التحفيف والمخالفة باعتبار المبالغة وعدم اعتبارها والتكثير
كذلك ولما كان ذلك غير مشهور ايده بقوله مثل بين الشئ بمعنى بان وتبين تبيناً تاماً
كما لا نظير الاول وموت البراهيم اي مات البراهيم الكثرة هذا نظير الثاني والمبالغة في الكيف
والتكثير في الكم وتغايرها ظاهر والمبالغة في الكذب تقوية بالايمان الفاجرة كما حكى الله تعالى
عنهم في الايات العديدة والتكثير باعتبار كثرة الكاذبين وفيه نوع فناء اذ لا كثرة في المنافقين
كثرة البراهيم الاموات او باعتبار كثرة الكذب نفسه لصدوره منهم في عموم اوقاتهم كطوف

نريد الكعبة لكن مثاله بلام الاول قول او من كذب الوحي في كونه من الكذب المقابل
 للصدق بل بمعنى التخيير والتردد والظاهر انه حقيقة فيه وقيل انه جاز ما خذ من كذب المتعدي كان
 يكذب رايه وظنه فيقف لينظر ما وراه ولا كثيرا استعمال في هذا المعنى وكانت حالة المنافقين شبيهة
 بهذا جاز ان يستعار من لها انتهى ولا يخفى ضعفه اذا استعمل في ما لا يتصور الكذب والنظر كالوحي
 لا بلامه قول متروك قال تعالى مذبذبين بين ذلك اي متردد بين اليقين والكفر والمعنى
 المناسب للمقام هو المعنى الاول لان كذبهم من جهة خداعهم بخلاف الكذب ولا يكون كذبهم
 اساسا في اتخاذهم خص الكذب بالذکر قوله هو الخبر عن النبي انه اخبرنا عن النبي انه اخبرنا
 بعن لا الخبر يعني الكلام المشتمل على نسبة ثامة ونسبة خارج تطابقه فانه مع عدم تعدد
 بعن في شائبة الدور فيكون الكذب هنا وصف المتكلم لا الكلام وان استلزمه فعني قوله فيما يق
 وهو قولهم انما اخبارهم بذلك ومعنى قوله على خلاف ما هو ب اي ما هو مقتضى في الواقع ونفس
 الامر وهو مذهب الجمهور وعند اهل السنة هو المشهور ولا يراى اعتقاد المخاطب لانه مذهب المعتزلة
 ولا يسوغ اعتباره في كلام اهل السنة فقول بعضهم اولى اعتقاد المخاطب في ذمهم فكلامه
 صادق على المذاهب كلها ففيه ايجاز حسن انتهى اطناب قبيح قوله وهو حرام كذا وما ساع
 منه في ثلاث مواضع كما ورد في الحديث الشريف بجواره في ثلاث مواضع في الحرب واطلاق ذم
 البين وكذب الرجل لامرأة ليرضيها لا ينافي ذلك فان هذا من قبيل مباح المحرمات عند الضرورة
 وعليه يحمل ما ثبت في الكتب الشافعية ان من الكذب ما هو حرام وما هو مباح وما هو مندوب
 وما هو واجب فان كل مقصود محمود يمكن التوصل اليه بالصدق والكذب فالكذب في حرام
 لعدم الحاجة اليه وان لم يكن الا بالكذب فالكذب في مباح ان كان تحصيل ذلك الحق مباحا وواجب
 ان كان واجبا فلو اختلف مسلم من مسلم من ظالم وسأل عنه وجب الكذب باخفاء وكذا لو سأل
 عن ماله ليأخذه ولو اختلف لزمه ان يكلف ويؤثر في يمينه وكذا في كل مقصود فلا يختص بصور
 الثلث الواردة في الحديث بل ينبغي ان يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق
 فان كانت المفسدة في الصدق اشد ضررا فله الكذب وان كان عكسه او شك حرم عليه الكذب انتهى
 ما نقله البعض عن الامام الغزالي والنووي ملخصا وسره ما قاله المصنف في قوله تعالى وما فعلت عن
 امرى الاية ومبني ذلك على انه متى تعارض صراحتان بحمل احوالها لرفع اعظمها وهو اصل مذهب
 غير ان الشرايع في تفاصيل مختلفة فاقيل وقيل ان معنى الكعبة في كلام المصنف ان الكذب حرام من حيث
 ذاته مطلقا وقد يكون مباحا من حيث وصفه كما في الصور المذكورة وهو هم على وهم فانه مع
 مخالفة مذهبه مبني على الاعتزال سموه فاحش لانه ان اراد بقوله فانه مع مخالفة لمذهبه ان
 مذهبه ان الكذب يكون مباحا بل يكون واجبا من حيث ذاته فلا شك في فساد بل يخشى منه
 امر عظيم لانه ذنب جسيم وان اراد ان مذهبه اباحه الكذب لدفع ضرر فهو عين ما قاله القليل

شبه من التوبة اي اراد في يمينه
 ما كان صادقا فيه ولم ينو ما سخطه
 عليه

وما نقله من الغزالي والنووي يؤيد ذلك بل مخرج في موضع ان الكذب حرام في جميع الايام
 غايته انه قد يكون جائزا للضرورة كالكلمة الميعة والحكم الخفيف في نه جائز لوقت الاضطرار فله يمكن
 لاحد ان يقول كل الميعة مثلا قد يكون حراما وقد يكون جائزا حتى يكون واجبا من حيث ذاته
 في معنى قوله ان هذا القول وهم على وهم مع انه در على حريه وهذا امر يتغير منه العاقل الخبير واجبا
 قوله مبني على الاعتزال خروج عن الاعتدال لان المصنف وجميع اهل السنة يحكمون قبح الكذب
 بحكم الشرعي والمعتزلة يحكمونه بالعقل فمن اين يعرف من حكمه قبيح وحرمة انه مبني على مذهب
 المعتزلة ولا عرف خلافا فيما ذكرناه من ان الكذب حرام من حيث ذاته بلا عارض مبيح ولا جائز
 عند مساس الحاجة كعوض سائر المحرمات وقوله وما روى ان ابراهيم عليه السلام لا يفتات
 الى ان المعارض حين اباح الكذب اولى من صريح الكذب ومن عهدها قبل ان المعارض يندرج
 عن الكذب مع التنبيه على جواز الكذب وقت الضرورة قوله لانه علة استحقات العذاب كما
 وهذا اشارة الى اختيار كون الباء في ما كانوا يكذبون للسببية اذا انفهام التعليل من كونها
 للبدلية مشكوك وهذا ظاهر على قرا عاصم وحزم والكسائي واما على قراءة الباقيين بناء على انهم
 كاذبون في تكذيبهم هذا اذ لو لاه لا علة استحقات العذاب بالكذب واما الحال في كثرة كذبهم
 فخال عن الاشكال واما تردد هم في الدين وتخيرهم فراجع الى التكذيب كما لا يخفى على اللبيب
 وهذا اشارة الى ما ذكره صاحب الكشاف وتخييل ان العذاب لاحق بهم من اجل كذبهم ونحو
 قوله تعالى ما خطيبا تم اغرقوا الاية وفي تحريض المؤمنين على ما هم عليه من الصدق والتصديق
 بسبب ان ترتب العذاب على الكذب دون النفاق الذي هو اخفى الكفر تغليظ اسم الكذب
 وبيان كمال سماحة وفيه مبالغة في الزجر عنه وترغيب الى الانذار وضمير رتب عليه راجع
 الى الكذب المذكور وهو كذب الرسول عليه السلام وهو اعظم انواع الكذب فيجب بعد الكذب
 على الله تعالى وعلى رسوله عليه السلام وفهم قبح سائر الكذب ما لم يمس الحاجة اليه ولهذا قال
 المصنف وهو حرام كله مع ان ترتب العذاب على كذبهم الرسول عليه السلام ونفاقهم والمراد بترتب
 ان مسبب عنه قوله وما روى ان ابراهيم عليه السلام جواب سؤال مقدربان الكذب لو كان حراما
 كذا ما صدر عن ابراهيم عليه السلام الكذب لكنه صدر عن لقول عليه السلام ان ابراهيم عليه السلام
 فلا يكون حراما كذا فاجاب بان ما صدر منه لانه كاذبا بل المراد التعريض وهو ان يشار في الكلام
 الى جانب والغرض منه الجانب الاخر ولا كاد ان يعترض عليه بانه لو كان التعريض لا يطلق عليه
 الرسول عليه السلام الكذب اجاب بانه لما شابه الكذب في الصورة سمي به استعارة قوله
 ثلث كذبات وحق قوله في الكوكب هذا روي وقوله بل فعل كبيرهم وقوله اني سقيم وجه التعريض في
 الاول هو ان قوله هذا روي على سبيل الوضع فان المستدل على فساد قول بكيفية على ما يقول
 الخصم ثم بكر عليه بالافساد كذا بينه المصنف هناك والحاصل ان عليه السلام تكلم على زعم الخصم المشركين

اشارة الى روي في الصحيحين وغيرهما
 وروي في نسخة في حديث الشفاعة
 انهم بانواهم في علم الله السلام فيقولون
 له اشفعني في رسولك ليست له اتي
 كذبت ثلث كذبات ثم قال عليه السلام
 في رواية جادل بها عن دينه اذ قال

بيان فساد اعتقادهم بالبراهين لكن ظاهرهم انهم انما يتكلمون فيكون تعريضا على صورة الكذب
لا عرفت من ان التعريض ان يشار به الكلام لما هو كذا وكذا وجه التعريض في قوله بل فعله كبيرهم هو
انه اسند الفعل اليه تجوز الالاف غلظه لما رأى من زيادة تعظيمهم له تسبب للباشر لا وتقريرا
لنفس عليه السلام مع الاستهزاء والتبكيك على اسلوب تعريض كماله قال لك من لا يحسن
الحظ فيما كتبت بخط رشيق وانت كتبت فقلت بل كتبت كذا قال المصنف في تفسير هذه الآية
فيكون كناية تعريضة ووجه التعريض في قوله اني سقيم انه اراد به اني سقيم القلب لكفرهم
او خارج المزاج عن الاعتدال ورجاقل من يخلو عنه فهو كما قبل تعريض في صورة الكذب لكن
في الاخير التعريض لغوي اعني ما يقابل التصريح والتصريح ان يكون اللفظ نضاي في معناه لا يحتمل
معنى اخر احتماله متعديا والتعريض خلافه وهو ان يكون اللفظ محتملا لمعنيين سواء كانا
حقيقيين كما في الى سقيم على احتمال ارادة خارج المزاج عن الاعتدال في الجملة او لا والبعض يدعى
ان المراد بالتعريض هنا المعنى اللغوي لكن الاولى الاطلاق لغويا كان او اصطلاحا كما ظهر لك ما
قرنا فان قوله بل فعله كبيرهم كناية تعريضة على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين هنا وفي
بعض قوله عليه السلام الملك في جواب سؤال عن امرأت سارة رضي الله تعالى عنها اي اختي حين
اراد غصبها لفرط جمالها وكان من طريق السياسة التعريض لذوات الازواج دون غيرهن
بدون رضاهن ووجه التعريض هو انه اراد انها اختي في الدين وهو تعريض لغوي في صورة
الكذب والحديث بطوله المذكور في كتب الحديث **قوله** ولكن ما تناب الكذب في صورته الى
مشابهتها للكذب من حيث كونها في الظاهر اخبارا غير مطابق للواقع وفي الحقيقة اخبار
مطابق للواقع كما فصلنا انفا فقول الخليل عليه السلام يوم القيمة اني كذبت استحي من ان
اقوم شافعا لان هذه الكذبات الثلاث ولو كانت معاريف لكانت في صورة الكذب
عد ذلك ذنبا لعلو مقامه وقربه الى الله تعالى ومن هنا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين
الا حرا فان كان لا يقابل علو منصبه ان يحترز عما هو ظاهره يرى كذبا وان ترتب عليه ضرر
بالنسبة الى احاد الامة ثقة بعصمة الله تعالى وحمايته فالتناسب مبارزة اعدائه بالمكروه
بذل النفس في سبيل الله تعالى او دخولا في حفظ خصه الله تعالى قال المصنف في سورة البقرة
في قصة ادم عليه السلام وعربت ادم عليه السلام بترك التحفظ عن اسباب النسيان ولعل
وان حط النسيان عن الامة لم يحط عن الانبياء عليهم السلام لعظم قدرهم كما قال عليه السلام
اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثلين لا مثل انتمى فانكشف منه جواب اخر
وهو ان المعاريف وان حطت عن الامة لم تحط عن الانبياء عليهم السلام لكنها ليست
منافية للعصمة لعدم كونها كذبا في الحقيقة ولهذا قال عليه السلام اني كذبت ثلاث
كذبات يعني ان صدر مني ثلاث معاريف هي في شأننا كالكذب الحقيقي في حق الامة في سبيل

ان يقوم

ان يقوم شافعا في فصل القضاء وعيسى روح الله يستحي من ان يقوم شافعا بالشفاعة
المذكورة من قول النصارى ان ابن الله وقول الاخر منهم ان الله هو المسيح ابن مريم فمن تأمل
فيه يعرف ان الانبياء عليهم السلام لهم خشية اجلال من الملك المتعال خشية عظيمة لا جز وقوع
امور خفية بل جازية لكل احد من الامة **قوله** عطف على يكذبون لما يكون منصوب المحل
لعطفها على خبر كان وقد عرفت ان لفظة ما في ما كانوا المصدرية لا الموصولة لاهروا عطف على
ابو حيان بانه على الموصولة خطأ لعدم العائد على ما مر في تلك الجملة فيهمير التقدير ولهم غدا ليم
بالذي كانوا اذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض الآية وهو كلام غير منتظم وكذا على المصدرية ما
باسميتها واما على مذهب الجمهور فهو سايق وقيل عليه ان لزوم الضمير هنا غير مسلم وان النجاة
لم يذكرها وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية فتأمل كذا نقض البعض قال المصنف في قوله انك
انت العليم الحكيم وقيل انت تأكيد للكاف كما في قوله مررت بك انت وان لم يجز طرقت بيت
اذا التابع يسوع في مالا يسوع في المتبوع ولذلك جازي هذا الرجل ولم يجز الرجل انتهى فعدم
العائد وان لم يجز في المتبوع كناية لجوز في التابع ولعل هذا مراد من قال ان لزوم الضمير هنا غير
مسلم وايضا يندفع به الاشكال ان النجاة لم يذكرها وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية على
ان عدم الذكر لا يدل على عدم مع ان الاستقراء التام مشكوك والاستقراء الناقص غير مفيد
ولعل هذا قال فتأمل وكفى شافعا بقول المرحشي فانه من الائمة العربية واذا اخلصت الما
للاستقبال فلذا حسن عطف الماضي على المضارع لكونه بمعنى المستقبل **قوله** او يقول اي عطف
على يقول في المحل لهذه الجملة لعطفها على الصلة والمعنى ومن الناس من يقول امنا الآية
واذا قيل لهم لا تفسدوا الآية وما ينزهها جملة معترضة ونكتتها تعدد قبايحهم منشأه معطوف
عليه ومن ههنا لم يفتح طول الفصل بين المتعاطفين وتأخير هذا الاحتمال يشعر بان الاول
ارجح وقد صرح في الكشف ان الوجه الاول اوجه وجه الارجحية قرره باللفظ فظاهر واما
معنى فلا فادته تسبب الفساد للعذاب او بدله لا سيما مع انضمام دعوى الاصلاح ورد
الناسخ على وجه المحصر فانه كذب اخر غير الكذب المذكور على ما اختاره المصنف في تصوير الفساد
بالاصلاح افك عظيم وخلق من تخطى البيان او الاستيناف وما يتعلق به بين اجزاء الصلة
او الصفة وان لم يكن اجنبيا تخطا بالفصاحة كما اشرنا من انه من ثمة المعطوف عليه لكن
متى ساء احتمال اخر خال عن ذلك بحسن الميل اليه ووجه افادته تسبب الفساد للعذاب
انح داخلة في حيز صلة الموصول الواقع سببا او بدلا في المعنى في قولهم انما نحن مصلحون ادعائا
ان ما صدر منا صلاح لا فساد وهذا الادعاء ما يكون مذموما مؤديا الى العذاب حين ادعوا
ذلك اذا فسدوا وفي الحقيقة سبب العذاب الفساد لا يرى ان هذا القول انما نحن مصلحون
ليس قبيحا في نفسه اذا وافق الواقع وهما ليس كذلك كما عرفت فلا وجه لما قاله مولانا مشهور

شهاب

من ان العطف على كذبون يقتضي ان يكون المعنى ولهم عذاب اليم بقوله انما نحن مصليون اذا قيل لهم
 لا تفسدوا في الارض فيفيد سبب الفساد بل على سبب الكذب وهو قول انما نحن مصليون انتهى
 فان كان قولنا انما نحن مصليون كاذبا علم انهم اهل فساد فيكون ح والاعلى سبب الفساد ولا
 يجوز كون هذا القول سببا للعذاب لاجل كذبه فان سبب الكذب مستفاد من المعطوف عليه
 والتخصيص بكذب الرسول عليه السلام من مقتضيات المقام وايضا اعتبار كونه كاذبا وان سبب
 العذاب يقتضي كونه كاذبا لا يليق عطف وعطف التفسير بالواو في الجمل خلاف الظاهر وقدر
 الثاني يكون الايات ح على مخط تعداد قبائحهم وادواتهم تصافهم بكل من تلك الاوصاف استقلالاً
 وقصد اولها على كقول العذاب الاليم بسبب كذبهم الذي هو ادى احوالهم في كفرهم
 ونفاقهم فاطنك بسائر با ولا اعتراض عليه بان هذا مناف لما قدم قبل من قوله انه جعل عذابهم
 مسببا لكذبهم رمزا الى قبح الكذب حيث خص بالذكر من بين جهات استحقاقهم اياه مع كثرتهم
 وفيه تحصيل ان حقوق العذاب بهم انما كان لاجل كذبهم نظرا الى ظاهر العبارة المختصرة على ذكره
 مدفوع بان للكذب جهتين الاولى ان الكذب من حيث كونه خيرا غير مطابق للواقع فهو ادى
 احوالهم ومن حيث كونه كذبا للرسول عليه السلام بقلوبهم واذا اخلوا الى شياطينهم فهو عين
 النفاق فهو اشنع احوالهم واقبح جهات استحقاقهم العذاب من الحادة واذا اذاعة اسرار المؤمنين
 الى منافذهم الى غير ذلك من الاعراض الفاسدة فنظر الى ظاهر النظم وهو مطلق الكذب فيطلق
 عليه انه ادى اوصافهم ونظر الى المراد واطلق عليه اذ اشنع احوالهم وساق بعض الشارحين
 نكت لرجحية الثاني بان قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا الآية وقوله تعالى واذا القوا الذين
 امنوا الآية معطوف على قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا الآية فهو عطف على كذبون
 كما انما ايضا معطوفين عليه في خلافان في سبب العذاب فتفي قائله اختصاص الكذب بالذكر
 المبني عليه وقد عرفت مما ذكرناه اندفاع ذلك بان قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا الآية وقوله
 واذا القوا الذين امنوا وان كانا كاذبا ايضا لكن لا التفت الى كونهما كاذبا بمعونة العطف بل
 المعبر فيها بالافساد في الاولى واستهزاء عطاء المسلمين في الثانية وكسبي الاشارة من المص
 الى ما ذكرناه على ان الكذب المختص بالذكر اعظم الكذب فردا وهو كذب الرسول عليه السلام
 اما بقلوبهم فقط او بالسنتهم ايضا في الخلوة مع نظر انهم وشياطينهم والكذب المستفاد من
 هذين القولين نوع اخر منه غير الكذب المختص بالذكر فلا تختفي قائله الاختصاص قوله
 وماروي الجواب سؤال مقدر بان المص حمل الكذب على كذب المنافقين في زمن الرسول
 فاعل هذه الآية هم الحاضرون مع ان ماروي عن سلمان خلافا والمراد به سلمان الفارسي صحابي
 مشهور كما اخرج الجري وكذا تاويل الذي ذكره المص كاقيل قوله بعد مبني على الضم والمراد
 باهل هذه الآية من وصف المذكور في هذه الآية فلاضافة لادنى ملازمة مجازا قوله فلعلة

ع
 وجو
 سدا
 قيل
 من شرح الكذب

عبر لعدم جزبه بذلك كما قيل ان عادة المص ان يعبر بلعل عالم يحزم به لا ما هو من نتائج
 قريحت كما يريد غيره بهذه العبارة او عبر به فان من عادة العطاء والملوك عدم الجزم مع ان
 المقام مقام الجزم وتفسير بعد بانه بعد هؤلاء او بعد زمانه عليه السلام ضعيف اذ مثل
 المنافقين الذين هم في زمانه عليه السلام غير منقطع الى يوم الدين بل المعنى لم يأتوا بعد اى
 الى الآن وهذا الاستعمال شائع في المحاورات ولما لم يختص منافقون بعصه عليه السلام
 او منافق المدينة وان نزلت فيهم لان خصوص السبب لا ينافي في عموم الحكم في النظم فالآية مثله
 لمن بعدهم من المنافقين ايضا وهذا مراد سلمان رضي الله تعالى عنه والا فلا يحسن عطفه على
 على كذبون او يقول فيختل ارتباط النظم بما قبل اذ الضمير في قولهم عائد الى من هو المذكور قبل
 فلما حفظ الاتصال بما قبل واجب وهذا قرينة واضحة على ان مراد سلمان ما ذكره المص والى ذلك
 اشار بقوله لان الآية متصلة لا والمعنى على توجيه المص ان اهل هذه الآية وما صدق عليه
 هذه الآية لم يأتوا جميعا بحيث لا يشذ منها فرد بل رافى شذمت قليلة منهم ومن سيجي بعدهم
 اكثر من ان تحصى فقول لم يأتوا رفع للايجاب الكلي لا سلب كل فلا اشكال اصلا قوله وج الشئ
 اى الموجود عن الاعتدال سواء كان مؤديا الى الفناء او لا والاول كقوله تعالى لو كان فيها
 آفة الا انه لفسدنا والثاني الاشياء التي لا يصلح للانتفاع المقصود منه مع بقاء ذواتها
 كالقواكر والاطعمة الخارجة عن الانتفاع المقصود منها وهذا هو المراد من الاعتدال واما قوله
 قوله تعالى ان الله لا يصلح على المفسدين فكون المراد به على السوء راجع الى ما ذكرناه على كون
 السحر مؤديا الى الفساد لانه معنى اخر كاذب اليه صاحب الباب هذا معناه اللغوي ويقرب
 منه البطلان والفقهاء يفرقون بينهما في المعاملات دون العبادات وفي الباب والقام
 مقام الفاعل هو الجمل من قوله لا تفسدوا لانه هو المقول في المعنى واختاره الزحشرى
 والتقدير واذا قيل لهم هذا الكلام وهذا اللفظ فهو من باب الاستناد اللفظي وقيل القام
 مقام الفاعل مضمرة تقديره واذا قيل لهم هو مفسر هذا المضمرة سباق الكلام كما فسر في قوله
 حتى توارت بالحجاب والمعنى واذا قيل لهم قول سيدنا فاضم هذا القول الموصوف وجأت
 الجملة بعدة مفسرة فلا موضع لها من الاعراب فقول لا تفسدوا في محل رفع على ما اختاره
 الزحشرى ولا محل لها على قول ابى البقاء وانما ذهب اليه لان الفعل لا مبالغ لان يستند الى الفعل
 واجاب الزحشرى بانه استناد الى لفظه والمتنع استناد الى معنى الفعل كانه قيل واذا قيل لهم
 هذا القول وفيه تأمل في تدبر وتفصيل هذا المقام قدمه في تفسير قوله تعالى انذرهم ان لم يندبروا
 الآية قوله والصلاص صده بينه هنا مع ان محله بعد قوله انما نحن مصليون كونه ضده وتساويا
 بالتضاد بين عقيب وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافذة كافي الكشف في الضد اصطلاحا
 ومقتضى كلامه المص ان الصلاص عدم خروج الشئ عن الاعتدال والمراد بالصدع لغوي

جميع ان لا تفسدوا يريد لفظ باعتبار
 معناه انما اشار اليه الزحشرى بقوله والتقدير
 واذا قيل لهم هذا القول والكلام اى واذا قيل لهم
 هذا الكلام مراد به معناه لا لفظ فقط وان كان
 مفردا

اي مطلق التقابل قوله تعالى في الارض الظاهر ان المراد ارض المدينة لكن لا حاجة الى ذكرها
اذا فساد الكفرة لا يكون الا في الارض وعن هذا قيل ان ذكره للدلالة على الاستغراق لكن ادعائى
بان تعظيم الشريعة والرسول عليه السلام والمؤمنين كان سبب صلاح جميع الارض
والافساد الباطل بانهم صاروا بالدين كلهما والتبني على ذلك ذكر في الارض مع الاستغناء
عنه وتيقرب منه ما قيل وجعل ما عدا ارض المدينة لتحصى الكفرة فيها اذ ذاك ملحق بالعدم وارضها
كانها ارض الدنيا باسرها لتحقيق ما هو المقصود من الارض فيها وهو التعبد فيها والتجنب
عن المعاصي ولهذا السر ذكر في الارض ولا يبعد ان يكون المراد جميع الارض فان افسادهم
وان كان في ارض المدينة لكن المعاصي والكبر المتناهي ضررها يعم جميع البلاد والعباد بل
الوحوش والحيوانات بحبس المطر واستيلاء القطط بل باكثر الهرج والهرج فيختل نظام العالم
عن اخره وهذا التوجيه اوفق لما ذكر المص بعبارة فلا حاجة الى الادعاء المذكور ولا ريب
ايضا في مباحث الحاجة الى ذكر في الارض قوله وكلاهما يعم كل ما يقع ناظر الى الصلاح والفساد
ناظر الى الفساد لكن الضر الذي يتضمن النفع الكلي مستثنى منه كقتل الخنزير الغلام فان مثل هذا
صلاح وان كان ظاهرا فسادا والحاصل ان متى تعارض ضرران يجب تحمل احدهما لرفع
اعظمها ومن هذا القبيل مقابل الظالم المتعدى بفعله فان ليس بفساد وان كان في الاول
فسادا كما يجوز الاشارة اليه في قوله تعالى ولا تعتزوا في الارض مفسدين والحاصل ان قيد
الحقيقة معتبر فيها وعدل عن عبارة الكشف وحى الفساد خروج الشيء عن حال استقامته
وكونه مستغابا وتقيض الصلاح وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافعة انتهى وقد
يقال انه لا منافاة بينهما لان ما ذكر المص باعتبار الحقيقة والمال وهو الذي ارتضاه الروا
وما ذكره الزمخشري باعتبار ما هو من شأنه **قوله** وكان من فسادهم لامن تعجضية
وهذا اولى من حملها على الابتدائية لاشعاره بان لهم فسادا من اخرى خارجة عن الاحصاء
جميع الحروب يقال باجته الحرب جميعا وهاجا وطجنا اذ انارت ووقع القتال وغيره
ما يفعل العدو وهو لازم ولا يناسب المقام ويقال حاجها اي اثارها وهو متحد وهو المناسب
هنا لان الغرض بيان فعلهم واحوالهم الباطلة في الاولى ان فسادهم بمعنى فسادهم اي جعلهم
فسادا في الارض قال المص في تفسير قوله تعالى ويسعون في الارض فسادا الآية اي مفسدين
اشارة الى ان فسادهم بمعنى الفساد اما لان فسادهم يستعمل بمعنى التعدى او فسادا
مصدر فساد فخذ الزوائد وهذا هو الظاهر في اضافة الهمج الى الحروب اضافة المصدر الى
المفعول نقل عن بعض الحواشي الكشف ان مصدر اللازم الهمج ومصدر التعدى الهمج
فهج الحروب مصدر مضاف للمفعول ولو قال هيج كان مضافا لفاعل انتهى اشار الى وجه
ايراد الهمج دون الهمج اذ لو اوردته لكان وصف الحروب فلا يلزم قوله من فسادهم لكن

اللفظيين لم يفرقوا بينهما في لوقال وهيج الحرب لكان مضافا الى المفعول ايضا والفتن جميع
فتنة بمعنى المحن والبلاء لا بمعنى المعاصي والخطايا عطف العام على الخاص يراد به ما وراء المعاصي
قوله بخادعة المسلمين ويدخل فيهم الرسول عليه السلام دخول اوليا ولم يذكر بخادعة استغناء
لاحققة هناك والمهمات بجميعين ولام ثم حمزة كالمعاونة لفظا ومعنى ومنه قول علي رضي الله
ما مات علي قتل عثمان رضي الله تعالى عنه اي ما ساعدتهم ولا وافقهم كان زعم بعضهم واصل
معناه ما كنت من الملاء الذين فعلوا ذلك ثم تجوز به عما ذكرنا قيل قوله بافتشاء الاسرار اي اسرار
المسلمين اليهم اي الى الكفار المجاهدين متعلق بالخادعة والمهمات تنازع وتقييد الفسادة
بخادعة المسلمين قرينة على ان المراد بفسادهم افسادهم والعجب منه قدس سره تبعا لغيره
قال المراد بقوله هيج الحروب هو اللازم لان التعدى افساد لا فساد فان ذلك يؤدي الى اي
ان ما ذكر كونه مؤدبا الى الفساد في الارض سمي فسادا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
والى ذلك اشار الزمخشري فلما كان ذلك من صنيعهم مؤدبا الى الفساد قيل لهم لا تغسروا كما
تقول لا تقتل نفسك بيدك ولا تلق نفسك الى النار اذا اقدم على ما هذه عاقبة انتهى وليس
مثل هذا من المجاز الاول فغنى لا تغسروا لا تعلموا عاقبة الفساد في الارض وبين البلاد
والعباد وانما لم يكن نفس هيجان الحروب فسادا حقيقة لانه ليس بخرابا عن الاعتدال بل مؤدبا
الى ذلك **قوله** من الناس وفسادهم وقوع القتال بينهم ونقصان الاموال والاولاد والاعضاء
وغير ذلك والدواب اي وسائر الدواب وفسادها اهلاكها ونقصان اقواتها الى غير ذلك والظان
ان الدواب شاملة لكل ما يدب في الارض غير شخص بذوات القوايم الاربع ولم يذكر الطيور
مع ان ذلك يؤدي الى فسادها بحبس المطر وقلة الحبوب لان قوله تعالى لا تغسروا في الارض
غير عام لها ظاهرا وان امكن ان يقال انه يفهم منه بطريق دلالة النص ولعل قول المص ويخل
بنظام العالم اشارة الى ما ذكرنا وفساد الحبوب بحبس المطر وعدم وصوله الى كمار او ينزل
افق سماوية فيهلكه وفي ضعة تلجج اذ فيه اشارة الى قوله تعالى واذا تولى سعى في الارض علو
ليفسد فيها ويهلك الحبوب والنسل الآية على وجه قوله ومن اظهار المعاصي اي من الفساد في
الارض اي الفساد في الارض اظهار المعاصي لا بمعنى انها فساد حقيقة بل بمعنى ان هذا يؤدي الى
فساد العالم والظواهر من معطوف على ما قبله والعطف على قوله من فسادهم في الارض ضعيف
والاحاطة بالدين اي الاستحقاق به فلذا عدى بالبلاء وهذا من جملة اظهار المعاصي لكن لعظمها
عطف عليها كانها مغيرة لها وايضا هيج الحروب من المعاصي والتقابل لا سيما بقوله ومنه
لا يظهر وجهه الا ان يقال الفرق بينهما والاختفاء قوله فان الاخلال بيان وجه كون ذلك فسادا
مع انه ليس ماصدق عليه الفساد فاشار الى ان مجاز باعتبار السببية مثل ما مر الهرج والهرج
بمعنى الاضطراب وانما يسكن الهرج مع الهرج للاراد واج فاذا لم يقارنت فحتم رآوه قيل وانما قال

ومنه لما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما تفسيره به فاشار الى انه لم يقصد به المحصر
انتهى ولا يخفى عليك انه مع ما قبله متحدة في الحال وان اختلفا بالظاهر وعدمه فلا وهم للحصر والمراد
بنظام العالم ما يتنظم ويتم به ما هو المقصود منه والمراد بالعالم هنا وجا الارض برمتها وما عليها ككل
وجوالموا كما اشرنا اليه سابقا في بيان نكتة ذكره الارض ونظام العالم انها مبررات الشرايع
الشريعة قال تعالى ولو انهم امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض الا انهم
قول والقاتل هو الله تعالى كذا في التفسير الكبير وتبعه الباب وتبعه المص ايضا لكن هذا يقتضي
ان يكون الاية نازلة ناطقة بذلك ولم ينسب المنافقون عنه بل ادعوا انهم مصلحون ثم حكى
الله تعالى عنهم هذه الصفة الشقا ولا يعرف له آية دالة على ذلك لاصراحة ولا اشارة فالظاهر
الاحتمالات الاخير ان اما الرسول عليه السلام فظاهرا لا عليه السلام اطلع نفاقهم بالوحي لكن
لا لم يخبر الا كاتب الوحي فصح بطريق اللطف والرفق فقايلوه بذلك القول الفاسد في الله تعالى
اولا ثم رده لما ادعوه ثانيا واما المؤمنون فبعضهم كعلي رضي الله تعالى عنه اطلع على شانهم ومثالبهم
بامارات ومخائيل فخرجهم عن تلك المعاصي ونصحهم بالاخلاص والمواظبة على الصديق واليقيين كما
جاوبواهم بما يحقق ايمانهم كما اشار اليه المص في قوله تعالى واذا القوا الذين امنوا قالوا امنا لا اله الا الله
الاحتمال هو الاول فاما نقل عنهم قول جواب لادعية اشارة الى ان اذا شرطت هنا فانها ظرف زمان
مستقبل وقيد محقق للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كائن محقق او المرجح وقوعه
لا محالة وبهذا مذهب البصريين فلذلك لم تجزم الا في الشرع لافتراد ادوات الشرط فانها لا امر المحتال
واذا التجزم والظاهر ان المص اختار واما عند الكوفيين فتستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون
ما اضيف اليه فلا تجزم به الفعل والشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة حصول مضمون ما دخل
عليه ويجزم به المضارع كقول واستغن ما اغناك ربك بالغنى والفقير كخصاصة فيجزم الى ان الفقير
فقر ومسكت فظهر الغنى من نفسك بالترزين وكلف الجليل وحل الجليل وهو الشيم المذاب تعففا
والحققون من النجاة اختاروا مذهب البصريين واجابوا عن تمسكهم بان الجزم لظرف الشرع
في الشرط بلا جزم شائع ذائع وقد يكون الزمن الماضي كذا كقول تعالى ولا على الذين اذا ما اتواك
لتحلهم قلت لا اجد الاية قول ورد للناسح الاولى ورد للقاتل اذ لا يطلق عليه الناسح ولما كان هذا النهي
ارادة الخيرة دون النعيه ويراها اذ اعانهم ان كونهم مصلحين حكم ما تعلمونه ولا مجال لانكارهم لان
انما يستعمل الجزم من شأنه ان لا يجهل المخاطب ولا ينكره والى هذا التفصيل اشار المص بقوله والحق
انه لا يصح لان شأننا ووصفنا اي هذا من قبيل قصر الموصوف على الصفة ولما لم يكن في قصر
الموصوف على الصفة كونه حقيقيا قال وان حالنا متحفة عن شوائب الفساد لا اشارة الى انه
اضافي بالنسبة الى الفساد متحفة من التخصيص بمعنى الخلو من قولهم ليس تخص الى لم يخالط
ماء ولا شئ يغاربه والشوائب جمع شائبة وهو ما يخالط الشئ فيمنعه من الخلو سواء كان جسيما

او معنويا كما في نحن فيه فان الاصلاح حالة معنوية وخلوصها بعدم اختلاط الفساد اياه
ولا يبعد كون استعمال الشائبة في الشائبة في المعقولات مجازا تشبيها المحسوس ويشعره قول
الشائبة واحد الشوائب وهي الادناس والاقذار قول لان انما تحليل لا يستفاد من كلامه
وهو ان القصر قصر الموصوف على الصفة لان انما يفيد قصر ما دخل وهو الموصوفون على ما جحد
وهو الصفة هنا اي الاصلاح والمراد بابعده المؤخر ذكر الاما يليه قال في المفتاح وفي انما يؤخر
المقصود عليه نفي قولنا انما زيد منطلق لوقيل فيه انما زيد منطلق في السوق يكون المقصود عليه
السوق لا المنطلق والظاهر من كلامه ان القصر قصر القلب لان القائل لهم لا تفسدوا ولم يثبت لهم
الاصلاح فالظاهر انهم وصفوهم بالفساد فقط ثم ان المنافقين خصوا انفسهم بالاصلاح
بالقلب واما قصر الافراد بانهم حكموا عليهم بالافساد ونهوا عنه وتوهموا بان المؤمنين حكموا عليهم
بانهم خلطوا علاصالحا واخر سينا فاجابوهم بانهم مقصرون على محض الاصلاح فهو بعيد
جدا لانه لا يفهم من كلامهم ذلك قطعا كيف وعمل الكفار بها منشور مجزما ومعنى دخل دخل عليه
على الخذف والايصال قول وانما قالوا ذلك قصر قولهم على علة ذكرها بقول لانهم لان سواهم اجمعهم
وانحراف عن النهج القويم واستيلاء او همامهم على عقولهم كان باعنا لتصور الفساد بصورة
الاصلاح ولم يتمكنوا بتمييز الفساد عن الاصلاح وزعموا ان ما صدر عنهم اصطلاح فلا جرم ان ليس
فيهم فلاح واما احتمال كونه كذا فمخضا من غير تأويل بخوف المسلمين المخلصين فبنا على ان لهم
تمييز بين السمين والسميم وانت خبير بان ذلك ليس لقلب سليم وقد بان فساد قلوبهم وعلة
مراجهم بالنص الكريم فلا مجال لهذا الاحتمال على انه قصر عن بيان كمال شدة شكيتهم على الاجمال
واما كونه مخدعة فضعيف لان النهي عن الافساد بعد ظهور حالهم ومعرفة مخادعهم فكيف
يريدون بذلك الخداع مع انهم نهوا عنه في ضمن النهي عن الافساد كما صرح به المص في تعداد
الفساد فلا يوجد احتمالات اخر غير ما ذكره حتى يقال ولم ينظر المص الى احتمالات اخر كما كذب
والخدعة الى غير ذلك والى ما ذكرناه اشار بقوله لاني قلوبهم من المرض اي المرض الحقيقي فانه الباء
لذلك التصور ولا جاز ان يقال انه لم لا يجوز ان يراد المرض المجازي فلا يكون باعنا لتصور المذكور
اشار الى دفع ذلك بقوله كما قال تعالى فان هذا القول الكريم نص في ذلك المراد وان اريد من المرض
مجازا فانه ايضا عند الاستيلاء يمنع التمييز والادراك على وجه الصواب ويؤيد ما قلنا قول المص
في تفسير قوله تعالى ان من زين لسوء علمه فراه حسنا اي ان من زين لسوء علمه بان غلب وهمه
وهو اه على عقله حتى انكس رأيه فرائي الباطل حقا والقيح حسنا انتهى واذا لوحظ الختم
على قلوبهم بمقتضى نفاقهم وسائر عصيانهم فالامر واضح في شانهم قول رده لما ادعوه ابلغ رد
فانهم لا ردوا الناسح على سبيل المبالغة رده الله تعالى لما ادعوه ابلغ ردها بالشد المقت
عليهم للاستيناف المعاني فان جملة الا انهم المستأنفة فانه يقصد به زيادة تعلق الحكم في ذهن

السامع لو روده بعد السؤال اذ خطور الشئ بعد الطلب يكون فضل تمكن في القلب والسؤال
عن سبب خاص للحكم اي انهم هل المصيبون في ذلك ام هم المفسدون الكاذبون في ذلك الدعوى
والقرينة ايراد كلة ان المفيدة للتاكيد **قول** وتصدير بجزء التاكيد والتصدير في الاحققي
وفي ان اضاف في قول الا المنبهة بدل بعض من حرفي التاكيد بتقدير الضمير المنبهة على تحقيق ما
بعدها اي تحقق ما بعدها بحيث لا يرتاب فيه اصلا فان همة الاستفهام التي لا انكار سواء
كان لا انكار الواقعي او لا انكار الوقوعي اذا دخلت على النفي وهي لفظ لا هنا فادت تحقيقا
اذا انكار النفي اثبات النفي بطريق برهاني وهذا المبلغ من خلافه والانكار هنا انكار الوقوع اي
عدم كونهم مفسدين غير واقع فكونهم مفسدين متحقق البتة والانكار متوجه الى اصل الحكم
لا الى المحصر فان فيه فسادا عظيما وطريقه ان يلاحظ الانكار ولا ثم المحصر ثانيا ولو عكس لاختل
المعنى فتأمل بالنظر الاخرى قوله ونظيره اي في كون الاستفهام لا انكار الوقوعي قوله تعالى اليس
ذلك بقادر فهو لا انكار النفي واثبات النفي ولهذا قيل في مثل هذا ان الاستفهام للتقرير وما
في الكشف كقوله تعالى اليس ذلك بقادرا ولي ما اختار فان كون الاستفهام الداخلة على
النفي لا انكار النفي ظاهر لكونه انقيا ما واما فيما نحن فيه فلا لان اكثر النجاة في ههنا الى ان ^{الاسطة}
غير مركبة وارتضاه ابو حيان وصاحب الباب فالاولى ان يكون هذا القول الجليل مشبهات
ولذلك اي لا قادتها التحقيق بسبب كون الهمة للاستفهام لا انكار وما يتعلق بالقسم
ان واللام وحرف النفي وهذا الدليل برهان لما اذا قادتها التحقيق بسبب في الخارج للتصدي
المذكور لكن في بحث لان ابا حيان استدلل على بطلان كون الهمة للاستفهام وكون النفي
بدخولها على ان المشددة فان لا النافية لا تدخل عليها فبين تركبها وتلقيها بما يتعلق بالقسم ^{فان}
ظاهرة فكيف يستدل المص بذكره على كون الامر مركبة مفيدة للتحقيق ويمكن دفع ما ذكره
ابو حيان مردود بانها بعد التركيب استخرج حكمها الاصل في جاز دخول مجموع الاعلى ان المشددة والمنوع
يجرد دخول لا النافية عليها كدخول ان على الفعل بعد تركبها بما الكافة والاستدلال المذكور يكون
مفيدة للتحقيق لا بتركبها **قول** واختار اي نظير الا في كونها منبهة اما بفتح الهمزة وتخفيف الهم
فتكون مفيدة للتحقيق ما بعدها لكن بينها فرقا وهو ان اما تدخل على القسم كثيرا واليه اشار بقوله
التي هي من طلائع القسم فان معناه تدخل على القسم كثيرا ونقل عن التسهيل وشرحه ان الاكثر
فيل النداء كقوله الا يا اسجدوا واما قبل القسم كقول ابن الصخر الهذلي اما والدي ابي وضحك
والذي امانت واجبي والذي امر الامر انتهى وكقول النبي عليه السلام اما والله اني لا اخشاكم الحيث
والطلل جمع طليعة واصلا مقدمة الجيش التي تطلع ونظير قبل الجيش وهو استعارة
لمطلق المقدم اريد به هنا انه تقع قبل القسم كما مر مثاله **قول** وان عطف على الا وتدل بعض
ايضا من حرفي التاكيد المقررة للنسبة اي المؤكدة وتذكر في معرض الشك كما مر تقديره في بيان

كونه مستانفا وتعريف الخبر على كونه ان والاستئناف اي تعريف الخبر بلام الجنس لا العهد فيه
اشارة الى ان هم ضمير فصل لاحظ له من الاعراب كما اشار اليه بقوله وتوسيط الفصل وقد
جوز في قوله تعالى واولئك هم المفلحون كون هم مبتدأ والمفلحون خبره ويجوز هنا كونه مبتدأ
والمفسدون خبره والخبر خبر ان واكتفى بالوجه الراجح عند اكثر النجاة **قول** لرد ما في قولهم لا
وتعريفهم للمؤمنين بانهم المفسدون والرد بقصر الافساد عليهم لا يتجاوز الى من سواهم من
المؤمنين لا بقصرهم على الافساد قصر الموصوف على الصفة فان هذا لا ينافي كون الافساد
متحققا في المؤمنين فلا يحصل به رد ما قولهم انما نحن مصلحون لا فصولا انما هو بقصر الصفة
اي الافساد على الموصوف وهم المنافقون ولا يرب في ان تعريف الخبر بضمير الفصل لقصر المسند
على المسند اليه فيحصل به المقصود وهو تعريفهم لا الرد لا يفيد تصريح قولهم انما نحن مصلحون
من انهم مقصودون على الصلاح بلا شائبة افساد ولا يريد المص بالقصر هنا قصر المسند اليه
على المسند اذ لو اراده لقال وتوسيط الفصل لرد صريح ما فهم من قولهم انما نحن مصلحون فاذا
كان مراده هنا قصر المسند على المسند اليه بقرينة قوله لرد تعريفهم كما هو مقتضى تعريف الخبر بلام الجنس
فلا وجه للاشكال هنا بانه انما يفيد لو كان تعريف الخبر لقصر المسند اليه على المسند ولا حاجة الى الاعتراض
بان تعريف الخبر قيد بجي احيانا لقصر المسند اليه على المسند كما ذكره الزحشر في الفائق في قوله ان الله
هو الله وان هذا مع مخالفت لما تقرره كتب المعاني مردود بانها ما ورد النهي عن سبب الدهر وهو
يقضي ان يقال ان الله الذي بطن انه جالب الحوادث لا يجاوز الله تعالى لان الله تعالى لا يجاوز
كما لا يخفى فيكون قصر المسند على المسند اليه واجب منه ما قيل ان الوجه ان يقال ان المبالغة في
في تعريف المسندين على قياس ما مر في المفلحين من انه ان حصلت صفة المفسدين وتحققوا
ما هم وتصوروا وبصورهم فلما فاقون هم هم لا يجدون تلك الحقيقة والفضل هو كونه نسبة
الاتحاد الذي هو اقوى من القصة في افادة المقصود انتهى وهذا كله غفلة من مراد المص بقوله
وتوسيط الفصل لرد ما في قولهم لا كما بيناه آنفا نعم هذا التوجيه يجري في كلام الكشف دون
كلام المص فان قيل في لا يفهم انحصارهم على الافساد بل انحصار الافساد عليهم قلنا لا ضمير
فيه اذ الامم رد ما اشعر كلامهم من ان الفساد ثابت للمسلمين فقط فثبت لهم الفساد فقط
بقصر قلب تنزيها لسانة المؤمنين عن الافساد في البلاد وبين العباد واما انحصارهم على الافساد
فلا ينافي في اثبات الافساد لغيرهم فلا يتحقق رد ما و هم كلامهم على ان قصر الافساد عليهم يستلزم
قصرهم على الافساد اذ لا اصلاح مع الافساد كلا اصلاح كعبادة الله تعالى مع عبادة غيره كلا
عبادة صرح به المص في او اخر سورة المائدة وان سلم كون الافساد مع الافساد اصلاحا في بعض
المص فلا يرب في كونه مع شائبة الفساد في يحصل الرد ما يفيد صريح كلامهم من انهم مقصودون
على الافساد بلا شائبة افساد كما يتحقق لرد ما في قولهم انما نحن مصلحون من التعريف للمؤمنين

وهكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام والعلم عند الله الملك العلام قوله والاستدراك بلا يشعرون
عطف على قوله وتوسيط الفضل او على الاستئناف فهو ما يفيد الابلقية وجهه ان في تنزيها
على ان افسادهم وكونهم مفسدين في الظهور كالمحسوس الذي لا يخفى الا على ما ورف
الحواس فهم صمم عمي فهم لا يعقلون وهذا يبلغ رد لا فوق رد هذا بيان وجه التعبير بلا يشعرون
واما الاستدراك فوجه انهم لما نهوا عما لا مواء من الافساد فقابلوا بالحق مقابلته بانهم على الصلاح
ثم ان تعالى اخبر بافسادهم ورد مقابلتهم الشفاء ببلغ رد ايق وجواب ريثق كانوا حقيقيين
بمعرفة مع انهم بعيدون عنها براجل فكان محلا للاستدراك فكانه قيل تحقق لهم ما يوجب
العلم بانهم مفسدون ولكن لا يشعرون لما وى غفلتهم وفساد عقولهم والختم على اسماهم واصنامهم
واما الخادعة على انفسهم بخادعة المسلمين فاحترفي قل ما يكون لهم علم بذلك باختياره تعالى
فلا يكون محلا للاستدراك ولما ختم الآية هناك بلا يشعرون وما نقل عن ابن كيسان من ان ما على
من لم يعلم انه مفسد ذم انما يذم من افسد في دود لان الجهل ليس بعذر في علم من الدين ضرورة
وايضاً انهم كانوا يعلمون الفساد سرا ويظهرون الصلاح وهم لا يشعرون لان امرهم يظهر للنبي عليه السلام
كذا قيل لا يخفى ما في وقيل والمعنى انهم يعلمون ان وبال ذلك الفساد يرجع اليهم في الدنيا والاخرة
كما ذكره السمرقندي وفي التاويلات لعلم الهدي ان هذه الآية تجوز على المعتزلة ان التكليف لا
يتوجه بدون العلم بالمكلف به وان المجته لا يلزم بدون المعرفة **قوله** من تمام الصحاح اي هذه الجملة
معطوفة على جملة واذا قيل لهم لا تفسدوا الآية والجامع بينهما كون كل منهما نصيحة وارشاداً في
قائل هذا القول هو القائل الاول وقد عرفت ان القائلين المؤمنين او الرسول عليه السلام لا يشعرون
وقد وجهه في يكون قولهم انؤمن كما امن السفهاء مخاطبين المؤمنين على سبيل التورية والنفاق
ومعنى انؤمن كما امن السفهاء اي تحسبون اننا امنوا ايما ناسك ايما ناسك السفهاء ولم تؤمن ايما ناسك
حقا كما بان المخاضين ولذلك قلتم لنا نصيحة وارشاداً امنوا ايما ناسك ايما ناسك كايما ناسك كايما ناسك
بنا هذا الظن فانما مؤمنون ايما ناسك ايما ناسك كايما ناسك كايما ناسك كايما ناسك كايما ناسك كايما ناسك
بقولهم انؤمن كما امن السفهاء والمخطأ للمؤمنين مجاهرين بانهم لا يشعرون بانفسهم فيفسدوا تفسيف
المؤمنين ما عرفت من ان هذا القول منهم على سبيل التورية والارادة ومعنى البعد عن المراد بالسفهاء
غير الناس وهو معنى قريب لها على علمهم والبعيد عن المؤمنين وهذا هو مرادهم حقيقة وفي تفسير الام
ومن جهة نارة هم الله بالبلغ رد بقوله انهم هم السفهاء الآية فلا اشكال بان مرادهم بالسفهاء
لو كان غير الناس لا يظهر وجه الرد المذكور وبعض المفسرين ذهب الى ان قائل هذا القول المنفقون
بعضهم لبعض ولعل مراده ان بعضهم قال لبعض استهزاء وسخرية امنوا ايما ناسك كايما ناسك كايما ناسك كايما ناسك
بعض اخر بقوله انؤمن كما امن السفهاء وهذه الحاورة منهم على سبيل التورية والارادة في لا يبعد
كل البعد لكنه مخالف لما في الكلام وسوق المقام وتمسك بعضهم في التفسير عن الاشكال المذكور

واذا قيل لهم امنوا

بانه انما يلزم ذلك لو قيل قول المنافقين يكون في مواجهة المؤمنين وليس كذلك بل كان ذلك
فما بينهم واذا اخلوا الى شياطينهم واذا شرطية محضنة هناك يعتبر فيها الظرفية فلا يلزم تقييد
الجواب بوقت الشرط واستوضح ذلك بانه لو قال لامرأة اذ لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق
عند اى حينية بناء على انه رحمه الله اختار مذهب الكوفيين وهو ان اذا متى كان يستعمل
الشرط ويترتب عليه الجرا يسقط الوقت عنهما كما نهار في شرط فوق وقت الجواب متراخ عن
زمان الشرط مدة طويلة لان الطلاق لا يقع ما لم يمت احد هما مع ان الشرط وهو عدم الطلاق
تحقق حين سكت وفتح عن الكلام ولذا ذهب الامامية اليها مع ان يقع كما فرغ فعمل ان زمان
الجرا لا يجب تقييد بوقت الشرط فصيح ان يقال ان قول المنافقين انؤمن كما امن السفهاء
كان اذا اخلوا الى شياطينهم على ما اختار امامنا الاعظم وهذا التوجيه اسلم من التكلف فهو احو
بالقبول عند المتصفين الفحول وهنا توجيه اخر وهو ان قولهم المذكور في مواجهة المؤمنين
لكن لا علنا حتى يلزم ان يكونوا اجماعهم من الكفر بل سرافخي الله تعالى عنهم ذلك القول ثم رده فكل
الشرط والجواب متحدان زمانا وعكسه ما حكى عن ابيهم خليل الله عليه السلام وتامه لا يكدن اصناما
بعد ان تولوا مدبرين قال المص ينكر كاله سرا وهذا الوجه ايضا اقل مؤنة واسير تكلفا
الاغراض على ما ينبغي ان اكتفى بالادنى والا فالائق ان يقال الاغراض على ما يجب الاحتراز عنه وكذا
قوله والايان ما ينبغي اي الايمان بما يجب والكل ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته لكن المتبادر
منه في مثله التام في صفاته فلا اشكال بانه يؤهم ان الاعمال جزء من الايمان وما نقل عن الائمة
الشافعية من ان الاعمال داخلية في الايمان فيجوز على انها داخلية في كمال الوصف لا الذاتي فلا
ينبغي الايمان بانها صفاتها قبل ان تجعل امتوا كناية عن طلب الايمان بما ينبغي ويرد عليان قولهم
انؤمن كما لا يلزم شموله جميع اتيان ما ينبغي بل لا يظهر الامر بالايمان الخالص كما ان قوله لا تفسدوا
نهي عن الافساد في الارض الذي النفاق منه وهذا اشار الى المص بقوله الاق واما النفاق
وما فيه من الغش والفساد فانما يذكره بادنى نطقن المعنى ان الامر بالايمان امر بالاصل المستوع
ولا وجه للعدول عن الحقيقة الى الكناية او عن التصريح اليها لشي حيز النصب كما بعد الجحد في الاكثر
اما نعت المصدر على اختياره المص اي امنوا ايما ناسك ايما ناسك ايما ناسك ايما ناسك ايما ناسك
المصدر المضم المفهوم من الفعل اي امنوا حال كون ايمانكم مشابها لايمانهم والثاني من
سبويه ولم يلتفت اليه المص التكلف **قوله** مصدرية او كناية كانت كافية للكاف من
العمل مصححة لدخولها على الجملة كان التشبيه بين مضموني الجملتين اي حققوا ايمانكم كما حققوا
ايانهم وان كانت مصدرية فالمعنى امنوا ايما ناسك ايما ناسك ايما ناسك ايما ناسك ايما ناسك
واحد ولا فرق بينهما الا بحسب النحو الذي لم يفرق المص بين الوجوهين وقدم احتمال المصدرية
اشارة الى رجحانه لا بقاء الكاف على العمل بسوا حرف جرا واسما وان في صورة الكافة والكاف

كما آمن الناس

ملغاة عن العمل كما ان رب ملغاة عن العمل في ربه ولذا قال في مثلها في ربه ولم يجعل موصولة
للتكلف اما اولها فلا حرجا الى العائد واما ثانيا فلان المشبهة بالايقان والايان لا الذات
وايضا ارتباط الناس باقبلج مشكل ولو اريد بالموصول الايان لا الذات يلزم ان يكون
الايان مؤنثا وبالجملة لا يخلو عن اضطراب واختلال **قوله** الام في الناس للجنس اي
للجنس وتعريف الحقيقة من حيث هي كما هو الظاهر من قوله والمراد به الكاملون الا اذا قلنا
ان يعبر عن الكاملين بلفظ الجنس لادعاء اختصاص فيهم وجه الدعاء ان ما عدا الكاملين من
ذلك الجنس بلغ في النقصان مبلغا الخط معه عن مرتبة ذلك الجنس واستحقاقه ان يسمى
فهو ملحق بالعدم كما اشار بقوله فان اسم الجنس لا ياتي بطريق اخر وهو ان المقصور عليه يترقى
في الكمال الى حد صار معه كانه جنس كذا وهذا الوجه السبب بقوله المذكور وفي الكشف والجنس
اي كما ان الكاملون في الانسانية او جعل المؤمنين كانهم الناس على الحقيقة ومن عداهم كانهم
كالبهايم في فقد التمييز بين الحق والباطل وما ذكره المص الوجه الاول من الوجهين فالظاهر
من حيث هو لا ذكرنا ولان الوجه الثاني المذكور في الكشف مناسب للاستغراق فالوجه الاول
الذي اختاره المص يناسب للجنس من حيث هو وقد اختار صاحب الكشف حصر الجنس على
الاستغراق في بحث الحد وهذا اشار بتقدم الوجه على الاول على الثاني والمص كثر بالاول رجحا
والاستغراق لازم لكن نقل عن الشريف قدس سره انه اختار ان المفيد لذلك لام الاستغراق
لا غير فلذا حمل الوجهين على الاستغراق وجعل الاول ناظرا الى كمال المقصور عليه والثاني الى قصور
من عداه انتهى قوله ان المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير عجب منه لان كون اعادة لام الجنس
ما افاده لام الاستغراق ما اعترف به في بعض كتبه بل هو ابلغ منه في الافادة فكيف يدعي ان المفيد
لذلك لام الاستغراق لا غير قد برهان العقل بتخيير على ان الحصر لانهم الكاملون المستجوع للمعاني
المقصودة بالجنس فكانهم جميع افرادهم يستلزم قصور من عداهم وان غيرهم كالبهايم في عدم
التمييز فلا يندرجون في الناس ومن ههنا انتهى المص بالاول واشارة الى الثاني بقوله ولذلك
يسلب عن غير القلبية على الاستلزام المذكور **قوله** فان اسم الجنس في هذا صريح في ان المص
حمل اللام على الجنس من حيث هو ولا مساع في خلاف وفيه ايضا اشارة الى ان اسم الجميع كالجميع
الحلي يراد بالجنس مجازا ويصحب معنى الجمعية كما يستعمل لمساواة اياها هو موضوع له مطلقا
سواء كان مستجوعا للمعاني المقصودة منه او لا وهذا الاستعمال حقيقة **قوله** يستعمل في الجمع
للمعاني لا وهذا الاستعمال مجاز متعارف ولذا قيل الشيء اذا ذكر مطلقا ينصرف الى الفرد
الكامل لادعاء الاختصاص فيه كما اوضحناه آنفا وعلافة الجواز الاطلاق والتقييد فان قيل
الايان من احوال افراد الانساب دون الماهية قلنا المراد الماهية والجنس والافراد
مستفاد من القرينة ولهذا قيل اسم الجنس يحتمل القليل والكثير وسره ما ذكرناه والفرق بين

ما يقصد من اللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج واضح
قيل ببناء في عبارة بان ارادة الكاملين باعتبار ان المراد الجنس المستجوع لخواصه وهذا
طريق تفرد به الراغب وتبعه المص لا باعتبار حصر مطلق الجنس فيهم بالنظر الى كمالهم
او بالنظر الى نقصان من عداهم وقصورهم عن مرتبة الانسانية كما هو المشهور انتهى
ويرد عليه ان كون المراد الجنس المستجوع لخواصه مع ان اللفظ ليس بموضوع له انما
هو باحد الطريقين المشهورين فلا يظن كون هذا طريقا تفرد به الراغب غاية انه
سبق المص في هذا التوجيه وتبعه المص وارتضاه قوله ولذلك آتى وكونه قد يستعمل
لا يستجوع لخواصه سلب اي صح سلب الجنس عن غيره اي عن افراد التي هي غير من
افراد الغير المستجوع لخواصه فيقال زيد ليس بالناس جامع للمعاني المخصوصة به
والمقصودة منه كما يقال ان انسان اي من افراد نفس الانسان فلا تناقض ولو
لم يستعمل الجنس لا يستجوع للمعاني المخصوصة لا صح هذا السلب فصحة هذا السلب
دليل اني على ذلك الاستعمال كما ان الاستعمال المذكور يرهاني على ذلك السلب فلا دور
قوله ومن هذا الباب قوله تعالى سم بكم على اي نفي اسم الجنس عن لم يوجد فيه خواصه
المطلوبة منه سم بالحيث جعل مسامع الكفار كالعدم وحكم عليهم بالصم لعدم استعمالهم
سماع الحي وهو مقصود من القوة السامعة فاذا انتفى صح السلب وكذا الكلام في بكم
جمع ابكم وهو مفقود اللسان والبيان والمقصود من اللسان نطق الحي فاذا انتفى
ذلك صح سلب النطق وعلمى جمع اعنى والمقصود من العيون النظر في الايات والاعتبار
بالعلامات فاذا ابوا عن ذلك سلبوا عنهم الابصار وانما قال ومن هذا الباب قوله في
لان السلب فيها ضمنى والتزامي لا صريحي وفيه اشارة الى ان المراد باسم الجنس ما يدل
على الماهية الغير المشخصة سواء كان جامدا او شتقا وسواء كان معروفا او لم يكن وكيفية
باسم الجامد لا يلزم قوله تعالى سم بكم على اي قوله وقد جمعها الشارع اي جمع الاستعمالين
اذ المراد من الناس الاول في قوله اذا الناس ناس مسماها ومعناها مطلقا ومن الثاني
الكاملون في الانسانية والا لا يفيد الحمل ولم يعكس لعدم الفائدة ايضا وكذا الكلام
في الزمان زمان لكن اللام في المسند اليها للجنس من حيث هو تحققة في ضمن بعض الافراد
وفي تبنيه على ان منشأ دعوى الكمال نفس اسم الجنس بقطع النظر عن تعريف وتعريف
انما يفيد تعيينه نعم استفادة الكمال من لام التعريف بطريق مر تفصيل اكثر استعمالا وهذا
قال المص فيما سبق فان اسم الجنس كما يستعمل في الجملة فان اسم الجنس المعروف وكذا
صرح بالراغب حيث قال كل اسم نوع يستعمل على وجهين احدهما دلالة على مسماه صلا بينه
وبين غيره والثاني لوجود المعنى المختص به وذلك هو الذي يمدح به لان كل ما اوجده

في العالم جعل صالحا للفعل خاص به لا يصلح لسواه كالفرس للغزو والبعير لقطع الفلاة البعيدة
وعلى ذلك الجوارح كاليد والعين والناس اوجدوا ليعلموا فيعملوا فكل ما لم يوجد المعنى الذي
خلق لاجله لم يستحق لاسمه مطلقا فيقال ليس بالإنسان ولولا هذا كان كذا **قول** اول العهد
عطف على الجنس آخر هذا على عكس الجنس اذ الجنس هو الاصل المتبادر ما لم يوجد قرينة
على خلافه مع ان من يراد بالعهد يخلون في الجنس دخولا اوليا فالعموم هو الاصل
على ان قرينة العهد ليست بقوة وايضا اذا كان المراد به الرسول عليه السلام فتحصيل
الايمان المشابه الايمان عليه السلام ليس قدورا لهم فكيف يؤمرون به والقول بانهم
ما مورس بالايمان المشابه لاجل ايمانه عليه السلام لافي القوة وزيادة الشدة **مصحح** لارادة
العهد لادفع الرجوعية **قول** والمراد به الرسول عليه السلام الى والقرينة هي انهم مقابله
بالايمان وبمغضون عندهم فهم لذلك حاضرون في الايمان فيكونون معهودين بهذا
الاعتبار فيشار باللام الى اولئك المعلومين وايدى بعضهم بان المأثور لانه مروي عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كما اخرج ابن جرير ولعل هذا قد مر صاحب الكشاف والمص
حل مثل هذا على امثلة المراد بها كما صرح به في قوله تعالى ربنا اتنا في الدنيا حسنة الآية فاختار
العموم لا قلنا فاختار راجح واضح **قول** او من اهل جلدتهم كسر الحميم وسكون اللام ثم دال
مهلة وهو من الحيوان ظاهرا بشرته والماد هنا قومهم وعشيرتهم واهل ملتهم وقد ورد في الحديث
قوم من جلدتنا اى من انفسنا وعشيرتنا كما نهاية ابن الاثير ويجعل هذا معنى حقيقيا كما هو
الظاهر واستعاره بتشبيه العشيرة واهل الملّة بالجلد وظاهر البدن كجعلهم كجلد واحدة الاضاف
وتالم الكفر بتالم البعض قيل ان الامل مقحم وقيل انه كالجسم الماء والاحسن ان الاضافة بنية
والمراد باهل جلدتهم اليهود لان منافق في المدينة منهم كما اشار اليه بقوله كابن السلام لما قال عليه السلام
سلام واشباهه حاضرون في اذهانهم ولا يغيبون من خواطرهم لشدة غيظهم بسبب ايمانهم
والشيء اذا كان مبغوضا شديدا بعض كان حاضرا في الذاهان دائما كما اذا كان الشيء محبوبا شديدا
حب لا يغيب عن الخواطر جزما فهم بهذا الاعتبار معلومون معهودون مذكورون تقدير الحسن
ان يشار اليهم باللام العهد الخارجى الذي شرطه ان يكون المشار اليه معلوما للخي طيب باى وجه كان
قول كابن سلام هو جلدته بن سلام ابن حارث ابو يوسف من ذرية يوسف عليه السلام
وقد تقدم بعض مناقبه في تفسير قوله تعالى والذين يؤمنون بانزل اليك وما انزل اليك الآية
والمعنى امنوا بالصيغة الامر اراد به ان المأمور به الايمان المشابه للايمان المعروف
بالاخلاص لافي الكيفية والقوة وقد اشرنا اليه فيما مر **قول** واستدل به لما الزندى بوزن اكمل
موجب ومعناه المحذور فسر في المقاصد بالمنافق وبها متقاربان وهو معرب زندق اى يقول ببقاء
الدهر في لا يفسر بالمنافق قيل وهو في الاصل منسوب الى زندق وهو اسم كتاب اظهره مزل

في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به ذر دشت الذي يزعمون انه نبيهم انتهى
وجه زندقته وفسره الفقهاء بمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام كالمنافق وهو كافر بالاتفاق
فهو قسم من المنافق هذا كلام القوم ولا يجدى نفع لان بعضهم يقول كالمنافق وبعضهم
يقول فهو قسم من المنافق مع ان تفسير الفقهاء بمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام يقتضى انه
عين المنافق في معنى التشبيه وجعله قسما من المنافق وايضا اذا كان المراد به المنافق فلا وجه
للاختلاف في ان توبته مقبولة في احكام الدنيا او لا اذ توبته المنافق مقبولة اتفقا وفي صفة
الفتاوى الزندى من يقول ببقاء الدهر اى لا يؤمن بالآخرة ولا بالخالق ويعتقد ان الحلال
والحرام مشترك وقال سراج الدين في مكان اخر هو لا يعتقد الهيا ولا حرمة شيء من
الاشياء وفي قبول توبته روايتان والذي ترجح عدم قبول توبته بعد الاخذ انتمى في
صفة الفتاوى وهذا اقرب الى القبول وفي الدرر كالزندى فان توبته لا تقبل لم يقتل لانه
حد وجب فلا يسقط بالتوبة انتهى ولا خلاف في توبة الزندى بينه وبين تعالى وتنفع
في النجاة عن العذاب المؤبد والشفاء المخلد وانما الخلاف في قبول توبته قضاء اذا تاب الزندى عن
زندقته فتوبته مقبولة عند الله تعالى بلا خلاف وانما الخلاف في قبولها في ظاهر الشريعة واحكام
الدنيا حتى ذهبت الائمة الحنفية الى انه تقبل توبته بعد الظفر به لم يقتل وان تاب كذا قيل
ويجذب ما في بعض حواشي الدرر ولا تقبل توبته سبب النبي عليه السلام سواء جاء تابا من
قبل نفسه او شهد عليه بذلك بخلاف غيره من الكفريات فان الانكار فيها توبة انتهى
والمتفاد ان جميع الكفريات ما سوى السبب المذكور يقبل توبته ولا يقتل لان قتله
لا رتاده وكفره كما صرح به علاؤنا فاذا تاب عن كفره لا يقتل بخلاف السبب المذكور فان قتل السبأ
حد له تعلقه حتى العبد كحد القرب فلا يسقط بالتوبة اذا عرفت ما فصلناه لك في عالم ان
كان مراد المص بالزندى المنافق او قسم من المنافق فامر الاستدلال تام والابل يراد به الزندى
بالمعنى المفسر في صفة الفتاوى فلا مساس له في هذا المقام مع ان هذا المعنى راجع عند العلماء
الاعلام **قول** وان الاقرار باللسان اى بدون الاذعان **العلم** فان امانة الحنفية كافيته في صحة
اهل اللسان واللفظ لقيام دليل الايمان اى الاذعان **العلم** فان امانة الحنفية كافيته في صحة
اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان بطلق الغضبان على سبيل الحقيقة على
من يظهر علامة الغضب وكذا يطلق لفظ المؤمن على سبيل الحقيقة على من يظهر امانة الايمان
كالاقرار باللسان فان امانة على وجود التصديق الذي هو الايمان المبني لا يكون اياها حقيقة
في الشرع بل دلالة على امر مبطن اقيم مظهره مقامه وان دلالة الاقرار على التصديق لما كان
لفظيا جار تخلف الدلول عنه فهذا الاقرار اذا تحقق في المنافقين مع تخلف الدلول عنه
الشاع اياهم بالايمان المقرون بالاخلاص والاى وان لم يكن الاقرار اياهم الشاع

بالايمان ولم يقيد بقوله كما من الناس وهذا مراد المص ولا يريد به ان مسمى الايمان الشرعي هو الاقرار كما ذهب اليه الكرامية حتى يقال ان المستدل بالكرامية وقدم ان الخلاف معهم فيه تفوه بالشهادتين فارتفع القلب عما يوافقه وبنافيه واما من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه كالمنا فقيس فكافرا بالاتفاق انتهى مع ان ما ذكره منطور فيه وقدم توضيحه في قوله تعالى وما هم بمؤمنين **قوله** المهملة لانكار اى بجانا من قبيل ذكر المسبب وازادة السبب فان الاستفهام عن الشيء مسبب عن الجهل المسبب عن عدم توجه الذهن اليه المسبب عن انكاره وهو قسمان انكار للوقوع ويسمى ابطالى بمعنى لم يقع ولم يوجد وانكار للواقع ويسمى تعريضي بمعنى انه لا ينبغي ان يقع والمراد هنا الاول لكن الانكار راجع الى التشبيه والقياس مع اثبات المقيدان حمل كلامهم على التورية والافراجع الى الايمان نفسه وقد استوفى الكلام فيه سابقا وكلام المص مائل الى الثاني ولهذا قال واللام مشاربها الى الناس في كما من الناس والعهد الذهني قد يكون باعادة المتقدم بعينه وهو الاكثر ويسمى العهد الحقيقي وقد يكون باعادة لازمه ووصف ويسمى العهد التقديري كما جرى ذكره بذكر موصوفه الحقيقي او الادعائى والزرعى كما في نحن فيناهم زعموا ان الامانة مستلزم للسف كما بينه المص **قوله** والجنس من حيث في ضمن جميع افراد المؤمنين الخالص فان الاستغراق من افراد الجنس عند المحققين واما ارادة الجنس من حيث هو هو فهو وان امكن اعتبار جميع الافراد بتحقيق سبق تكلف هنا القول باسره وهم لما فانه ظاهر الاستغراق باسره هو في الاصل لا يشد به الاسير فاذا سلم بوثاقه فقد سلم بجملة ثم صار عبارة عن كل ما يرا جميعه وهو المراد في مثل هذا قوله وهم اى المراد بالناس على تقدير العهد مندرجون داخلون فيه اى في الجنس المراد جميعه على زعمهم اى زعم المنافقين وهم اعقل الناس واكملهم واذا اراد بالناس الجنس باسره فدخلهم فيه واضح عني عن البيان والقول بان بيان دخولهم لبيان كونه على زعمهم ضعيف لان كون المؤمنين باسره سفهاء لا يكون الا بزعمهم لان مثبثا السفه عندهم الايمان الخالص كما فهم من الوجه الاول المعول في تقرير المص فالاولى عدم التعرض له ومندرجون فيه بمعنى داخلون من درجه اذا طواه **قوله** وانما سفهوه هم لاعتقادهم انهم اراهم لكونهم اصم واعشى ومجنون في القلوب راوا الحسن قبيحا والقبيح حسنا اعتقدوا ان ارا المسلمين فسدت وعقولهم اختلفت وكانوا من زمرة السفهاء خارجين عن عداد العقلاء وبناء التفعيل للنسبة مثل فسق اى وانما نسبوا المؤمنين الى السفه لاعتقادهم **قوله** او تحقير شأنهم لانهم كانوا في وجاهة وسعة عيش في قومهم ولذا حقر واشان المسلمين الفقراء فنسبوا السفه الى الكل مجازا للابسة التامة قوله فان اكثر المؤمنين اشارة الى ما ذكرنا فيكون من قبيل قتل بنو فلان والقائل واحد منهم وانما احتجنا الى ذلك لان لام السفهاء اما للعهد والجنس وعلى كلا التقديرين لا مصلح لان يرا بها فقراء المسلمين

قالوا المؤمن كما آمن السفهاء

عنه ان يقال وانما عرض لذلك لانهم عندهم اعرف الناس وارسخهم في السفه والتشبه على ذلك بين اندراجهم بعد بيان انهم هو المرادون بالسفهاء فقط كما ذكره

فقط اما على الثاني فظاهرا واما على الاول فلان المعهود من اما الرسول عليه السلام ومن معه ومن امن من اهل ملته في يحرم هذا الوجه والذي قيل على تقدير كون اللام في السفه للجنس والعهد لما عرفت سره **قوله** او للجلد اى لتكلف اى الشجاعة مأخوذ من الجلد فختين الارض الصلبة والمتشق منه قد يكون جامدا وسجي البيان ان شاء الله تعالى فيلحق بهم لانهم كانوا عالمين بان من آمن منهم من السفه بمحزل الا انهم سفهوه هم اظهرا للشجاعة وعدم المبالاة بما نهم توقيا من الشبهة بهم انتهى وهذا التوجيه لا يلزم قوله تعالى فمن ليس له سوء علم الاية وما سبق ايضا تصور الفساد بصورة الصلاح لما في قلوبهم **قوله** الاولى ان لفظة او لمنع الخلو لا تمنع الجمع فهم مصرون على ان رأى المسلمين محتل لاصلاح فيه ولم يكونوا ظانين بان المؤمنين من السفه بمحزل فضلا عن كونهم عالمين به ومع ذلك حقوا شأنهم واظهروا الجلادة دونهم وهذا الوجه يؤيد كون قولهم هذا تحقير للمؤمنين فلا جزم انهم اظهروه تورية ونفا فاقوله بمن آمن منهم اى يشير الى ان هذا الوجه مختص بكون اللام في السفهاء للعهد مشاربها الى الناس المراد به من امن من اينما جنسهم ثم ان في كلامنا حثا كالان التحقير معتبر في الجلد والجلد معتبر في التحقير للتلازم بينهما وهذا يؤيد كون الانفصال لمنع الخلو فقط بل اعتقاد فساد رأيهم مستلزم لتحقيرهم في دينهم واظهار الجلادة عندهم **قوله** والسفهاء اى هو في اللغة الخفة والخرق يقال زمام سفية اى مضطرب وسفها الرياح والرياح اذا حركتها بخفة فلا يكون مختصا بالعقلاء ثم استعمل في عرف اللغة وشيخ نقصان العقل والرأي وشاع فيه حتى صار حقيقة فيخص بالعقلاء وخفة النفس شاملة للامور الدنيوية والدينية والاخير هو المراد هنا وما نقل عن شرح التاويلات من ان السفه ترك العمل بمقتضى العقل مع قيام العقل وقيل العمل بموجب الجهل على علم انه مبطل انتهى في مختص بالفرد الكامل وسخافة الرأي عدم استحكامه قول والحكم بكسر الحاء وسكون اللام هو الالة والوقار قوله ويقابل اى يضاده عادة اللغويين اطلاق التقابل على تقابل المضاد وغيره وانما ذكره هنا لان الاشياء تكشف باضدادها **قوله** رد بابلع رد لم يتحضر لاذكره او لافان اشتمال التاكيدات كاشتغالها ما قبله وفي كلامه مع النظم ونشر مرتب فالرد تفسيرهم المؤمنين ناظر الى قوله تعالى الا انهم ظلم السفهاء والبالغة في التحقير ناظر الى قوله ولكن لا يعلمون واشارة الى ان قوله تعالى ولكن لا يعلمون ليس عذرا لهم مثل قوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذا انتم جاهلون فانه عذر لهم وهنا ليس كذلك بل لبيان ان جهلهم جهل مركب لا يرجح زواله لا يتوفى من الله تعالى كما اشار اليه بقوله فان الجاهل الموجه ان لا يعلمون نزل هنا منزلة اللازم للبالغة ولذلك لم ينب المص على المفعول المحذوف لاذكرنا ثم ان جعل حال كونه مطلقا كناية عن ذلك

والفصحى العقل والضم ما يراه النائم في نومه وما ادبها ما ذكره الاصل ويحتمل الفصحى

الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون

الفعل حال كونه متعلقا بمفعول مخصوص دللت عليه قرينة وهو كونهم السفهاء فاجعل السلف
الذي يجمل جهل مركب كان قولا لا انهم هم الجهلاء ولكن لا يعلمون انهم جهلاء وفيه مبالغة عظيمة
في اثبات الجهل المركب ولو قدر المفعول على معنى انهم لا يعلمون انهم هم السفهاء لفات تلك
المبالغة واما ما قيل من ان معناه لا يعلمون ما يحل بهم العذاب لاجل السفه في الآخرة فهو
في نفسه معنى لطيف لكن لا يناسب مقام التوبيخ ولا يلزم تقرير المص اصلا قوله كان الجاهل
بجهل الباء متعلقة بالجاهل وقيل بجهل صفة الجاهل ولا يعرفه وجه الجاهل صفة الجاهل على خلاف
الواقع وهو جزئهم بان المؤمنين لاجل بانهم الجاهل الص سفهاء وهذا خلاف الواقع وكون هذا
جزءا مستفاد من اصرارهم وعدم تصحيحهم بالنصح فلما ريب انهم جازمون به فلا اشكال
بان عدم العلم بالجهل محتمل للتحقق في ضمن عدم العلم بشئ من النقيضين وفي ضمن الجزم
بمقتضى الجهل قوله اعظم ضلالة الا انه لظنه انه كمال لا يروم زواله بل يطلب دوامه فلا يترجى
فلما من المتوقف اي المتوقف عن التصديق باحد الطرفين المتردد بينهما مع الاعتراف
بجهل فانه وان كان في ضلالة ايضا لكنه ليس في مرتبة الجهل المركب اما اولاه فلا قد يكون بعض
من افرادهم معذورا كمن اسلم في دار الحرب او نشأ في بادية او على رأس شاطئ الجبل فانه
معذور لا اعتراف بجهل مع عدم تمكن ازالة لعدم وصول الدعوة واما ثانيا فلا ينبغي
الايات والنذران بلغت اليه او من نشأ في العمران واطل بالجنس ان مع علمه بان في جهالة
وضلالة ينفع النصائح والموعظة بالنسبة الى بعض اشخاص بخلاف الجهل المركب في ذلك
كله وهذا مراد المص وان كان في عبارة نوع تسامح فان ظاهر ما يؤيدهم ان كلهم قد جذر
واما المتوقف عن التصديق المذكور من غير اعتراف بجهل في حكم الحكم الجاهل بجهل الجاهل واما
الظان بخلاف الواقع فلما دخل في الجهل المركب فاستوفى احكام الاقسام الاربعة الاول
ما ذكره المص بالاثمية والثاني الظان بخلاف الواقع والثالث المتوقف عن التصديق
من غير اعتراف بجهل والزابع ما ذكره المص والمراد بالايات الايات العقلية افاقية او
انفسية والايات النقلية والنذر جمع نذير بمعنى الانذار قوله واما فصلت الاية فصلت
مجهول من التفعيل اي التي بقا صلة بلا يعلمون والفاصلة في التثنية منزلة القافية في
النظم وجوز التخفيف من التثاني والمعنى وفصلت الاية اي ضمت الاية بلا يعلمون لانه
اكثر طباقا وهو في الاصطلاح البديعي الجمع بين المتضادين اذ السفة جهل فذكر العلم
مجمع بين المتضادين في الجملة وقيل المراد المعنى اللغوي وهو المناسبة لتناسب عدم
العلم والسفاهة فهو معنى لغوي يرجع الى مراعات النظر وهي جمع امر وما يناسبه بالتضاد
وهذا بالنظر الى النفي والاول الى المنفي والاعتبار للنفي بكونه صريحا فلا جرم ان الوجه الثاني
اولى واما قال اكثر طباقا لان الشعور بكونه من اقسام الادراك له طباق للسفة في الجملة

وهذان لم

وهذان لم بعد الشعور وهو ادراك الحواس الظاهرة من العلم وهو المختار وان عد منه
كما ذهب اليه البعض كالفرق مشكلك ميل المص الى الاول قوله ولان الوقف اوجه ثان
لاختيار العلم هنا والشعور هناك والوجه الوجه المظن الى اللفظ والثاني الى المعنى ولما كان الاول
من الحسنات البديعية قديمه اي ولان الاطلاع على امر الدين غير محسوس فيحتاج الى نظر ثاقب
وفكر صائب فلذلك فصلت الاية بلا يعلمون للتبنيذ على انهم لم ينظروا الى ما يؤدى العلم ولم يلتفتوا
لفتة بقوا خاضعين ولم يدخلوا في زمرة العالمين واما الفقيه والفساد الذي يتبعه النفاق فامر
مشاهد وفي الظهور كالمحسوس فلا ياتيه هناك فصلت بلا يشعر لانه لا شعور بانهم فاقدون
للحواس فان في لهم الشعور بالمحسوس فعلم ان نفيه المفع في الذم من شئ العلم قوله بادي بظن
والذكاء شدة قوة النفس معونة لاكتساب الاراء وتسمى هذه القوة الذهن وجودة تهيؤ بها
لتصور ما يريد غيرها من الغير الفطنة كذا في اوائل المطول والمراد بالتفطن هنا التأمل ولهذا
عطف قوله تأمل لكونه سببا للفطنة المذكورة قوله بيان لمعاملتهم كما اي بيان لمعاملتهم بكمال
الفرق بين معاملة السابقين مع المؤمنين فقط فلا تكرار وايضا ان المراد بالهنا والاول
اخبار عن احداث ومنها عن احداث اخلاص الايمان وهذا مختار الامام واما قوله بان الاقرار
اللسان كان معلوما منهم غير محتاج الى البيان واما المشكوك الايمان والاخلاص القلبي قول المص
وماروي الاشارة اليه الا يرى ان قولهم ليس المنافقين ايمان الى ايا الحسن ان ايماننا كانا
وتصديقنا كتحقيقهم صريح فيما ذكره الامام في الغرض من نقل هذه الرواية اشارة الى ذلك وايضا
اذ الوخط ان قولهم ائمتنا مقيد بقائهم المؤمنين وان الشرطية الثانية معطوفة على الاول
على ان كلامها كالشرطيتين السابقتين بل على انها بمنزلة كلام واحد فظهر ان الاية سبقت
لبیان لمعاملتهم مع المؤمنين واما قوله بان صدر القصة مسوقة لبيان نفاقهم وهذا
اضحى ذلك التوهم كذا قبله وهذا تفصيل باجمل المص بقوله بيان لمعاملتهم الى قوله وتمهيد نفاقهم
وتمهيد نفاقهم انما يكون اذا كان قولهم ائمتنا في مواجهة المؤمنين فيتضح نفاقنا من ما سبق بنا
معاملتهم ولكن ان تقول ان ائمتنا في الاول استثناء واما اخبار عن الايمان ودعوى احداث الادعاء
فلا تكرار وقيل ان لو كان واذا قيل عطف على يكذبون دون على يقول كان قوله واذا القوا الذين امنوا
لبیان ان لهم عذابا اليما بسبب هذا القول فلم يكن لتوهم التكرار مجال قوله روى ابن ابي
هذا سبب نزول الاية قبل اخرج الشعلبي والواحد من طريق السدي الصغير عن الكلبي عن ابي
صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال قال الشيخ ابن حجر في كتابه اسباب النزول ابو صالح ضعيف
والكلبي منهم بالكذب والسدي الصغير كذاب قال وهذا الاسناد سلسلة الكذب لاسلسلة الذهب
قال واما الوضع لا يحج على هذا الكلام وسورة البقرة نزلت في اوائل ما قدم النبي عليه السلام كما ذكره
ابو اسحق وغيره وعلى رضي الله تعالى عنه انما تزوج فاطمة رضي الله تعالى عنها سنة الثانية من الهجرة

واذا القوا الذين امنوا

فكيف يدعوه ختنا انتهى وانتهى خبر بان الشلبي واحد لم يتجافنا عن نقل الاحاديث الموضوعة
 لا سيما في اواخر السور والمصطلح الذي استعمله في كتابه تعالى عنهم اجمعين واذا علم ضعف
 هذه الرواية في بيان سبب النزول فالضرورة عدم دلالة هذه القصة على انهم اذا فعلوا الذين امنوا
 قالوا امنوا ولا حاجة الى الجواب بان صارت هذه القصة منسوبة ببيان حالهم فيما يكثرون منهم من قولهم
 امنوا انتهى ولا ينبغي ان يقال قول ابن ابي ان الائمة كما ياتكم وتصديقتنا كصدقكم في المعنى كالمعنى
 في بعض النسخ يكون حاصل قالوا امنوا فالدلالة ثابتة حكما والتعلق بالمعنى شاذ وايع و ابن
 ابي ريثس من في المدينة وهم اشياء واصحابه والنظر في جملة من رجال من ثلثة الى
 عشرة **قول** انظر وكيف ارد وكيف منسج عن الاستفهام وانظر واسمعه انظر وكيف رد
 هؤلاء فان تلك الكيفية عجيبه تليق بالنظر والرؤية فاخذوا صادف الاصحاب رضي الله تعالى عنهم
 فاخذوا لا يبدى بكر توقيف الظاهر وقال مرحبا اما اسم سلمان او مصدر ميمى من رحم اذا تسع
 قال تعالى حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت الآية منصوب على المفعولية او المصدرية اى
 اتيت مكانا واسعا او رحب موضعا ومكانا اى اتسع المكان بقدمك واتسرف
 بملأ فمك وهذا صار هنا تحية وتوقيرا والجار والمجرور بعده في محل الرفع على انه خبر المبتدأ التوابع
 حذف ليلي الفاعل او ما في حكم المصدر او المفعول الذي صار بخلاف الفعل كانه اقيم مقامه
 كما كان ولي الفاعل اى هذه الفعل الدخا مختص بالصدوق وهذه الحجة لا محل لها من الاعراب
 الصدوق مباينة من الصدوق لقلب ما صدق النبي عليه السلام في قصة الاسراء كما هو المشهور
 وقيل لقلب في الجاهلية لانه كان معروفا بالصدق والاول هو المقول واسم في الجاهلية عبد الكعبة
 فسماه عليه السلام ابو بكر واسم ابي اى اخا بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن
 بتم بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن الفريسي التيمي يلتقي مع رسول الله عليه السلام في مرة
 فتم جده الاعلى وبسمى البطن من قريش الذي ينسب اليه فلذلك سيد بني تيم وما وقع
 في بعض النسخ تميم يمينين سهو كما صرح به ارباب الحواشي وشيخ الاسلام نقل عن السجواني انه
 قال في كتاب الجواهر مناقب العلامة ابن حجر شيخ الاسلام اطلق السلف على المتبع لكتاب الله تعالى
 وسنة رسول مع التميز في العلوم من المعقول والمنقول وربما وصف به من بلغ درجة الولاية
 وقد يوصف من طال عمره في الاسلام فدخل في عداد من شاب شيبة في الاسلام كانت له نورا
 ولم تكن هذه اللفظة مشهورة بين القدماء بعد الشيخين الصدوق والفاروق فانه ورد وصفها
 بذلك وعن علي فيما رواه الطبراني في الرياض النفحة عن ابنس رضي الله تعالى عنه ان رجلا جا
 الى علي فقال يا امير المؤمنين سمعتك تقول على المنبر اللهم صل على ما اصلحت بالخلفاء الراشدين
 فمن هم فاعز ورفيت عيناه وان ثم قال ابو بكر وعمر اما بالهدى وشيخ الاسلام ورجلا قريش
 المقتدى بهما بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اشهرهما جماعة من علماء السلف حتى ابتدلت على الناس

اتى الى ان جميع فعله المقدر
 جنة وعانية ويختار الخيرة
 وعلى كل التقديرين المراد به التحية
 والتعظيم كما ينبغي عليه

الثانية بوصفها من لا يحصى وصارت لقبها من ولي القضاء الاكبر ولو عرى عن العلم والسن
 انا والى راجعون وقال بعضهم قلت ثم صارت لقبها لان لمن تولى منصب الفتوى وان عرى
 عن لباس العلم والتقوى انتهى يقول الفقير ولعل تسمية من عرى عن العلم والورع والتقوى
 ولو كان ما ذونا الفتوى من قبيل تسمية الهندي بالكافور جوف وجهه بالتأمل الاخرى قوله
 وثاني رسول الله صلى الله عليه وسلم كما نطق به قوله تعالى اذ اخرجنا الذين كفروا ثانيا اثنين اذ هما في الغار
 الآية والمراد به ابو بكر رضي الله تعالى عنه باجتماع المفسرين ومن ههنا حكموا بكفر من الكو صحابة من
 بين المسلمين وان اختلفوا في كفر من انكر خلافة من بين الخلفاء الراشدين والباقر نفسه حتى
 نزل في شأنه الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار الآية قال المصنف نزلت في ابي بكر رضي الله تعالى
 عنه صدق بربعين ديناراً عشرة بالليل عشرة بالنهار وعشرة بالسر عشرة بالعانية وهذا هو المختار
 وفيه قولان آخران فاما يهيك قصة الغار الثورية بطل نفسه حمية للرسول عليه السلام قوله عدى
 بوزن غنى بطن من قريش اشرفهم عمر رضي الله تعالى عنه فانه عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى
 بن رياح بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي يلتقي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في
 كعب سمي فاروقا لافرق بين الحق والباطل في القضاء والمقصودات ولما اعزاه تعالى به الدين
 وقوى به المسلمين حتى قيل نزلت في اسلامه قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من
 المؤمنين قيل اسلم مع النبي عليه السلام ثلاثة وثلاثون رجلا وست نسوة ثم اسلم عرضي الله تعالى
 فنزلت وقيل لقبه النبي عليه السلام بالفاروق اى البائع في الفرق بين الحق والباطل لقوله عليه السلام
 ان الله تعالى ينطق على لسان عمر او بين المتأفق والمتأقوف لما نزل في حقه قوله تعالى ألم الى الذين
 يزعمون انهم امنوا بما انزل اليك الاية ثم اخذ بيد علي رضي الله تعالى عنه الظاهر ان عثمان رضي الله تعالى
 لم يكن معهم وختمه بفتحيتين هو عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالأب والابن والجمع اخوان
 وختن الرجل عند العامة روج وابنته وهو المراد هنا وما خلا بمعنى الاستئذان من بني هاشم
قول مه اسم فعلاى الكف نفسك عن هذا ولا تنافق في هذا الخطاب من علي رضي الله تعالى عنه
 لعلمه بخفايا ما باخبره عليه السلام او بفراسته حيث اسأل الادب كما ينادى عليه هذا كلامه
 الكذب وفي ندائه بها عبادة دون يا ابن ابي اشارة لطيفة الى ترغيب عبادة الله تعالى بالنية
 الخالصية وتركه التفاف بالمعرفة الحق الصالحة فقل له عبادة تستر بالتفان واظهار الوفاق
 مهلا منصوب على المصدرية اى امهل مهلا وتأن في الكلام الى فقول الرمز للاستفهام الانكا
 الواقعي اى لا ينبغي ان تقول والظاهر ان يقال الى قلت هذا لكن قصد حكاية الحال الماضية
 او الاستمرار في ورد مضارعا وانه ان ايماننا الى التاكيد بالامر من لشدة انكار المحي طبع حكم قوله
 وتصديقنا اشارة الى ان المراد بالايان الشرعي المحقرون بالتصديق والاخلاص دون الاقرار
 الاساني اذ الانكار متعلق بالاول وانما اشرك شيئا طينه مومع ان الخطاب مود لا شراكم

في الحكم وفي بعض النسخ لم يوجد قوله فقال له علي الى قول فاستنوا عليه خيرا قوله واللقاء المصادفة
تعريف لفظي لكن لا ترادف بينهما على ما هو الاكثر فيه اذ قال الامام اللقاء ان تستقبل الشيء قريبا
منه والمصادفة بالقاء صادفة اذا وجد بينهما المصادفة عموم وخصوص من وجه والتعريف
اللفظي قد يكون بالاعم مثل قولهم سعدان بنيت فتأمل يقال لقيته ولاقيته بصيغة المتكلم
قوله اذا صادفته بصيغة الخطاب ولو قيل بلفظة اي صادفته لكان بصيغة المتكلم ايضا
وسره ما قيل في شرح الهادي من انه قد يفسر الكلام باذا الكناية اذا فسرت جلة سنده الى ضمير
المفسر باي ضمنت ماء الضمير فتقول اشكت الحديث اي سألت كتمان بعضهم التاء فيها واذا فسرت بها
باذا فتحت التاء الثانية فقلت اذا سألته وسره كما في شرح المفصل ان اي تفسيره فينبغي ان يقال
ما بعد ما قبلها والا اول مضموم والثاني مثله واذا شرطية وانما جعلت تفسيرية نظرا الى ما ل المعنى
فيتعلق قول مخاطب على فعل الذي الحق بالتعريف فيتحيل فيه الغم وغير بلفظ يقال مع ان الظاهر
التعريف يتقوله بصيغة الخطاب نظرا الى قوله اذا صادفته بصيغة الخطاب حتى قال بعضهم انه اي
صيغة الغائب غير مستقيم والجواب ان صيغة الخطاب في صدر الكلام جائز نظرا الى ظاهر قوله اذا صادفته
بصيغة الخطاب بل هو حسن وصيغة الغائب في صدر الكلام جائز نظرا الى المعنى اذا الخطاب في مثل
قوله اذا صادفته لغير معين فيكون في المعنى كالفائب كان فيل يقال اي يقول احد لقيته ولاقيته
اذا صادف شخصا اخر ولا يرب في حسن هذا وكذا في حسن ما يقوم مقامه والنظر الى المعنى شائع
في كلام البلغاء فان قيل الخطاب لغير معين ليعلم كل مخاطب لا يكون في حكم الغائب قلنا معنى ليعلم كل
مخاطب ليعلم كل من شأنه ان يخاطب فيكون في حكم الغائب قيل ولما كان الشرط والجاء متغايرين
تغاير السبب والمسبب جعلوا القول جوابا دون المفعول لا يجاد به مع عدم صحته اذا استقبلت
لقيقة بفتح التاء في الاول ونظرا في الثاني كما لا يصح اذا استقبلت انت لقول غيرك لقيته انما اذا فتحنا
صح بتقدير اذا استقبلت بقول غيرك انك لقيته انت وفي قول الزمخشري يقال لقيته ولاقيته
اشارة الى ان المفاعلة في لاصل الفعل قول بحيث يلقى اي بحيث يدرك ويستقبل ليري او بحيث
يلقى بفتح بلا اختيار وهذا توضيح ما قيل بصيغة المجهول اي بقاء غيرك نقل عن الراغب انه
كان اللقاء طرح الشيء حيث يلقى ثم صار في التعارف اسما لكل طرح قال تعالى القبرها يا موسى قوله
ثم صار اشارته الى ان مطلق الطرح حقيقة عرفية وان كان مجازا مرسلا بالنظر الى اصل اللغة
فان الشيء كثيرا ما يطرح ولا يكون بحيث يلقى بالطرح في البحر بحيث يتلاشى والقول بان مثل
هذا يقال انه مطروح ولا يقال انه ملقى ضعيف قوله جعلت للتبيين ان الهمزة للصيرورة لا للتعدي
فانه متعد الى مفعول واحد مطلقا كما اشار اليه بقوله لقيته ولاقيته ولا يظن ان قوله جعلت
ملازم لكون الهمزة للتعدي اذ كل ما ينال على خلاف قوله من خلوت بخلان الى الخلاء مصدره
كالخلوة نقل عن الاساس انه قال خلا المكان خلا وخلا من اهل وعمن اهل وخلوت بخلان واليه

ومعد خلوة وخلا بنفسه انفرد وفي التاج والخلوة تستعمل باللام والى والبار ومع بمعنى واحد انتهى
لكن الاستعمال باعتبار مغاير للاخر فتعديته باللام كونه غضا في الاكثر وتعديته بالياء باعتبار
انفراد منته اليه وتعديته بالياء للاستهانة بذلك الغلان ومما جرت اواستعانة واستعمال
مع ظاهر وهذا ليس من باب التضييع ولا من جعل بعضها بمعنى الاخر وما نقل عن الابطاح كونه
لابن الجاب ان التعديتين معنيين احدهما ان لا يعقل معنى الفعل وما اشبهه بالمتعلق لانه
من المعاني النسبية فكل معنى نسبي لا يعقل الا بما هو منسوب اليه وغير المتعدي لا لا يتوقف
تحلله على متعلق له والثاني كل جار تعلق بفعل فانه يقال له متعد بذلك الحرف وان لم يكن
نسبة ولا بمعنى التفسير انتهى فنحول على ان الاول معنى التعديته بنفسه والثاني معنى التعديته
بحرف الجوف كالحرف غير متعد بالمعنى المشهور فيتعدى بحرف من تلك الحروف وقال الرضي خلا في الاسطر
لازم يتعدى الى المفعول من نحو خلت الدار من الانيس وقديضه معنى جاوز فيتعدى
بنفسه كقولهم افعل هذا خلاك ذم والزموا بهذا التضييع في باب الاستثناء ومن هنا
قال المص اومن خلاك ذم اي عداك لا اشارته الى ذلك اي خلا منك ذم فنصب بنزع
الحافض كذا قيل وما ذكرناه او لا من تضمنين معنى جاوز هو الظاهر من كلام المص وان اوتهم
كلامه ومضى غنك ما ذكره القليل لكن ذكره لتوضيح المعنى للتوجيه المبني في يكون المعنى
واذا خلواهم فحذف المفعول الاول رد لا اختصار لظهوره من سوق الكلام وايضا للاهم
بيان خلواهم الى شيائهم ووصولهم اليهم لبيان ما ترتبوا عليه من اظهار النفاق والوفاق
نقل عن ابن درستويه العامة تقول خلاك ذم والمعنى محب لك العوب لم تستعمل كذا انتهى
والاستقراء التام مشكوك والنقص غير مفيد وكفي بقول الكشف شاهد على استعمال العرب
ولو كان الامر كما ذكره كيف يفسر القرآن الكريم بالهمزة العرب مستعمل غاية الامر ان المعنى
الاول اظهر وفي الاستعمال اكثر ولهذا قيل ان على هذا المعنى انهم جاوزوا المؤمنين وذموا
عنهم الى شيائهم فعمل هذا هو في النظم متعدي انتهى وهو مطابق لما صرح به الرضي قوله ومنه
الفروغ الحالية اي الذابية من مركز الوجود الى كتم العدم فالخلوة بمعنى الذهاب والمضي
فروغ لازم وانما فصله بقوله ومنه لا اذ الذهاب هنا كما عرفت وفي الذهاب في النظم الكريم بمعنى الجاؤ
عن المسلمين وذموا عنهم الى شيائهم وشتان ما بينهما قوله ومن خلوت به اذ سخرت منه
وهذا المعنى مجاز له كانه نقل عن الاساس خلا به سخر منه وخدع والعلاقة السببية اذا سخر بخلوة
لان يستعمل في الخلوة سبب له الطالب وهو كاف في العلاقة وعدى بالي مع اذ على هذا المعنى
يتعدى بمن كاشارة اليه بقوله اذ سخر منه لتضمين معنى الانهاء تقديره واذا سخر بالمؤمنين
منهميين موصليين سخر بهم الى انهم كما يقال احده اليك اي احده فلانا منهي اليك حده
او انهي اليك حده فح يكون الوقت المستفاد من اذ عبارة عن الوقت المتسع زمان الحال

وذهبها وزمان الشرط والجزاء متحدان بهذا المعنى ولو اريد بالشرط المحض دون الزمان معه
 لكان الشرط والجزاء سالكان عن الاشكال لكن الكلام باق بالنسبة الى الحال قد مر الكلام في
 تحقيق اذني قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا بالآية ولا كان معنى السخرية بمعنى تجازيل الخلاء بتلك
 العلاقة فلا اشكال بان لم يقع صريحاً في كلام من يوثق كونه الخلاء بمعنى السخرية على انه قد مر ان
 ان صاحب الكشاف امام في اللغة العربية ثم الظاهر ان التفسير انما هو على الوجه الاخير لا المعنى
 التجاوز والمضى يتعدى بالي فلا تضيق على الوجه الثاني واما على الوجه الاول فلا يذهب الواهم
 الى التضيق اصل قوله والمراد بشياطينهم الى معنى انه استعان بمصرحة تحقيقية قوله الذين
 ماثلوا الى الشاة الى وجه الشبه وذلك التمرد اظهر واغلب من الشيطان والقرينة اذا خلوا ولا
 وقالوا انما معكم فان ذلك ليس بجارية الشيطان لا الاضافة فقط فان ادنى الملازمة كاف
 في الاضافة والمراد بالمظهرين كفرهم الكافرون من اليهود لا مطلقاً ولظهور لم يقيد
 قوله والقائلون صغارهم الى الايلام ماروي عن سبب النزول السابق لان ابن ابي من روى
 والباشر يقول ابن ابي ايضاً فلا يقال ان القائلين صغارهم وابن ابي ساكت ولذا قيل ان
 على غير تلك الرواية والاولى ان يحل الصغار على الصغار كسناه ويجوز ان يوجد في الكفار من هو
 اكبر سناً من ابن ابي او يحل الكلام على التغليب قوله على انه من شطرنج فعلي هذا يكون وزنه
 فيعال فيكون منصراً فيشهد له قولهم تشيطون لانه لو لم تكن النون اصلية سقطت من فعله
 واحتمل اخذه من الشيطان لانه اصله على ان المعنى فعل فعل الشيطان ضعيف لان اشتقاق
 الفعل من الجاد وان سماعه في غير هذا لا يصار اليه حيثما امكن وهناك من كره قوله على انه
 من شطرنج فوز في فعلان فهو غير منصرف وعلى هذا لا بد ان يحل تشيطون على انه مأخوذ من الشيطان
 لانه من حوازل الاشتقاق من الجاد نقل عن الراغب انه قال انه من شاط بمعنى احترق
 غضباً والشيطان مخلوق من النار فلذا اختص بفرط الغضب وهو جمع تكسرة واجزؤه مجرى
 التصحيح كما في بعض القراءة الشاذة تنزلت به الشاطون لغة ردية والتمر والعنوت والتجبر ومنه
 مردة الشياطين وقيل المراد بهم الكهنة لانبا علم الشياطين فسموا بالياهم كما يقال بسمل
 اذا ذبح انتهى ولم يلتفت اليه المص لان كونه مخلوقاً لا يقتضي اختصاصه بفرط الغضب الا
 يرى انه من خلق من نار من جن بعضهم من السمعة وقول الكهنة في غاية السخافة
 لانهم ان كانوا من اليهودي فلا تقابل للقولين الاولين والا فبده قول قالوا انما معكم قوله
 ومن اسما الى من اسما الشيطان الباطل يؤيد كونه الشيطان من شاط اذا بطل ولا يخفى
 ضعفه لان القول الاول قول الجمهور لانه بعيد من رحمة الله قوله في الدين اي المعية هنا معنوية
 وهي تبعيتهم في الاعتقاد وهي استعانة شبه مقارنتهم لهم في الدين بصحبتهم الحسنية في مطلق
 المقارنة ولان لفظة مع داخل في المتبوع في الغلب قال المص فيام والقائلون صغارهم بالاول

او اسما الى من اسما
 الباطل لان من شاط
 ان لا يكون له شيطان
 يوثق به في شياطينه
 في احوال العباد

قصر المراد بالشياطين على المظهرين كفرهم لان المعية مستطمة في المنافقين قاطبة فلا حاجة
 الى الاعتذار بانما معكم ولان كان الدين مقولاً بالاشترائك على الدين الحق والباطل قابل في الدين و
 والاعتقاد قوله خاطبوا المؤمنين في جواب سؤال مقدر بان لم تركوا التاكيد فيما القي على
 المؤمنين المنكرين احوالهم او المترددين مع ان التاكيد واجب او حسن كتاكيدهم في الاخبار
 مع شياطينهم فان شياطينهم ايضا منكرون او مترددون في شانهم قال تعالى مذبذبين بين
 ذلك في الابق التسوية في التاكيد فاجاب اولاً بانهم قصدوا دعوى احداث الايات اي دعوى
 احداثها بالاخلاص والا فاصل دعوى الاحداث ثابتة قبل لقاء المؤمنين فاوردوا الجمل
 الفعلية لدلائلها على الحدوث الذي هو مطلوبهم وتركوا التاكيد ولم ينظروا الى انكارهم او
 تردد هم لزمهم ان ايمانهم باخذاض امر جلي يزول انكار المسلمين او تردد هم بادي تأمل كما
 بينه هكذا في البلاغة في مثل هذا الانكار لكن هنا مبني على الزعم والفرغ واما خطابهم بشياطينهم
 فقصدوا فيه الى افادة ثبات ما كانوا عليه مع انهم منكرون ذلك لاحداث الايات باللسان
 فأكدوا بايراد الجمل الاسمية مع حرف التحقيق دفعا لخطر سبيلهم من مخالطة المسلمين والموافقة
 في احكام الخالصين وتركهم اليهودية باطنا كما تركوا ظاهراً فاوردوا تلك الجمل دفعا لذلك قوله
 ولانه لم يكن لهم في واجاب ثانياً بان التاكيد كما يكون لان انكار التردد يكون لصدق الرغبة
 وفوط النشاط والمجبة كقول الداعي ربنا اننا امننا بالآية وتركنا التاكيد قد يكون لعدم الرغبة و
 والرواج ولان لم يكن صدق رغبة لهم فيما القوا المؤمنين لم يؤكدوا الجمل الاولي ولان كان لهم
 فرط رغبة فيما خاطبوا به المشركين أكدت الجمل الثانية قوله ولا توقع رواج واجاب ثانياً بانهم
 لوقالوا انما مؤمنون ايها ما بدعوى الايمان الكامل وهو امر لا يروج عند المؤمنين المخشعين
 لكان فراسهم وحدة ذكائهم تركوا التاكيد واما الكفار فيروج عندهم دعوى الثبات على اليهودية
 مع انهم في نقصان العقول كالبهايم فأكدوا فيه ترويحاً لذلك هذا ما اختاره البعض وقيل قوله لا توقع
 من تتمه الجواب الثاني وليس جواباً مستقلاً واما هو الاول فان هذا النظر الى الخطبة الجواء
 الثاني بالنظر الى المشعل ومثل هذه العناية فيما لم يكن الخطاب منكر الحكم او متردداً فيه وقد عرفت
 ان الخطابين منكر الحكم او متردداً فيه في كلا الموضعين لكن النكتة مبينة على الارادة والاعتناء
 فاذا اعتبر انكارهم نظراً الى الوجه الاول والا فالى الوجه الباقي نقل عن شرح الكشاف للعلامة التاكيد
 يكون لبيان حال الخطاب تارة واخرى لبيان حال المتكلم والخبر اما ان يورده المتكلم لنفسه وللخطبة
 فان اوردته للخطاب فلا بد ان يقصد به فائدة الخبر ولا نفيها وتاكيد ح لنفي الانكار والاشك
 وان اوردته لنفسه لا يلزمه احد الغائتين فيقصد به معان اخر كالتمسك والتفرع وغير ذلك
 وبهذا يظهر اندفاع ما اورد على السكاكي لاحصر فائدة الخبر في الحكم ولا يلزمه مع وروده كثير الغير ذلك
 وما قيل عليه في قوله ان حكم العقل عند اطلاق اللسان ان يفرغ المتكلم ما ينطق به في قال الا فادة

تخشياً عن وصمة الاغنية مع انه يأتي في ذلك ولا يعد لغوا لان ذلك كله في الخبر الملقى للمخاطب لا فيما
 يورده المتكلم لنفسه ولذلك قال و مرجع كون الخبر مفيد للمخاطب الى فائدة الخبر ولازمها فقيده بقوله
 مخاطب تبينها على هذا وهذا من تعاقب المعاني ولذا اوردته برمتة فعليك بحفظها انتهى قال الخبير
 في شرح التلخيص في قول المص لا شك ان قصد الخبر اي من يكون بصدد الاخبار والاعلام لا من
 يتلفظ بالجملة الخبرية فانه كثير ما يورد الجملة الخبرية لا لغرض سوى افادة الحكم ولازمه ولا شك
 ان هذه الاغراض معاني مجازية لها والبيان مختص بالحقائق فلا وجه للاقتيل ليس المقصود هنا
 فائدة الخبر ولازمها بل الامان والاستيان من المؤمنين والخبر لا يخص المقصود منه في الفائدة
 ولا لازمها وهذا ما استنبط من الكشاف واخذ منه ان التاكيد يكون للرواج عند المخاطب وصد
 الرغبة من المتكلم وتركه لعدم كايكون لازالة الانكار والتردد انتهى ان اراد بان الخبر لا يخص
 ان الخبر الحقيقي لا يخص المقصود منه في الفائدة ولا لازمها فغير مسلم وان اراد ان مطلق الخبر
 لا يخص فسلم لكن لا يضرنا اذا قلنا ان الخبر الحقيقي لا مطلق الخبر قوله ولا توقع رواج
 عطف على ذلك لا التاكيد النفي على المؤمنين متعلق بادعاءه لان يوافق استعماله على ما تعلق
 برواج اقرب معنى لكنه بعد لفظ الا ان يقال ان على بمعنى عند والتعريف قوله من المهاجرين
 يؤيد الاول قوله التاكيد فائدة اخيرة الفصل على الوصل كما ان الاتصال بينهما وما كان كونه
 تأكيد خفياً او ضحياً بقوله لان المستهزاء بهذا بناء على ان المراد بانما معكم انما على دينكم اليهودية
 لا على دين اولئك المسلمين وانما اظهرنا الايمان للحداثة وجلب المنفعة ودفع المضرة وليس
 انما نحن مستهزؤون بمعناه حتى يكون تأكيد هذا المعنى في اشار الشيخان الى توجيهه بان الثاني
 باعتبار لازمه مؤكداً للاول ومقوله وهو الثبات على اليهودية باستهزاء الاسلام والمسلمين وذهب
 صاحب المفتاح الى عكس حيث قال معنى انما معكم انما معكم قلوبنا انهم اهلا الاسلام الايمان فيكون
 هذا الاستهزاء بهم ودين الاسلام باعتبار لازم الاول فيكون الثاني بمنطوقه مقراً لذلك اللازم
 وما اعتبره الشيخان احسن اما اولاً فلان الاحتياج الى التاويل لما يظهر بعد ذكر الثاني كما قبل
 الحاجة كنز الخف قبل وصول الماء واما ثانياً فلان انما يؤكد الكلام المذكور للازمة وان جاز
 ان يعد تأكيداً لازماً تأكيداً فاعتبار اللازم في المؤكد واعتبار المنطوق في المؤكد بفتح الكاف
 اولى من عكس وفيه نوع تأمل الوجه الاول هو المعول ولواريد المنطوق واللازم في الجانبيين
 فجعل المنطوق تأكيداً للمفهوم اللازم واللازم تأكيداً للمنطوق وكان المبلغ في تحقيق المقام وانما
 قالوا انما نحن مستهزؤون بالقصر مع تركهم في الاول للتنبيه على انهم مقصرون على استهزائهم بهم
 لا يتجاوزون الى تعظيمهم باتباع دينهم قلباً فيكون كالدليل لا قبله في اشار ابيه بقوله لان المستهزاء
 بالشيء في فانه كبرى المقدمه المطلوبة وانما لم يذكر والمعول لادعاء ظهوره على زعمهم حتى اذا ذكر
 الاستهزاء مطلقاً لا يتبادر الذهن الا اليهم وذلك المعقول هو الاسلام بسجى الاشارة اليه اختار

انما لادعاء ان هذا الحكم ما يعمله المخاطب بدني التفات قوله المستخفي مصر على خلافه لان المستخفي
 منكسر غير متعدي ودفع نقيض الشيء تأكيداً لثباته لللازم ارتفاع النقيضين وفيه تأمل اذا الكفر
 ليس بنقيض للاسلام بل هو ما خذ او تقابل لعدم الملكة وارتفاعها جائز ان وان لم يجتمع
 ولهذا قال المص مصر على خلافه ولم يقل مصر على ضده او نقيضه الا ان يقال الكلام في المنهاتين
 فاذا استخفوا الاسلام يلزم اصرارهم على اليهودية قوله او بدل منه في الحاجة في ابدال الجمل من
 الجملة اختلاف كما نقل ابن الصايغ ولم يلتفت اليه المص لضعف قوله لان من حقر الاسلام شأ
 الى ان المفعول المحذوف هو الاسلام وتقديره البدلية بان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر
 اذا لا واسطة بينهما وفيه نظر لا يخفى ثم الظاهر كونه بدل الكفر لانها متساوية في الصدق وهو
 شرط بدل الكفر لان المراد بها الثبات على الكفر ما في الاول فظاهر وما في الثاني في اعتبار اللازم
 لانها متغايران باعتبار المنطوق فلا يتأتى البدلية باقسامه الا بدل الغلط وهو لا يقع في
 في كلام الفصحى فضلاً في كلامه تعالى فلا بد من الاتحاد كلاً او بعضاً او اشتراكاً ولا ميسار للتعريف
 الا بتكلف فهو ما بدل الكفر وهو الباطل او بدل اشتمال ان اعتبر فيها المنطوقان مفهوم
 الاستهزاء المنطوق شتم على منطوق انما معكم قوله او استيناف في هذا راجع على البديل
 اما اولاً فلان قدس سره قال انهم قصدوا التعصب في دينهم وكان في الكلام الاول نوع قصور
 في افادة اذا توافقت الظاهر يوافقون المؤمنين في بعض الامور فاستأنفوا القصد في ذلك
 بانهم يعظمون الكفر بتحقيق الاسلام واهل فهم ارسخ قدما فيه من شياطينهم انتهى قال المص
 وكان الشياطين في اشارة الى هذا التفصيل واما ثانياً فلان كون الجملة بدلاً من الجملة اشترط
 بعضهم فيه كون الجملتين وان كان الصواب خلافه اذا البديل بانواعه يقع في الجمل مطلقاً
 سواء كان الجملتين اسميتين او فعليتين او مختلفتين كما يستفاد من تقريره ارباب
 المعاني واما ثالثاً فلان بدل الكلام يشبهه ارباب المعاني في بيان جمل لا محل لها من الاعراب
 وكونه بدل الكفر هو الظاهر كما نص عليه الخبير الفنا زاني وقد بينا وجهه آنفاً وللتنقيص عن
 هذا الاشكال ذهب اكثر ارباب الحواشي الى ان المراد بدل الاشتمال والتكفوا فيه ما تكلفوا
 وما يؤيد كون المراد بدل الكفر تجوز كونه تأكيداً اذا المتبادر كون المؤكد عين المؤكد ولهذا تكلف
 الشيخان في بيان العينية المذكورة فيكون بدل الكفر من جهة كونه تأكيداً فان قيل ان الجملتين
 لا محل لها من الاعراب في المحكي فكيف يكون بدلاً مع انه من التوابع التي تتبع المتبوع في الآراء
 ولهذا ضعف بعضهم البدلية واختاروا الاستيناف قلنا هذا ما يختص بالتوابع المفرد وما
 في حكمها او باعتبار الاصل الاغلب وتخصيص القواعد من دأب ارباب العربية وكذا التنويع
 ثم الوجة الثلاثة بيان لتركب العاطف بين الجملتين في المحكي من كلامهم واما تركب في الحكاية
 فلموافقتهم فيما هو بمنزلة كلام واحد قوله والاستهزاء السخرية تعريف لفظي لجواز التعاكس

نقلت من بعض ما عاينته ان المراد بالبديل
 هنا ليس احد التوابع المتبوع فان
 لا يكون في الخبر الاسمية وقد جاز في الفعلية
 كقوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثماً
 ايضا فعل العذاب فالمراد بالبديل
 هنا ان جملة الثانية تسد مسد
 الاول وتغني عن اعذار البديل
 عن البديل منه انتهى ولم يبين
 الفارق بين الاسمية والفعلية
 حتى يعالج صحة في الثانية دون
 الاولى فديهم انما اعتماد عليه
 قطعاً

فيه قد يفسر بالاستهزاء والاسم الهزء بضم الهاء وسكون الزاء وهو موزون وقد يغلب الهمزة
واو امع ضم الزاء فيقال هزوا وهورواية حفص عن عاصم وسين الاستخفاف يجوز ان يكون
للتأكيد وان يكون للطلب اي طلب الخفة ضد الثقل وهما في الحسية حقيقيان ومجازان في
المعنوية والمراد الاستهانة والاستخفاف سواء كان بالفعل او بالقول او بالاشارة والاباء والمراد
هنا الاستخفاف بالقول لكن على صورة التعظيم لتستغفروا قهرهم باظهار التخمين فعمل ان الاستهزاء
لا يشترط فيه علم المستهزاء بالاستهزاء ولو في حضور من نقل عن الغزالي انه اذا كان بحضرة
المستهزء به لم يسم غيبته انتهى **قول** يقال جزاء استهزاء يعني ان الاستفعال بمعنى الثلثي للطلب
الهزء ولو جعل من قبيل قوله تعالى واستغفروا ثيابهم للبالغة كانهم يطلبوا من انفسهم
التجديته هذه المسلمين وما يكون بالطلب يكون ابلغ واتم لم يبعد لعل هذا لم يقدرا انهم
هزؤن مع انه المراد هنا قوله كاجبت في اي الاستفعال بمعنى الافعال وليس السمين فيه
للطلب وفي هذا يشاكله استهزاء وان تغاير في كونه بمعنى الثلثي في الاول وبمعنى الافعال
في الثاني ولكون هذا مشهورا جعله مشبه به وهذا لا ينافي ما سبق في من المصنف في او اخر آل عمران
وهو اي الاستجابة اخضع من اجاب ويعدى بنفسه وباللام لان المراد هنا السمين الاستفعال
ليس للطلب وهذا لا ينافي الفرق من وجه اخر هذا مختار الصحاح ورضي به المصنف نقل عن
الراغب ان الاستجابة بمعنى طلب الاجابة وان كان قيد بحرف مجازا والمصنف لم يلتفت اليه
لان الاستعمال لا يلائم **قول** واصلة الخفة اي ما يتنى عليه المعنى المراد هنا وهو المشهور في الاستفعال
وهو المنقول عنه الخفة ضد الثقل من الهزء وهو القتل السريع وهو خفيف بالنسبة الى
القتل البطيء فبين المشتق والمشتق منه مناسبة تامة **قول** يقال هزء فلان اذا مات على
مكانه اي قتل قتلا سريعا مات على مكانه اي فجاءه كانه لم يهرب حتى ينتقل عن مكانه الى محل
اخر فهو كناية عما ذكره كقول تعالى ولونشأ مسخنا هم على مكانتهم مكانهم بحيث يجدون فيه
فعلى مثل هذا بمعنى في قوله وناقته تهزأ به اي تسرع في بيان معنى المشتق بعد بيان معنى
معنى المشتق منه ثم نقل الى معنى الاستحقاق والاستحقاق **قول** بجازيرهم على استهزائهم هذا
بناء على ان الكفار يعاقبون بارتكاب المناسخ ما سوى الكفر ايضا وهذا مذاهب الشافعي ومالك
والعراقيون من مشايخنا واما المعنى علامه به جهو الخففة بجازيرهم على ترك اعتقاد حرمه
الاستهزاء لان الكفار وان لم يؤاخذوا بترك الفروع كمن مؤاخذون بترك الاعتقاد اتفاقا
كما فصل في الاصول معنى الجازاة المكافاة والمقابلة خيرا كان او شرا وانما احتج الى هذا التوجيه
لان الاستهزاء محال على الله تعالى كونه جهلا بمعنى السفه فان ارتكاب الذنب سفه وتجاهل وهو المراد
من قوله تعالى حكاه عن موسى عليه السلام اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين في جواب استخفافنا
ههنا والجاهل المعروف بهذا مذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة اذا استهزاء لعب ولهو

يجب تنزيه الله تعالى عنه كالحجادة والمكر حيث اطلق عليه تعالى يراد به المعنى المجازي كما
فصل المصنف وذهب بعضهم الى ان حقيقة الاستهزاء التحقير على وجه من شأنه ان يتعجب منه
ويضحك واي استحالة في وقوع هذا من الله تعالى انتهى اقول منشأ الاستحالة كونه شتلا
على اللعب والله في حيث يتعجب منه ويضحك كما اعترفوا به وفعل الله تعالى لا يكون بحيث
يتعجب منه ويضحك بل يكون بحيث يتعجب منه ويحضره الاعتبار والاستدلال على كمال قدرته
فكلام هذا البعض ما يتعجب منه ويسكب العبرات لاجل ان منشأ الضحك كيف يسند الى الله
على طريق الوصف نعم لو قيل الاستهزاء حقيقة بمعنى الانتقام كما ذهب اليه البعض صرح به
صاحب اللباب وقال وقيل اصل الانتقام لكان القول بانه وصف ل تعالى حقيقة لكان
سديدا واما سعيدا وهذا محل ما نقل عن علم الهدى في التأويلات والافا اعتبره معناه
السخرية واللعب كما صرح به في اللباب ايضا فاستحالة وقوعه من الله تعالى من اجلي البديهي
قول سمي جزاء اي مجازا من سلا المشاكلة اللفظية كما اشار اليه بقوله اما لمقابلة اللفظ اي
للمشاكلة تحقيقا اي ذكر جزاء الاستهزاء بلفظ الاستهزاء او وقوعه في صحة تحقيقا وهذا معنى
مقابلة اللفظ باللفظ والعلاقة هي تلك المشاكلة على ما اختاره البعض وليس مندرجا
في العلاقة التي ضبطها بالتغليب وانواع العلاقة التي ضبطها هي المستهزء في الاستفعال
فلا يلزم الا بهما قولنا ولكون ما مثلا عطف على مقابلة اللفظ ووجه ثان تسمية جزاء الاستهزاء
باسم فيكون استعارة تبعية بعلاقة المشابهة في المقدار قولنا مثلا كالتعجب بكونه استعارة
فلا وجه لما قيل من ان مجازا من سلا ايضا يجعل جزاء الاستهزاء ما جاله مترتبة عليه مناسبا
في المقدار انتهى وهذا مع ما قبل وجه واحد من وجوه التأويل لان قوله بجازيرهم وجه من وجوه
تأويل الاستهزاء والوجهان بيان لـ والبعض جعل وجهان من تلك الوجوه والتوجيه الاول
هو الملايم لتقرير المصنف كما ستعرف على ان نزاع لا طائل تحته **قول** ويرجع عطف على مجازي
اما من الارجاع او من الرجوع المتعدى لا من الرجوع اي معنى يستهزأ ايا مجازي فينبه به
بالوجهين او يرجع الله تعالى وبان في قول فيكون كالمستهزء بهم اشارة الى ان يستهزأ به
تبعية كالوجه الثاني من وجهي معنى مجازي لكن اعتبر المشابهة هنا بوجه بغير الوجه الاول
انه شبه ارجاع الله تعالى وبان الاستهزاء بالاستهزاء في ان ما يلزم الاستهزاء يلزم الارجاع المذكور
فكان المشابهة في ترتيب الاثر هنا وهناك المشابهة في المقدار فلا وجه لما قيل من ان العطف
باو في قول او يرجع ليس على ما ينبغي لان المعطوفين واحد اللهم الا ان يجعل الاول على الجزاء
الاخرى والثاني على الذي انتهى وفيه خلل لا يخفى اما اول فلان قوله لان المعطوفين واحد
ضعيف لان المعطوف عليه قول مجازي فهو موجه بالوجهين مغايرة الوجه الاول لهذا المعطوف
جليل واضح وان سلم ان مؤدى الوجه الثاني من الوجهين المذكورين وهذا المعطوف

واحد وقد بان مغايرة ايضا واما ثانيا فلان الثاني ايضا محمول على الجزء الاخرى لظهور
اثره لاهل الجنة في كاسيحي الاشارة اليه من المص وقيل انه مجاز مرسل باطلاق السبب
على المسبب فان استهزاءهم بسبب الرجوع وبالعليهم وقيل انه كناية عن اختصاص ضرر
الاستهزاء بهم كافي قول تعالى وما يجادلون الا انفسهم وقيل انه يجوز في الاستناد وما قبله في
المسند فان الاستهزاء مجاز فيه وفي هذا على حقيقته غير انه الى غير ما هو له تشبيها لمن يرد
وبالاستهزاء على المستهزاء بالاستهزاء والكثرة تكلف بل تعسف اما الاول فلان كلام المص كاستهزاء
كالنص في الاستهزاء وان جاز المجاز المرسل بالنظر الى العلاقة الاخرى كالسببية مثلا ذكره واما
الثاني فلان اداة الاختصاص هنا غير متحققة بخلاف قول تعالى وما يجادلون الا انفسهم واما
الثالث فلان التجوز في الاستناد يقتضي ان يكون فاعلا يكون الاستناد اليه حقيقيا وهما ليس
فاعلا الاستهزاء بل يكون استنادا اليه حقيقيا او لا ثم الاستناد اليه تعالى مجازا والقول بان فاعل
الاستهزاء الرسول عليه السلام والمؤمنون فانهم استهزؤا بالمتقين حين استهزؤا بهم ضعيف
جدا لا يفهم من سوق الكلام قطعا ولذا لم يلتفت الى ذلك الشيخان قوله ساو ينزل عطف
على يرجع او مجازي ووجه ثالث من وجوه التأويل فيكون مجازا مرسل لا غير بلغة اللزوم العربية
او السببية على ان من استهزاء بمن يستحق التعظيم ينزل الله تعالى بهم الهوان في كل حين وزمان
للتشبيط عابروا من سائر الطغيان قوله والغرض منه تفسير لازم فيكون وجه واحد وفي
بعض النسخ او الغرض منه فيكون وجه آخر فالاول ناظر الى الوجود في الخارج والثاني اشارة
الى الوجود في التصور فعلى الاول يكون من قبيل ذكر السبب وارادة السبب وعلى الثاني بالعكس
فان قيل لظاهر ان الغرض من الاستهزاء هو الهوان والحقاة الذي لازم له والغرض منه
الباعث عليه والمسمى بالاستهزاء هو انزال الحقاة لانفسه قلنا ان في الحقيقة انزال الهوان
الذي هو التحقير اللازم او الغرض من الحقاة والهوان نفسه بل يكون اثر اللازم اطلاق عليه اللازم
او الغرض تسامحا قد يراد قوله او يعاملهم عطف على ينزل او على يجازي ووجه رابع من وجوه
التأويل وابراد المص في المواضع الاربع افعالا من فعل تعالى يشعرون ووجه تأويل
يستهزؤ بهم اربعة وما ذكر في الوجه الاول من الوجهين واحد بالنسبة الى تأويل يستهزؤ
وان كانا هاتين بالنظر الى قوله يجازي فمن عد قوله او يكون مائلا وجه ثانيا من وجوه التأويل
فلم يصيب واصل المعاملة التصرف في الامور ومعناه هنا يفعل بهم مثل ما فعل بالمسلمين في الدنيا
فما جازا احكام اي بامرهم رسولهم باجراء احكام المسلمين والافعال اجزاء المذكور ففعل الرسول
والمؤمنين كما صرح به في بخادعون الله الاية فلو اكتفى باستهزائهم بالامهال لم يسموا مسلمين واولي
وهذا الجواب الاخير اشارة الى ما ذكره صاحب الكشاف من قوله ويجوز ان يرد به ما مر
في بخادعون من انه يجري عليهم احكام المسلمين في الظاهر وهو مبطن باذخال ما يرد بهم

من العذاب انتهى لكن لما كان في ثمانية التكرار في الشيطان هذا الوجه الرابع واما
تقديم الوجه الاول اذ المشكله هي المتعارفة في الاستعمال وانها من المحسنات البيعية
وان تسمية جزاء الشيء باسمه شايع بين البلغاء قوله كما سمي جزاء السيئة الى اشارة
الى هذا على ان مأل الوجه الثاني حاصل الوجه الاول ومن هذا قدم الثاني على الثالث
وتقديم الثالث على الرابع يفهم من توضيح الرابع ثم قوله او يعاملهم كالتص على
انه حل الكلام على الاستعانة التمثيلية واما جواز التبعية فاب عنها كلامه واما صاحب
الاحتشاف فحمل كونه استعانة بتبعية ايضا اذ الكلام في حد ذاته يحتملها ولا ياتي عنه ايضا كلامه
فمن قال انه استعانة بتبعية تمثيلية لم يتبها في الكلام من التنبيه على الاستعانة
التمثيلية الا ان يقال ان مراده ان استعانة التبعية قد جمعت مع الاستعانة التمثيلية
كما مر في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الاية وهو التحرير التفار في بخلاف الشريف
المجزياني والقاتل المذكور مال الى المسلك الاول وهو نفس الامر هو المعول وقد اشيع
الكلام في تحقيق هذا المرام في توضيح الاية المذكورة بعون الله الملك العلام توضيح
التمثيلية اذ شبه صورة صنع الله معهم في الدنيا باجراء احكام الاسلام واستدراجهم
بادرار النعم والامهال مع انهم من اهل الدرك الاسفل بصوت صنع الخادع المستهزاء
فاستعمل الكلام الموضوع في الثاني في الاول قوله واستدراجهم الى الاستدراج الاداء من
الشيء درجة من حيث لا يشعرون قوله بالامهال متعلق بالاستدراج والزيادة عطف
على الامهال في النعت متعلق ظرف مجازي مفيد للبالغه قوله على التماذي بمعنى مع اي
مع التماذي كقول تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم نقل عن المزي في قوله
على انهم يكون كذا يجري في كلام العرب مجرى الاستدراك وهو في موضع نصب على الحال
انتهى ولو قيل ان على كونه بمعنى مع متعلق باستدراجهم او باجراء لم يبعد والتماذي في
الشيء المتداومة عليه وقد يكون مع الجحاج واصل ترداد مضاعف فابعد الدال الاخير
ياء للتخفيف كتلفظي وقيل كمدى الغاية والتماذي لم يغرها انتهى فلا قلب مع كون لا يلائم
قوله واما في الاخرة فيقول وهذا حديث ابن ابي الدنيا في كتاب الصمت عن الحسن
قال قال رسول الله عليه السلام ان المستهزئين بالناس يفتح لاحد منهم باب الجنة فيقال
هلم هلم فيجيب بكرب وعنه فاداه انا غلق دونه فاني ازال كذا حتى ان الرجل يفتح له باب
فيقال هلم هلم فاني اتيه قال السيوطي هذا مرسل جيد الاستدراج بين هذا الحديث
وبين ما ذكره المص مغايرة بيسيرة **قوله** وذلك اي ما ذكره قوله تعالى بتقدير مضاعف
اي معنى هذه الاية لكن على احتمال مرجوح كالتلفظ هناك بقوله وقيل لا اعلم ان اسناد
الاستهزاء وان صح في حقه بالمعنى الذي مر توضيحه لكنه اطلاق المستهزاء لا يصح عليه تعالى

فعل هذا ان صح استناد الفقد
اليه تعالى لا يقيم منه صحة
اطلاق الاسم المختلف عليه

قال المصنف في سورة البقرة وان التعليم صحيح استناده اليه تعالى وان لم يصح اطلاق العلم
لاختصاصه بمن يحترف به انتهى وهذا اولى بعدم صحة الاطلاق ولا يصح اطلاق الخادع
لان صحة اطلاق الاسم عليه حين ورود اطلاقه في الشرع شرطها ان لا يكون ذلك الاطلاق
بالمشاكلة واطلاق الخادع وكونه انما بطريق المشاكلة او الاستعارة في قوله تعالى وهو خادعهم
وهذا اي عدم صحة اطلاق الاسم او الصفة عليه تعالى اذا اطلق عليه تعالى في الشرع بطريق
المشاكلة ما بين المحقق التفهيم في شرح المقاصد فما قاله البعض فلما منع من اطلاق
المستتر عليه تعالى كما اطلق الخادع وكونه في قوله تعالى وهو خادعهم وخبر الماكرون فضعف
لان بناء على عدم التقوية بين الاطلاق بالمشاكلة وبينه بدون مشاكلة والجواز في الثاني
دون الاول قوله وانا استؤنف اليك اي بالاستيناف البياضي فهو جواب سؤال مقدم نشأ
من حكاية حال المنا فقين واستترنا بهم المسلمين فكان المقام مقام ان يسأل عن مال
امرهم واستحقاقهم بما يكون جزاء لاستترناهم فقدر ذلك السؤال واجيب بهذا المنوال
فعلم من هذا البيان ان الحمل على الاستيناف النحوي ردي قول صاحب الكشاف ابتدئ قوله
انه يستترنا لا يدل عليه اذ لا ابتداء لا يختص بالاستيناف النحوي غاية انه محتمل له
لكن لما كان تقدير السؤال والجواب حسنا كما عرفت فاحمل عليه اولى وفي نظر البغلاء كالتواجب
الآخري ولما كان على هذا التقدير كمال الاشغال بينهما اخير الفصل والى هذا اشار بقوله ولم يعطف
من قبيل عطف المعلوم على العلة اي كونه مستأنفا لم يعطف اي على قالوا انا معكم او على انا معكم
وله مانع اخر من هذا العطف كما صرح به السكاكي لان المعطوف عليه اما جلة قالوا انا معكم اجلة انا معكم
ولو عطف على الاول لكان مفيدا بالشرط وليس كذلك اذ المعنى ليس واذ اخلوا الى شياطينهم انه
يستترنا بهم ثم قال ولك ان تحمله على الاستيناف من حيث ان حكاية الله تعالى حال المنا فقين ترك
السامعين ان يسألوا ما يصير امرهم وعقبى حالهم وكشف معاملة الله تعالى اليهم فلم يكن من البلية
ان يعزى الكلام عن الجواب فلم يصير الى الاستيناف وكلامه صحيح في ان المراد بالاستيناف الاستيناف
المعاني وكذا مراد الشيخان بذلك الاستيناف وظهر من هذا التقرير ان ترك الاستيناف ليس
صلاحية المقام للعطف شرطه حتى يقال انه لا يظهر ما يحسن عطفه عليه الا قوله تعالى ومن الناس
من يقول وهو جعد لفظا ومعنى على ان في عطفه على قالوا انا معكم نوع صحة فان قولهم انه يلزم
حينئذ كونه مفيدا بالشرط غير مسلم اذ قيد المعطوف عليه قد لا يعتبر في المعطوف على يجوز العطف
على جميع الشرط والجزاء كما قيل في قوله تعالى اذ جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ان قوله
ولا يستقدمون عطف على مجموع الشرط وليس في هذا العطف بعد قطعا لانه قوله واذ اخلوا المعطوف
على واذ قبل لهم لا تفسد والا با يكدون على هذا التقدير هذا كله اذا كان ترك العطف للاستيناف
مشروطا يكون المقام صالحا للعطف وهذا غير مسلم كما مر فكلام السكاكي غير مناف للكلام العلامة اذ يجوز

والاول ترك قوله وان تحمله فان اكد
استعانة به في التفسير في المحققات
وهذا الوجه لا يوجب صاحب الكشاف

ان يقال ترك العطف لانه من المانع والجزاء الاستيناف ونحوه وينصره قول ارباب المعاني
تركوا العطف للاستيناف ولم يعرضوا وجود المانع او عدمه قوله ليدل على ان الله تعالى لا هذا
بناء على ان الكلام يفيد الحصر لان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي يفيد الحصر مطلقا سواء ولى
النفي او لا وسواء كان المستند مظهرا موقفا ولا يفيد قصر صفة الاستترنا عليه تعالى اي هو
المستترنا بهم دون المؤمنين فالقصر انما في المعنى ان تعالى يتولى الاستترنا بالمعنى الذي
يليق بهم ويتصور ان تصادف تعالى به كما هو ولا حاجة الى استترنا المؤمنين بالمعنى الذي يتصور
في حقهم كما اشار اليه بقوله لم يجوز المؤمنين الا في شبهة وهي ان قوله انفا وذلك قوله تعالى
فاليوم الذين امنوا الآية يفيد ان المؤمنين يستترنون بهم في الآخرة الا ان يقال الضمك
غير الاستترنا ولا يخفى ضعفه او يقال ان تعالى لم يجوز المؤمنين ان يعارضوهم فان عارضوهم
بالاستترنا او القصر بالسبب الى الدنيا وظهر من هذا البيان ان ما دل على ذلك تقديم المسند على
الخبر الفعلي سواء عطف او لم يعطف وما قول البعض لم يقل على ان الله تعالى هو الذي تولى مجازاتهم
لما قال في الكشف لان قصد التخصيص بابني على ابتداء مظهر معروف ما ينسب كثير من علماء
البيان فدفع بان قول المصنف لم يجوز المؤمنين اشارته الى الحصر ولا غنا ما قاله الكشاف
لم يذكره المصنف ولولا الحصر لا فهم ذلك ولو قيل انه لم يفسد بذكر الله وحده الاللدالة على ان الله تعالى
يفي مؤنة عباده المؤمنين وينتقم لهم وما يجوزهم الى معارضة المنا فقين عفيما لشأنهم هكذا
قرره قدس سره في فهم ذلك بلا ملاحظة حصر قلنا ان اريد بذكر الله وحده ذكره تعالى مع الحصر
فهو مسلم ومفيد لنا وان اريد بذكره وحده دون ذكر غيره فيمنع الدلالة المذكورة والمستند ظاهر
او مجرد ذكر الشئ بدون اعتبار الحصر لا يخفى ما عداه كما هو المقرر عندهم بل لا يبعد ان يقال ان قدرا
اشار بقوله ولا يجوز المؤمنين الى الحصر كونه بصدق توضيح كلام الكشاف والقول بان تخصيص
الاستترنا بالله تعالى ونفي من المؤمنين يقتضي ظاهر اتحاد معنى الاستترنا وليس كذلك بل
استترنا الله تعالى انزال الرهوان واستترنا المؤمنين مجرد السخرة ومن اختار الحصر احتج الى
تكلف في التوجيه ضعيف اما اول فلان لان اتحاد معنى الاستترنا على تقدير التخصيص اذ قصر
الفعل عليه تعالى خلقا ونفيه عن غيره تعالى كسبب اشراج ذريع وايضا قصر الصفة بمعنى كالتقدير
مثلا عليه تعالى ونفيه عن غيره تعالى بالمعنى الاخر مشهور ولا يرب في تفاوت الصفتين في التخصيص
لا يقتضي الاتحاد من كل وجه ولا ريب ان الحواشي تراعى في ان القصر هنا مطلوب والظاهر ان كلام
المصنف بناء على اعتبار الحصر مثل قول صاحب الكشاف ولا يه قوله وان استترنا بهم لانه هذا الوجه
بيان ان هذا الاستيناف لم يفسد الا بذكره تعالى على ان استترنا بالمنا فقين هو الاستترنا
الكامل الذي لا اعتداد معه باستترناهم لصدوره عن من يفهم قدرتهم وعلمهم في جنب علمه وقدرته
تعالى وهذا معنى قوله لا يؤبه بضم الياء التحية وضرورة ساكنة يجوز ان تبدل واو او ياء موحدة

مفتوحة وها اي لا يعتد بالحجارة والاضحلال وتعد بته بالياء لكونه بمعنى الاعتناء وانما قال في
مقابلة ما يفعل الله بهم ليعم الوجوه المذكورة في توجيه استهزاء وانت خبير بان ما ذكره في بيان وجه
الاستهزاء وترك العطف يتم ايضا على تقدير العطف اذ مداره ان يصدر الاستهزاء بذكره تعالى
واجاب بعضهم بان الاستهزاء يدل على ان استهزاء الله تعالى بكان بعيد عن استهزاءهم حيث لا نسبة
بينهما حتى يحفظ احدهما على الاخر وهذا عجيب اذ العطف لو اقتضى ذلك لما حسن العطف في قوله تعالى
فقد العزة ولرسوله وللمؤمنين اذ لا مناسبة بين عزة الله تعالى وعزة المؤمنين وعزة الرسول
عليه السلام والمؤمنين ايضا كذلك لان العزة لله جميعا وقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن
معك المؤمنين وشكنا ما بين كفاية الله تعالى والمؤمنين ونظائره لا تخصي بعد العادين وبالجملة
ما ذكره الشيخان في وجه اختيار الاستهزاء وعدم العطف من النكتتين لم يظهر لنا وجه بل النكت
الثانية بذكر اسم الجلال لتربية المهابية من الملك المتعال والنكتة الاولى بتقديم اللفظة الجليية
على الخبر الفعلي كما فصلناه سابقا واختيار الفصل على الوصل لكونه جوا بالسؤال مقدور ومواقع الاستهزاء
ولو استقرات لا يحسن مثل هذه النكتة بل لا يصح في بعضها ولو كان هذا مقتضى الاستهزاء
لوجب تحقيرا ووجب التنبيه عليها مع انها لا يتفرعان في اكثر المواضع حسبا يقتضيه المقام
والعلم عند الله الملك العلام قوله ليطابق في تحليل للمنفى والاعتة تفصيلية قوله ايما تحليل للمنفى
بان الاستهزاء اي بان استهزاء الله تعالى باي معنى من المعاني المذكورة الابق بالجلال والمتصف به
لكن ارادة التجرد في الجراء في الاخر منظور فيه اذ الالة الساطعة ناطقة بان عذابهم وجبابهم
لا ينقطع طرفه عين في دار البوار ليس لهم راحة تقر بها الابصار والحمل على الجراء الديني فقط
لا مسانعة اصلا الا ان يراد ان التجرد والحدوث حاصلة في بعض الاحتمالات وهذا كاف في اختيار
صيغة الفعل المستقبلي دون اسم الفاعل وجه الابهام بحدوث الاستهزاء ان الفعل المضارع لكونه
دالا على الزمان المستقبلي والحال الذي يتجدد شيئا بعد شيئا وناسب ان يقصد به اذ وقع موقع
غيره ان معنى المقارن كذلك يحدث على منواله مستمر استمرارا تجديدا لا ثبويا كما في الجملة الاسمية
كذا نقرر عنه قدس سره والفعل المضارع المثبت يدل على وقوع الحدث في جزء من اجزاء المستقبل
واما على استمراره فلا والزمان المستقبلي كونه متجددا انا فانما لا يقتضي تجردا هو متجانس لذلك الزمان
بل استمرار الفعل المثبت باستمراره ومنه كذلك لانهم لا اصر على استهزاء الاسلام والمسلمين
فجاءوا على ذلك بالاستمرار التجديدي في كل حين فدلالة صيغة المستقبل على ذلك بحسب منتهى
ما ذكرناه والافقي بعض المواضع يدل على الدوام كعلم الله بالتعلق القديم والحدث وفي بعضها
يدل على الانقطاع ثم ما ساقه المصنف من النكتة في اختيار المضارع بناء على ان الجملة الاسمية التي خبرها
فعل لا يدل على الدوام والنبات والافاجلة اسمية تدل على استمرار الدوامي قوله يحدث حالا اي لو قيل
الله يستهزئ بهم حتى يكون الجملة اسمية بكل من جزئها لزم ان يكون استهزاء الله تعالى بهم ثابتا دائما

وفي المطول وتوقف ان استمرار العمل
لا يقتضي ان يستمر بخلاف استمرار
الوجود يعني ان تجدد الخلق
وهو استمرار وجوده يحتاج
الى سبب موجود

وهو لا يلحق بالحكيم العليم لانه على هذا يخف عليهم ما لو فهم ما لو فهم من مقترنين على مقاساة وهذا
مراده ولا يخفى ما فيه وقد سبق البحث عليه وبالجملة ان خص الاستهزاء بالكان في الدنيا كان لهذا الكلام
وجه وبيان الاستهزاء فيهم بوجوه اربعة اب عنه وفهم من بيان ان استهزاء المنافقين بغير
ثابت دائما حيث اختار الجملة الاسمية التي كل واحد من جزئها اسم وثبت استهزاءهم على
الدوام محل امل بل يكون استهزاءهم حادنا حالنا لا يظهر من كون استهزاء الله تعالى بهم حادنا حينا
بعد حين على ان ما مر من ان دوام الاستهزاء بهم عليهم الاستهزاء فلا يحصل غرض المتكلمين
وهو اذ المؤمنين على سبيل المبالغة الا ان يقال ان استهزاءهم بصوت المخادعة فلا يضره
الدوام فليتأمل قوله نكايات في جمع نكايته يقال نكاه العدو نكايته اذا قتل فيهم وجرح والمراد
عنه العقوبات كما قال تعالى اولايرون يعني المنافقين انهم يقتلون باصناف البليات
او بالجهاد مع رسول الله عليه السلام فيعابون ما يظن عليهم من الايات في كل عام مرة او مرتين
ثم لا يتوبون لا يشعرون ولا يتوبون عن نفاقهم ولا هم يذكرون ولا يعتبرون وفي ايراد هذه
اشارة الى ان المراد باستهزاء الله ما وقع في الدنيا فيتم قوله يحدث حالا لكن يخالف ما سبق كما مر
بيان في مرة وبمد هم عطف على يستهزئ والتفصيل المذكور هناك من الحدود حالا جارها اي
يزيدهم ويقويهم ولهذا قال من مد الجيش واحد اي مد واحد بمعنى واحد هنا ولذا قال في قوله
قراءة قوله ومن مدت السراج وانما فصله لان التقوية فيه مغايرة للتقوية في الجيش كما
اشار اليه بقوله اذا استسلمتها بالزيت فانظر الى السراج والسماد فانظر الى الارض وهو يفتح السراج
ما يصلح بالارض من سرفين والرماد لا من المدد العر لكونه لا يكون فاسدا بحسب المعنى بل كونه
مخالفا للقاعدة فانه اي المدد العر بعدد باللام كاملي لهم وهنا عدى بنفسه فلا يكون من المد
في العر ولو قيل ان من باب الحذف والايصال لكان كونه من المدد العر سديا لكنه خلاف الاصل
لا يصار اليه الا الحاجة لكن نقل عن الصحاح انه قال مداه في عمره ومداه في غبه امله وطوله وهو يدل
على انه متعد بنفسه لكن المصنف تبع فيه المحشوي وهو على كعب من الصحاح وقوله تعالى والى لهم
يؤيدنا اختاره العلامة اذ معنى المدد عمره وفي غبه الامهال وهو متحد باللام في النظم قول المصنف
كاملي لهم اشارة وقد هل عنه من اعتراض عليه بقول الصحاح قوله ويدل عليه قراءة ابن كثير
وبداهم من الافعال وجه الدلالة ان الامداد لم يستعمل معنى الامهال فالقرأت يفسر بعضها
فقرا بداهم بفتح الياء بمعنى بداهم فبين كون بداهم بمعنى يزيدهم ويقويهم بوجهين احدهما
كونه متعديا بنفسه وكون المدد العر والغى متحد باللام وقد عرفت ما فيه مع دفعه وثانيها
بقراءة ابن كثير لا عرفت لكن برده على انه لا يجوز ان يكون قراءة وبداهم من الافعال بمعنى يزيدهم
في الغنى وكون قراءة وبداهم بفتح الياء بمعنى بهم لهم اما لكونه بهذا المعنى متعد بنفسه كما في الصحاح
او بالحذف والايصال على ما اختاره العلامة وتفاوت القرائتين وتغايرها معنى اذا لم يكن بين

المعنيين تناقضا شايح كثير غاية انه يقويه لا انه يدل عليه فنقل عن الدر المنصور المشهور فتح
الباء من يمد هم وقرئ شاذا يعنى بها انتهى قول الكشاف كفاك دليلا على انه من المدد دون المد قراءة
ابن كثير وابن محيصة يمد هم انتهى وكلام الدر المنصور محمول على قراءة ابن محيصة فانه من
الشواذ فلا منافاة بينه وبين كلام المعص غاية الامر ان الدر المنصور بلام في نسبة هذا القراءة
الى الشواذ دون المتواتر والقول بان لم يطلع على قراءة ابن كثير بعيد لكنه يصح للتوجيه على الوجه
انه قال يقال مددت الشيء ممد ومادة الزيادة المتصلة ومداة في غيره ومدة في غير المدة
وطول له والفرق بين التماثل والمزيد انما هو بكثرة احدهما في المكروه والاخر في المحبوب فقد في
الشرا واحد في الخير عكس وعدوا وعد وقيل مدة زاده واده من غيره كقول تعالى انما تمدهم
من مال وبنين وقوله تمدوني بال اية وقوله تعالى يمدونهم في النفي اية وقوله تعالى يمدونهم
في طعنهم اية قوله والمعتزلة لا ياتي ان هذا السناد باق على ظاهره عندنا من ان الكشاف
باسم مستند اليه تعالى واقعة بقدرته فلم يزد اسنادا اليه تعالى ههنا واما اسناده في
قوله تعالى واخوانهم يمدونهم في النفي الى الشياطين فلكونهم سبيلا والمعتزلة لا صلحهم الفاسد
وهو ان القبايح لا تستند اليه تعالى حقيقة اضطربت وحاولوا على ما قبل النظم الجليل وقالوا
لثمة اوجه الاول ما اشار اليه بقوله لا منعهم الى قوله فتزاد بدت الى فيكون المد في الطغيان مجازا
عن تزايد بين قلوبهم المسبب عن منع اللطاف المسبب عن كفرهم فكما ان المسند الى المد
يكون مجازا كذلك يكون اسناده اليه تعالى بطريق الإيجاد وهم فاعلوه في الحقيقة مجازا عقليا
يكون سببا عن فعل تعالى بسبب اصرارهم على الكفر وهذا التقدير موافق لما قرر صاحب الكشاف
وبعضهم هنا توجيه اخر حاصل ان ليس فعل حقيقة بل هو محض مجاز على اليسر
حقيقة عقلية انتهى والظاهر ان بناء على وهم متخيف مخالف لصريح كلام الكشاف قوله
فتزاد بدت الى قبل الظاهره ماض معطوف على منعهم لاجواب لامع الفاء وان كان جائزا
ايضا فان جوابها يكون ماضيا بلا فاء وقد يكون معها ويكون مضارعا وجملة اسمية مع
اذ الفجائية والفاء كما فصل في شرح التسهيل انتهى فيكون جواب ما الثانية قوله اسند
ذلك قوله او مكن الشيطان في اغواءهم وانت خبير بان ما منعهم الله اللطاف اذ منع اللطاف
امانفس التمكن او مستلزم له فالتقابل باعتبار تغير المفهومين او باعتبار الذاتين ايضا وان
تلازم والنكتة مبني على الارادة فانقطة او لمنع الخلق قوله فزاد هم اي الشيطان وفي هذا الوجه
لا مجاز في المسند لان المراد من المد في الطغيان معناه الحقيقي هو فعل الشيطان اسناده اليه تعالى
مجازا واليه اشار بقوله اسند الى المسبب اسم الفاعل بكسر الباء الاولى وجعل في هذا الوجه ان المد
فعل الشيطان والشيطان لا يقدر على خلق شيء في العبد عند المقررة كذا ههنا والاراد ان يكونوا
ولم ينقل عنهم انهم اشتبهوا بالحق الشيطان سوى فعل غسه وغاية التوجيه هو ان الكفر مخلوق

للعبد على التحقيق وكونه من فعل الشيطان مبني على العرف الجاري فيما بينهم وقد ذكرنا في تفسير
ختم الله على قلوبهم الآية ما يتعلق بهذا المرام واما القول بان المراد بكونه فعل الشيطان انه ختم
من العبد بوسوسته فهو مجاز في الاسناد فليس بشئ لانه لا اسناد الى الشيطان ههنا
والدعوى انه فعل الشيطان حقيقة وحقه ان يسند اليه لكنه اسند اليه تعالى لتمكينه تعالى
اياه من الاغواء ولوقالوا او كلهم بالاصرار على الكفر والتعبد في قلوبهم الطغيان فزادوا طغيانا
اسند ذلك الى الله تعالى اسناد المسبب الى السبب لكان اوفق لمذاقهم وانسب لمساكنهم فاما
الداعي الى التعسف البعيد والاعراض عن الوجه السديد واما الاعتراض بان الكفر والاصرار
عليه سبب لمنع اللطاف ومنع اللطاف اذا جعل سببا لاصرارهم على الكفر يكون دورا قد فرغ
بان منع اللطاف سبب للكفر والاصرار عليه ثم بعد ذلك يكون الكفر المستمر مانعا لحقوق اللطاف
الاخر وترك قول الكشاف فسمى ذلك التزايد مددا لان فيه مسامحة اذ التزايد يكون مصدرا
لا يكون مددا بل المدد وهو ما يزيد به الشيء كما او كذا وما يستصلح به الشيء هنا ما به التزايد وهو
البرهان اي الشك والحجاب والظلمة ولوا يزيد بالتزايد المحاصل بالمصدر في كلام الكشاف دون
المعنى الشبي سلم من المسامحة قوله واذضاف الطغيان في هذا من كلام المعتزلة تأييدا
لارائهم الخالية الفارغة ولهذا قالوا لئلا يتوهم اسناده الى ان الطغيان من الافعال التي
اكتسبوا باختيارهم استقلال لا ولا تعلق لها به تعالى فحقه ان يضاف اليهم لا اليه اشعاعا بهذا
الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فانه معلوم لا حاجة فيه الى الاضافة ولو
لا قصد بهذا لعمى عن الفائدة ومثل ذلك معتبر في الخطابات الاشارات عند رباب البلاغة
قال قدس سره الجواب من جانب اهل السنة ان امثال هذه الخطابات لا تعارض البراهين
الدالة على انه لا خالق سواه وانه لا يقع ما اراده انتهى وقولهم اذ لولا الفائدة التي اشبهوا
لصارت الاضافة لغوا اذ لا لغو في الكلام المعجز مردود بان الاضافة لكونهم محلا له بحيث يكتبوا
ذلك الطغيان باختيارهم الجزئية لا مجرد المحلية مثل السواد والبياض والظن والقصر
وغير ذلك وادعاء كون هذه الاضافة لغوا لغو فاحش من الترات وتباعد هذا ما قدس سره
وان كانت قاصرة عنه عبارته فلا يكون اضافة الطغيان اليهم قرينة للمجاز كازعوه واما القول
بان مبالغة العلامة في الطعن على اهل الحق انه اراد ان هذه الاضافة تدل قطعا على ان طغيانهم
انما هو بايجادهم والا فلا معنى لمثل هذا الطعن بناء على الامر المحتمل فلا يكون قول السيد با خطا
لا يعارض البراهين صوابا فستخفف جدا في الماورات والمناظرات هكذا شايح بين العلماء الثقات
فان الخصم يسوق شبهته بادعاء انه برهان ساطع لا مجال لانكاره والجيب الحق ابطال كونه برهان
وان سلم كونه خطايا لا يري ان الفلاسفة في اكثر المواضع يوردون الشبهات ويدعون انها
من القطعيات لا يتلأثم بالجهل المركبات اليس لنا مسامحة ان بينه على موضع زللهم والامر

كذلك فان النجاشي ومن قبله من رؤساء المعتزلة يتصدون ببيان مساكنهم الباطلة
بالمخزقات الفارغة زعمهم انها من البراهين اليقينية ونحن معاشر اهل السنة نبيين
وهذههم وفسادهم في تبين مدعاهم كالتشكال بمثل هذا من سوء الفهم او من استيلاء الوهم
ومصادق الشيء ما يصدق ويحقق ويبين انه واقع بكسر الميم اسم فاعل بصيغة المبالغة لا اسم
ال نعم قد يكون مصداق كسعاد قاسم زمان او مكان كيعاد وميثاق قول اطلق النفي ولم يقيد
بالاضافة وقال واخوانهم يمدونهم في النفي اذ توهم ان اسناد الفعل الى الشيطان لا يضر حنا فعل ان
الطغيان اليهم تقييد ان اسناد الفعل اليه ليس على الحقيقة وهذا ليس بشئ لان الام في النفي
يعوض عن المضاف اليه اى في غيرهم وقد اعترف بذلك النجاشي في غير هذا الموضع فتعريف الام
والاضافة متقاربان ولان الاسناد الى الشيطان ليس على الحقيقة اذ المدة الطغيان وهو الاصل
على الكفر فعل الكفرة على الحقيقة وقولهم انه فعل الشيطان بناء على العرف فالاسناد الى الشيطان
مجازا ايضا وقد مر هذا البحث على وجه التفصيل قولنا وكان اصله يمد لهم لما عطف على المنعهم
ووجه جواب ثالث من التأويلات وهو قول الجبائي وحاصله ان مدعى الكفر بالحذف والايصال اليه
اشار بقوله واصله مدعاهم بمعنى يمد لهم ويمهلهم وهو خير واحسان وفعل الله تعالى اتفاقا وهذا
المعنى يكن اجراءه على ظاهره عندهم كما يمكن عندنا وانما النزاع في ان لا حذف ولا ايصال عندنا
لان خلاف الاصل ولهذا ذهب اليه الزجاج وتبعه البغوي وغيره من المفسرين قوله في تفسيره
لما كان افعال الله تعالى معللة بالاغراض وجار على الوجه الاصح الواجب عليه تعالى على زعمهم
علو الامهال بان مدعى تعالى في عمرهم ليتنبهوا ويتوبون عن طغيانهم فيأبون الابن يعمهون
فعلهم ان على هذا التقدير ان في طغيانهم ظرف مستقر وقع حالا من المفعول وكذا يعمهون متداخليا
او مترادفتان واما على الاول فهو ظرف لغو متعدد يمد بهم ويعمهون حال او يطيعوا في زاد الا طغيان
الحق مستفاد من المقام لاس حاق الكلام لان الامهال لما ينفعهم بل اصرروا على كفرهم الماضي فاجرم
انهم ما زادوا بالمرء الا طغيانا زائدا على طغيانهم الحالي اما بحسب الكم او بحسب كيف قال تعالى
فراذهم رجسا الى رجسهم لايه وهذا التوجيه من طرف المعتزلة وعندهم يجوز تخلف مراده تعالى
عن ارادة تعالى كما يجوز وجوده لم يشأ الله تعالى وجوده فلا وجه لا قيل يلزم من هذا خلاف ما
اراده الله تعالى لان الاستصلاح ارادة الصلاح ولا حاجة الى الجواب بان الاستصلاح طلب
الصلاح والطلب غير الارادة فانه يجمع عدم احتياجه اليه كونه الطلب غير الارادة مذهبنا مذهب
اهل السنة والكلام في توجيه النظم على مذهب المعتزلة وعند الطلب عين الارادة واما الاشكال
بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فدفع المصنف في تفسير هذه الآية مع انه
لا محاسن لهذا الاشكال في هذا المقام قوله او التقدير ان هذا وجه رابع للمعتزلة اى ان
يمد بهم بفتح الباء من المدد كما في الاول لكن الامداد في الاول بمعنى زيادة الطغيان بسبب

كفرهم

كفرهم واصرارهم على العصيان ومنها معنى زيادة اسباب الصلاح قول استصلاحا يميز
عن النسبة واشارة الى تقدير ما في الكلام من المحذوف وهو ما به الامتياز هذا الوجه من
الوجه الاول اى يزيد بسبب صلاحهم كفرهم ضيقا ذلك فيقو اذ الطغيان يعمهون وفي واد
الضلال يعمهون ولهذا قال ومع ذلك يعمهون في طغيانهم واشارة الى ان في الطغيان متعلق
بعمهون وهو خبر المبتدأ المحذوف ولذا قال وهم مع ذلك قوله مع ذلك لاستبعاد ما صدر عنهم
اى زيادة الله تعالى عنهم واعطاهم المال والاولاد والصحة والفرغ والامان وغير ذلك من
اسباب الصلاح بسبب نجاستهم عن ظلمة الكفر بالتأمل والنظر فعن سوء الامر وجعلوا ذلك سببا
لزيادة طغيانهم ولما انقطع في طغيانهم عن التعلق بهم مدعى جعل المد لا يؤخذ من مد
النجاشي فعل الله تعالى بالتقدير المذكور وجعل بعضهم هذا وجهنا ثالثا من تأويلات المعتزلة
بناء على ان قول او لم يكن لما من تمت الوجوه الاول ولا يفر فيه اخره وضعفه اما لفظا فلان فيه
احتياجا الى تقدير وكذا الوجه الثالث او الثاني يحتاج الى التقدير ولذا اخره عن المتقدم قد مر
على المتأخر واما معنى فلان المدة العر للتنبية والزيادة في الاستصلاح من اللطف باى حال كانا
فلان سبب العطف بمدى هذا المعنى على يستمرى بهم الوارد وعيد هذا وجه الضعف ووجه
الصحة هو ان هذه اللطف لالم ينتفعوا بها كانت وبالا عليهم فكان وزانها وزن الاستمرار
على ان التقاد من اسباب سحة العطف ومعدود من الجوامع قول كلقين ان اشارة الى انها كما
سمعا في مصدر اللقاء كذلك سمعا في مصدر طغى نقل عن الراغب انه قال الفرق بين الطغيان
والعدوان ان العدوان تجاوز المقدار المأخوذ بالانشاء اليه والوقوف عنده والطغيان تجاوز
المكان الذي وقفت فيه ومن اخل باعين من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يرها
فيما يتعاطاه فقد طغى ومنه طغى الماء اي تجاوز الحد المعروف فيه انتهى ومنه يعلم وجه اختيار
الطغيان على العدوان هنا اذ العدوان على التفسير المذكور لا يتناول ارتكاب المناهي ظاهرا
لكن في استعمال الشرع لا فرق بينها ولهذا قال المصن واصلة تجاوز الشيء عن مكانه للتنبية على
في الشرع تجاوز حدود الله تعالى التي هي مكان معنوي واجب الوقف فيه ومنهى التجاوز عنه
وكذا العدوان في الشرع وقوله عن مكانه اى متباعدة عنه لان المتعدى عن انما هو بمعنى
العفو والمغفرة قال عليه السلام ان الله تجاوز عن امي الحديث اى عفا وكان ضمن التجاوز
معنى التباعده هذا ما نقل عنه قدس سره ولا يبعد ان يقال ان كون التجاوز المتعدى عن
بمعنى عفا ايضا يتصلون معنى التباعده معنى عفا نحو الجرمية من عفا اذا درس وهو يستند
التباعده هذا في الجملوي ظاهر واما في شأنه تعالى فهو عبارة عن الشر وعدم المؤاخذه قوله والعه
في البصيرة الى اشار الى ان المراد بالعه هنا العيرة والبصيرة والبصيرة قوة القلب المنور بنور القدس
يراد بها حقايق الاشياء وبواطنها بنسبة البصر للنفس يرى بها صور الاشياء وظواهرها والمراد

بالبصر هنا القوة المودعة العقابين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تنفردان فتتفرعان الى
 العين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال وقد يطلق على ادراك العين وعلى العضو
 ولا ينسب ان هنا اذا لم يكن من فقد القوة وان كان العضو باقيا فالعبرة عن فقد
 تلك البصيرة وهو يستلزم التحير في الامر ولهذا قال وهو التحير مسامحة فالعبرة والتحير متباينان
 على ما قرره المصنف في المحققين بالباطن والعنى بالظاهر وما فيهم من كلام الزمخشري ان العنى عام
 مطلق والعنى خاص حيث قال العنى عام في البصر والرأى والعبرة والرأى خاصة فبما ان العنى
 مجازي في عنى القلب لكنه يكون مستلزما شايعا صار حقيقة عرفية فساد كلامه على هذا في النظر
 الى اصل الموضوع كما متغيرين واختاره المصنف بالنظر الى استعمال الحقيقة الثانية كالمعنى
 لا ذكره الزمخشري لكن المتعارف ما ذكره المصنف اذا اعتبار العموم والخصوص بين المعنى
 الحقيقي وبين المعنى العرفي الحقيقي غير متعارف قوله رجل عامه وعمه الاول اسم فاعرف ان
 للغير الثابت والثاني صفة مشبهة يقال للثابت ولعل هذا مراده وذلك مقتضى الوضع ولا
 مانع في استعمال احدهما في موضع الاخر الامر خطابي وبابه من باب علم وارض عنها لا منار لها
 اي لا علامة لها تدل على الفوز بالمطلوب جعل خفاء العلامة عنها ليرشدك اليه قولهم اي التحير
 عدم الالتماد اذا الظاهر ان كون الارض عنها كون ساكنه عنها يرشدك اليه قولهم اي التحير
 والتردد ولا ريب ان التحير ليس لارض لم ينصب فيها الامارات التي تدل على المطلوب من
 حجارة او شجر ونحوها بل هو لساكنها من قال واشار بقوله ارض عنها الى وصفه الاصل في قوله
 ان هذا من توصيف المحل بوصف من فيه لم يصب فقد عدل عن النهج القويم اذا لا معنى يكون الطريق
 في نفسه متغيرا عما لا يخفى على الفهم المستقيم قوله قال اي الشاعر بوجه اول البيت ومهمه
 اطرافه مهمه اعني الرهدي بالجاهلين العمه الواو بمعنى رب مغارة اطرافها متصلة بمغارة اخرى
 اخفى المنار بالقياس الى من لا راية له بالمسالك فعنى اعني الرهدي اخفى المنار على ان اعني اخفى
 صفة وقيل اعني صفة من عني عليه الامر التيسر اي ملبس الهداية الى طرفها على من جهل ويحير
 فيها وقد يقال اعني فعل ماض اي اخفى طرق الالتماد وعلى كل تقدير اسناد الاخفاء الى مهمه
 مجاز عني بسببته ذلك بالجاهلين العمه جميع عامه بوزن نصر بضم العين وتشديد الميم والمراد
 بالعمه هنا ليس العمه في البصيرة بل المراد لازمه وهو التحير والتردد وفائدة التوصيف به ليجرد
 التوضيح لا للاحتراز اذا المراد الجاهلين به بالمسالك وكلم من عاقل كالمركب بجملة نامة بجهد ولم يدرك
 بالمسالك ويحير ويتردد هناك اولئك الذين الية حيلة مستأنفة كان سائلا يقول من اين
 يقع المنافقون في هذه الورطة الشديدة حتى لا ينفعهم الابات والنذر فاجيب بانهم ضيعوا
 لفطرة السليمة والعقل العرف فانكحوا تجارتهم فبقوا خاسرين وعن الرشح آتيسين كما اشار
 اليه المصنف في قوله وما كانوا مهتدين وعنهم هنا اختيار الفصل على الوصل وصيغة للتعبير عن ساحة

وهو اختصاص العنى بالبصر ما ذكره ابن عطي
 ونسب بصر في السنة العاشرية
 ونسب بصر من شأنه ان يكون جعل
 البصر عن ذلك واجبا فيكون
 يد على ذلك العنى والبصر فصار
 انتفاء بصر العنى والبصر فصار
 العدم والمكانة اكثر من ان يحصى

الخطاب مع الاشارة الى العتاب والتعبير بالوصول للتعيين بمفهوم الصلة مع التعيين
 على علم الحكم اي انما جسر واعلى ما من مثاليهم لانهم ابطالوا استعدادهم الفطري فاختروا الضلال
 على الهدى وما نقل عنه قدس سره الية تعليل الاستدراك بالبلغ والمدرك في الطغيان على سبيل
 الاستيناف او حيلة مقرر لهول ويمد بهم في طغيانهم وجه اخر لكونها مستأنفة لكن التقرير الاول
 هو المعول فان تعليل الاستدراك بالبلغ والمدرك في الطغيان انما هو استدراكهم المؤمنين قوله
 اختاروا اي الضلال على الهدى اي الالتماد واستبدلوا به ادخل الباء على المتروكة الذي كان
 في يد تكلنا او بالفعل ولو قال استبدلوا به او اختاروا به اعلب بالعكس واستعمال او مكان الواو
 لكان احسن واليق لمساكن كذا قيل ذكر او لا المعنى المجازي للاستدراك فذكر هنا او لا ما ذكره ثابا
 هناك لكون الفصل الواحد اولى من الفصلين والواو الواصلة بمعنى او الفاصلة فاشار
 الى ان المراد هنا المعنى المجازي باحد الاحتمالين ثم حاول بيان اصله ومعناه الحقيقي ثم بين على
 وجه التفصيل ان من اي قسم من المعنى المجازي فقال واصلة بذل الثمن الى الاصل بها معنى الحقيقة
 وهي من المعاني الاصطلاحية والتمن المعوض وهو اعلم من القسيم بانها المثل المقادير وان استعملت
 بمعناه ايضا حيث قيل اشتريت بقيمة كذا وان لم يكن مائلا ومساوياه والظاهر ان هذا مجاز جلافة
 العوضية والناض بنون وضاد معجمة شدة والمراد به النقدر بها ودينار قول تعين من حيث لا
 من حيث متعلق بقوله ان يكون ثمننا وحيث للتعليل قدم على عامه للاهتمام بلبثت الحكم من
 اول الامر معللا فيكون له في النفس استقرار قوله لا يطلب ليعينه اي لذاته بل يكون مقصودا
 لغيره اذ لا ينتفع به في نفسه بل يتوسل به الى تحصيل ما يكون به قوام البدن من الاكولات
 والمشروبات والملبوسات وغير ذلك واما الانتفاع به بطريق التزين والتخلي فكل انتفاع لعدم
 مدخلية في قوام البدن وبقاء الحيوان والانسان قوله وبذل اشترى بترتيب عليه احكام اشترى
 والتمن فبذل اشترى سواء تصوره بصورة الثمن او لاحتي لوقال اشترى الذهب او الفضة
 بالمعبد كان الثمن ذهابا وفضة لا العبد وان تصوره ذلك العبد بصورة الثمن فبذل اشترى فيه
 احكام الثمن من عدم شرط القبض في مجلس العقد وعدم شرط وجوده حين الشراء في ملك
 المشتري وشرط وجود العبد حين البيع في ملك البائع وغير ذلك ما فصل في علم الفقه وهذا
 فائدة تعين التقدير للتمن وتعين للاخر لكونه مبيعا قوله والا اي وان لم يكن احد العوضين
 ناضيا اي نقدا وهذا يحتمل احتمالين كون العوضين نقدين جميعا ويسمى بيع الصرف وكون
 العوضين عرضيين او عقاريين او حيوانيين او متغيرين بان يكون احدهما حيوانا والاخر ثوبا
 او عقارا مثلا ويسمى بيعا مقايضة قوله فاي العوضين تصوره بصورة الثمن بان ادخلت
 عليه الباء وقلت بعث هذا العبد بهذا الثوب او بالعكس فبذل اشترى بترتيب عليه احكام المشتري
 ويجري ماصوره بصورة الثمن احكام الثمن من عدم اشتراط وجوده في ملك المشتري في وقت

الاشتراء واخذه بايع والعوض الذي لم يتصوره بصورة الثمن مبيع يشترط وجوده
في ملكه البايح حين العقد مثلا واما البيع الصرف فلا فرق فيه كون احد العوضين مصورا
بعسوة الثمن او لا في اشتراط وجودهما في ملكه العاقدين ووجوب قبضهما في مجلس العقد
احتمالا عن الربوا قوله ولذلك لا يكون باذل اي العوضين بصورة بصورة الثمن
مشتريا واخذه بايعا حدثت الكلمتان من الاضداد والكلماتان البيع والشراء والاضداد جمع
ضد والمراد بها كلمات وردت في كلام العرب موضوعا بالاشتراك للضدين كالقمر والموضع
لحيض والظهر قبل وفي قوله حدثت اشارة الى ان بعض اهل اللغة ذكر ذلك الا انه في الحقيقة
ليس منها لان كلامها انا اطلق على الطرفين باعتبار تشابهها باعتبار تضادها وفي المصباح
انما يشاع ان يكون الشراء من الاضداد لان المتبايعين ببايعا الثمن والمثمن فكل من العوضين
مشتري من جانب مبيع من جانب اشترى وانت خبير بان اطلاقها على الطرفين باعتبار تضادها
فان لكل من الاطرافين حكما مغايرا للاخر في الشئ قول صاحب المصباح فكل من العوضين
مشتري من جانب مبيع من جانب ان اراد به ان كذلك في نفس الامر فسلم كمن لا يفيد
اذا الكلام فيها هو معتبر في نظر الشارع وان اراد به ان في نظر اهل الشئ فهو غير صحيح فان الحكم
من المشتري بفتح التاء والمبيع حكم بغير حكم الاخر كاشتراط وجود المبيع في ملك البايح دون
وجود الثمن في ملك المشتري فكيف يقال ان مبيع من وجه وبغيره فرق اخر من وجوه شتى
فما يقال ان مبيع لا يقال ان مشتري في الشئ وبالعكس فان الاشتراء مفهومه هو الجلب
دون السلب وان كان متحققا فيه ومفهومه البيع هو السلب دون الجلب وان كان متحققا
فيه ايضا واذا اعتبر اطلاق البيع على الجلب والاشتراء على السلب لكونهما من الاضداد فيقال
ان المشتري لا بد من وجوده عند المشتري في وقت العقد دون وجود المبيع في ملك البايح
اذا المراد بالمبيع هنا ما اريد بالمشتري هناك وبالمشتري هنا ما اريد بالمبيع هناك وقد صرح
بكونها من الاضداد كثير من محققي الفقهاء فلا وجه لما قيل هنا قوله ثم استعمل الاعراض اي اشترا
استعمل مجازا في الاعراض المذكورة والظاهر انه مجاز من سبل لان الاشتراء استبدال حاص واريده هنا
الاستبدال المطلق ثم اريد به الاشتراء المقيد كما ذكره المص فيكون مجازا بمرتين بعلاقة الاطلاق
والتقييد واريده المطلق مجازا ثم اطلق على المقيد المذكور لكونه فردا من ذلك المطلق فيكون
مجازا بمرتبة واحدة فيكون المراد بالاستعانة في كلام الشيخين استعانة لغوية وبمكن ان يكون استعانة
اصطلاحية بان تشبه الاعراض المذكورة بالاشتراء الحقيقي في الاستبدال المطلق فيكون استعانة بعبارة
وجعلها استعانة مكنية وتخيلية بان تشبه الفضالة بالمبيع والهدى بالثمن تشبيها مضمرا في النفس
بجامع الاختيار فربما يجعل الاشتراء قرينة تخيلية ضعيفة لان تشبيه الفضالة بالمبيع والهدى
بالثمن لا يجاوز عن كونه الاختيار لا يكون وجه التشبه فانه لا بد فيه من خصوصية الطرفين والاختيار

ليس كذلك سواء كان من المعاني وقد اشترط في المعنى الحقيقي الاعيان والظاهر منه ان هذا المعنى
المجازي سائر للمعنى الحقيقي ايضا فيكون من قبيل العموم المجاز فلا يكون من قبيل ذكر لفظ المقيد
وارادة المقيد الاخر بل من قبيل ذكر لفظ المقيد وارادة المطلق فلا يجري التفصيل الذي ذكرناه آنفا
واكثر ارباب الحواشي ذهبوا الى ان مراد الشيخين الاستعانة الاصطلاحية وهذا يؤيد ما ذكرناه آنفا
واحل على المجاز المرسل فليتأمل قوله ومنه اي من الاشتراء بالمعنى المذكور من الاعراض وحاصل
ومنه اي من المعنى المجازي الاشتراء المذكور في هذا البيت اخذت بالحكمة بالحكمة بالضم وتشديد الميم
تجتمع شعور الراس ارفعوا بالشبهة الا ان عمل فعل من الرع براء معجمة وعين وراء مهملتين الاضلع
الافرع والثنا يجمع شنية وهي الاسنان مطلقا اراد وصف بالهرم فقال واخذت بالثنا
ان الباء المقابلة او البدئية كما هي الظاهر اي سقطت متى الاسنان وبقي بدلها اصولها ومنازلها
وبهذا معني اخذت بالحكمة بالثنا بالدر در بضم الدالين وسكون الراء الاولى منابت اسنان الصبي
وقيل الاسنان الساقطة الباقية الاصل ولا يخفى ضعفه وبالطويل العمد والعطف بيان للطويل
او بدل الكلمة عن جازرا بالحكم والذال المعجمة او المهمل ثم راء مهمل القصير نقر عن ان سهل الراء
ان الاعجام تصحيف والصواب الجيد بدل مهمل لكن بعض الافاضل اكتفى باعجام لكان الصواب
الاعجام عندك عكس ما نقرر عن ان سهل قوله كما اشترى المسلم اذ تنصروا والمراد اشتراء المسلم
اشترائه التصارية بالاسلام بقرينة قوله اذ تنصروا فان الظاهر ان اذ للتعليل وان حمل على الظرفية
يفيد ذلك المعنى ايضا لكن التعليل قوي في الاقادة واللام في المسلم للعهد والمعهود هو جيلة بن
صفوان الابرهم اخر ملوك غسان وقرينة العهد اشتباهه بذلك بينهم وشاع قصته بين العرب
وقصة انه كان نصرانيا وقد وفد على عمر رضي الله تعالى عنه واسلم على يده وكان يطوف بالبيت
فوطئ ازاره رجل فلطمه لطمه حشم بها انفه وكثر ثيابه فشكى للطوم الى عمر رضي الله تعالى عنه فلم
عليه بالاقتصاص فاستعمله جيلة الى الغد ليردى في امره فهرب من ليلة الى الروم ولحق بغير
وتنصروا رتد معاذ الله تعالى ثم ندم من غير اقل في وقال في ذلك تنصرت بعد الحى عار اللطمة
ولم يكن فيها لوصرت لنا ضرره وادركني فيها حاج حية فبعت لها العين الصحيح بالعورة
فيما ليت امي لم تلدني وليتني صبرت على القول الذي قال لما عمر وشبه الشاعر ابو النجم حاله
بحاله اشارة الى انه متحسر على ما فانه كان جيلة متحسرا على فوت الاسلام فاذا كان الحال مشبها
فالكاف لم يلبه المشبه به لان المشبه به مركب لم يعجز عنه بمفرده ال عليه كمثل في قوله تعالى مثل الذين
حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحار الآتية فانه مفرد ال على مركب وبهذا ليس كذلك فلا جرم
ان الاشتراء ليس مشبها به فالكاف لم يلبه المشبه به واكثر المحشين ذهبوا الى ان جيلة متحسر
على فوت الاسلام ولا يظن له وجه اذا التذكار كمن والوقت متسع ولعله متأسف على مفارقة
عن اهل الطاعة والايقان وعدم خلاصه عن اهل الشقاوة والعدوان والافهم ممكن بالاسلام

والايمان قوله ثم اتسع فيه أي ثم استعمل مجازا للربط عن الشيء أي للاعراض عنه سواء في يده
اولا وسواء كان ذلك الشيء عينيا او لا قول طعنا في غيره سواء حصل ذلك الغير او لا فهو اعلم
من المعنى المجازي الاول من وجهين الاول الاعراض عن الشيء مطلقا هنا والاول مقيد بكونه
في يده والطعن في غيره اعلم من حصول ذلك الغير والاول مقيد بتفصيله والمتبادر من كلامه
انه مجاز من مجاز وفي صحة نزاع والاصح جواز وضمير فيه في قوله ثم اتسع فيه راجع للاستدلال
المفهوم من الفحوى والتوسع مناسب للمجاز على الجواز وقد يستعمل لفظ الجواز قوله ثم اتسع
هناك وثم اتسع هنا لتضمن قوله والمعنى انهم اخلوا الى اشارة الى معنى مجازي للاستدلال المذكور
اولا ولما كان فيه كون الاعراض عما في يده معتبرا والهدى لم يتحقق فيهم قطعنا اشارة الى وجهه
بانه جعلوا التمكن فيه واعراضهم عنه كانه في ايديهم فتركوا مخلصين به الضلالة فلا اعراض عما في
يده اعلم ما في يده حقيقة وبالفعل وما في يده مجازا بالقوة ففعله الذي جعله لهم بالفطرة
تنبه على ذلك نقل عن المحقق انه قال جعل تمكنهم من الهدى بعد التكليف به بمنزلة تمكنهم اياه
فيكون التجوز في نفس الهدى حيث اريد به التمكن منه او في نسبة الهم حيث استعمل لهم تمكنهم
منه واذا اريد الهدى الذي جعلوا عليه فلا مجازا صلا او هو في الهدى فقط ان كان انتهى
وجه ما قال ان الزمخشري لما حمل الاستدلال على التجوز وانه بمعنى الاستبدال والاختيار ورد عليه
ان استبدال شيء بشيء يقتضي ان يوجد كل منهما في يده والهدى ليس في ايديهم فاجابوا بوجوب
كما عرفتها والمحقق ذهب الى انه اذا نزل التمكن منزلة التمكن بكونه ان ما بالقوة جعل كانه
بالفعل فالجوز في الهدى كما سمي العيص مسكرا فسمي التمكن من الهدى مطلقا بعلاقة القوة والفعل
وهذا هو الظاهر ولهذا قدمه ثم قال او في النسبة اي نسبت الفعل الى مفعوله اي حق الاستدلال
ان يوقع على التمكن من الهدى فوقع على الهدى للاستدلال بها فالجوز في الايقاع لافي الهدى فشر
جزي النهر المجاز اما في النهر اي المراد به الماء فلا مجاز في الاستدلال او في الاستدلال بان يراد بالنهر هو الحق
والاستدلال به مع ان الجريان حقه ان يستدل الى الماء مجازا عقلي فكذا هنا الا انه هنا مجاز في الايقاع
بواسطة الجار وهناك مجاز في الاستدلال وهذا مع وضوحه قيل عليه ان اول كلامه يشعر بان الاستدلال
مجازي واخره بان التجوز لغوي وكلاهما غير ظاهر انتهى وهذا احتمال اخر وهو كون المجاز المجاز في الجوز
اي اشتراضا للضلالة يتمكن الهدى وقد نبه عليه الشيخان في بعض المواضع وسكتا عنه ههنا
ان اذا اريد ما جعلوا عليه فلا مجاز يعني ان اطلاق الهداية على ما في الجبل لا الخارج الى الفعل
او مجازا او هو هدى حقيقة ففيه توقف من العلماء العظام واختار المحقق كونه حقيقة لانه
يكفي في تحقق حقيقة بئوته في نفس الامر فخرام ومن قال انه مجاز او على انه لا بد من تحقق
من قيامهم بالفعل اذ لا يسمى العلم قبل وجوده في الذهن علما والهدى ليس كذلك فهو
مجاز قيل وهو الظاهر فانكاره قدس سره التجوز فيه وادعاء ان كلام الكشاف يايه لا يسلم انتهى

ان تمكن الهدى سبب الهدى

كل المحقق في شرح التلخيص المجاز
العقل اعلم من ان يكون في النسبة
الاستدلالية او غير ما كان استناد
الفعل الى غير ما حقه ان يستدل اليه
مجاز فكذا ايقاعه الى غير ما حقه ان يوقع
عليه مجاز

وعدهم اخذت القوى من الهداية يرجح ما ذهب اليه المحقق قوله واختاروا الضلالة الى هذا
الجواب بناء على المعنى المجازي الثاني فعلى هذا الاستدلال ليس على اعتبار الاستبدال حتى يحتاج
الى مؤنة ذكرت في الوجه الاول بل بمعنى الاختيار والتبرجج على غيره كانه لاح لهم طريقا ليسا
في ايديهم فاختاروا احد الطريقين وهو الضلال على الاخر وهو الهدى والجواب الاول مبني على المعنى
المجازي الاول وهو الاعراض عما يده في ولها احتياج المص الى دفع شبهة وهي انهم كيف استبدلوا
الضلالة بالهدى ولم يكونوا على الهدى وحاصل الدفع انهم على الهدى لا بمعنى الانتهاء الى المطلوب
بل على الهدى بمعنى العطرة وهي كانت حاصل لهم واطلاق الهدى عليه حقيقة لا سيما عند المص فانه
جعلها في سوت الفاتحة من اول مراتب الهداية كما بيناه سابقا وهذا البيان ظهر امتناع حمله
على العائنين معا ولهذا ورد كلمة هنا او والعجب ان بعض المحققين ذهب الى ان المص جعل
الوجهين وجهها واحدا ثم شنع على من جعل قوله واختاروا الضلالة لجوابا اخر وقال ثم ان كان الظاهر
على هذا او بدل الواو وكان وقع في نسخة كذلك كما وجدناه انتهى والشيخ التي عندنا او ولو كان
واو لوجب حمله على معنى او كما حلوه عليه في بعض المواضع والضلالة الجوز عن القصد وفقد الانتهاء
يقال ضل منزل فاستعمل للذهاب عن الصواب والمراد بشترا الضلالة ليس نفسها حتى يقال
انها حصلت لهم قبل بل المراد الدوام عليها بحيث لم يبق لهم استعداد قبول الحق قطعا مع زيادة
علمهم المقرون في الطغيان وبقاتهم خاسرين وعن ذلك الصواب آتيسين والحصر المستفاد
من تعريف المسند اي الوصول على المسند اليه ادعائى باعتبار كمالهم في ذلك الاستدلال لان المتأخرين
موجود الكفر وخلقوا به خدا واستهزاء فهم اجبت الكفرة وبغضهم الى الله تعالى فاستدلالهم
الضلالة ودوامها من خواص المنافقين فلا اشكال في الحصر اصلا واما الجاهلون فاشترا الكفر
فقط بلا خداع ولا استهزاء ومن هذا التقرير يتكشف جواز كون الحصر حقيقيا وان نوقش
فيه فلا كلام في كونه ادعائيا كما مر على الظاهر ان تعريف الوصول للهدى فان اولئك اشارة
الى المذكورين باعتبار تصافهم بما ذكر من الاوصاف الشنيعة والذي خبره فالظاهر العهد فلا
ويؤيده قوله تعالى الاتي في هذه السورة الكريمة اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والغدا
بالعفرة الاية فان اولئك هناك اشارة الى المشركين بكتاب الله ثمنا قليلا وهم غير المنافقين
والحصر هنا وان حسن بما ذكرنا لكن عدم الحصر اظهر واسلم من ارتكاب الشكف وهذا البيان
سقطا عنراض بعض المتأخرين على الشيخين قوله ترشيع للمجاز اصل الترشيح نقل عن الصحاح
ان الترشيح ان ترشيع الام ولد باللبين القليل يجعله فيه شيئا بعد شيء حتى يقوى على المص يقال
فلان يرشع للوزارة اي يربي لها وقيل اصل الترشيح خروج البلى والقطر الصغار ما يشتمل على
شيء ما يجمع ماء كان او لا وعاء كان او لا كالخز في المثل وكذا اناء بالذي فيه يرشع انتهى فالاولى ان
يقال اصل الترشيح اخراج البلى والقطرات الصغار كما يفيض عند وكذا اناء يرشع بافيه وما ذكره

هو الترشيح وقال ثم العرب كانوا به عن تربية الام ولد لها ثلثا ثلثا في نوع مخالفة لما
 في الصحاح ثم تجوزوا به تجوزا مبنيا على الكناية عن مطلق التربية والترمية لامر ما قيل فلان يرشح
 للوزارة اذا تامل لها ثم نقل هذا المعنى لما يلزم المعنى المجازي غير القرينة المعينة وحاصل انه لفظ
 يذكر مع المجاز يناسب معناه المراد منه وقد يستعمل الترشيح في ذكر ما يلزم المعنى المجازي كما يستعمل
 في لفظ بلاية اما بالاشتراك بينهما او حقيقة في احدهما تجازيا الاخر واستعماله في ذكر ما يلزم المعنى
 لاصل معناه وهو المصدر ركن الغالب في الاستعمال هو اللفظ الدال على الملايم فهو من قبل نقل
 الى ما قام به فانه يرشح المجاز ويرببه ويرببه فهو مأخوذ من الترشيح بمعنى التربية كي ذكره الصحاح
 لا يخرج البطل فانه لا مناسبة بينهما وهو في الاستعمالات كثيرة وقد يوجد في المجاز المرسل كما يقال فلان
 يدطو لي اي قدرة كاملة في الحكم والعلم وقد يوجد ايضا في التشبيه وقد يكون للمجاز العقلي وبذكر
 ما يلزم الموضوع كذا في الرسالة اللبثية وشرحها ومن اراد التفصيل فليرجع اليها والى كتب المعاني
 وفي قوله ترشيح المجاز اشارات الى ان يجوز ان يكون ترشيحا لسلطان سوا كان مجازا ام سلا او استعانة
 اصطلاحية ولذا لم يقيده بالمرسل فان الاشتراك يجوز ان يكون هنا مجازا ام سلا واستعانة
 لغوية او استعانة اصطلاحية كما مر توضيحها وانما كان ترشيحا لان قرينة المجاز مفعول الى الضلالة
 وقد عرفت ان الترشيح غير القرينة المعينة ولهذا قال لا استعمال الاستعانة في معاملتهم بقرينة
 المفعول اتبعه ما يشاكل اي ما يناسبه وهو عدم سببهم في تجارتهم قوله في معاملتهم وانما عبر بها ليعلم
 الوجوه السابقة وفي معاملتهم ايضا مجاز اذ هي بمعناها العرفي من ملايمة البيع والشراء الحقيقيين
 واستعملت هنا اختيار الضلالة على الهدى والارادة عن الهدى والاعراض عنه فان الاختيار
 المذكور والاعراض المنزور لزمان للبيع والشراء فقيه من الفصاحة والبراعة ما لا يخفى قوله
 اتبعه ما يشاكل اي ذكر عقبيه ما يناسبه وهذا ما خيراى ترشيح ليس بلازم بل اكثرى ولهذا قيل
 الترشيح في اصطلاحهم انه لفظ يذكر مع المجاز يناسب معناه المراد منه ظاهر المعنى المجازي
 سواء تقدم او تأخر انتهى والترشيح هنا اطلاق المصدر على نفس اللفظ وقد يطلق على ذكر اللفظ
 ايضا واختار ان النزاع في كون الترشيح باقيا على حقيقة او استعمالا لما يجري في اللفظ اعلم انهم
 اختلفوا في ان الترشيح من المجاز لغوي او باقيا على حقيقة وانما المجاز في اشارة الاستعانة مثلا
 ومن هذا منشأ الاختلاف في ان الرشح هنا مطلق مستعمل في معناه الحقيقي حتى يكون التجوز في اسناده
 الى المستعانة او هو مجاز لغوي والمصن اختيار ان الترشيح هنا استعانة تمثيلية حيث قال تمثيلا
 لخسارهم فالتمثيل حيثما ذكر يراد به في الغالب الاكثر استعانة تمثيلية او تشبيهية تمثيلية وانما في
 ليس يراد هنا فتعين الاول شبه الهيئة المنتزعة من اضاعتهم الفوائد المترتبة على الهدى
 التي كالرشح وفوتهم الهدى التي هي كراس المال وبقائهم آيسين عن الفوائد كالرشح وفاقدين
 للاصل الذي هو كراس المال بالهيئة المنتزعة من اضاعة التاجر الرشح والافراط في رأس المال

وبقاء آيسا عن الرشح لفقد راس المال فاستعمل اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبهة بها
 في الهيئة المشبهة فكان نظير ضيعة اللبس في الصيف مبالغة في بيان خسارتهم بحيث لا يرتجى
 نجاتهم وهذا التمثيل مقصود اوله بالذات وليس ثبات لازم المشبه بالمشبه والترشيح مجرد
 اراد لفظ معناه الحقيقي من روافد المشبه به وبكذا في كل موضع يراد بالترشيح المعنى المجازي
 سواء استعانة او لا وسواء بعد كراهة استعانة استعانة تمثيلية او لا وهذا الاعتبار اعني كون
 ما هو اعبر ترشيحا ام مجرد اراد لفظ معناه الحقيقي من لوازم المشبه به يكون هذا الترشيح حقيقيا
 لتصور الاستبدال بصورة التجارة وهذا مقصود ثان وبالعرض لكن قولهم والترشيح المبلغ بلاية
 ان يكون الترشيح باقيا على معناه الحقيقي وايضا ولقائل ان يقول ح اذا اجتمع الترشيح والاستعانة
 فكون احدهما ترشيحا والاخر استعانة ليس باولى من عكسه وايضا باعتبار المعنى كونه اولى من
 اعتبار اللفظ يقتضي ان يكون الترشيح المذكور تجزيا لانه يكون باعتبار معناه من ملايات المستعانة
 الا يرى ان ائمة المعاني صرحوا بحسن عطف الخبر لفظا وانشا معنى على الانشاء وبالعكس فلم يكن
 اعتبار المعنى اصلا راجحا على اعتبار اللفظ لما ذهبوا الى جوازه فضلا عن حسن فكذا هنا فكون الترشيح
 الذي يراد به ما هو من ملايات المستعانة مجازا تجزيا اولى من عكسه ولعل لهذا قال الخليل في التفسير
 في المطول وما يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعانة ما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى
 واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ان يكون الحبل استعانة لعهد والاعتصام للوقوف بالعهد
 او هو ترشيح لاستعانة الحبل بما يناسبه انتهى وان قال قدس سره فصره لصاحب الكشف الذي
 ذهب الى جواز المجاز في الترشيح بان لصاحب الكشف انه بأول عبارة الكشف بان المراد او هو
 ترشيح فقط فان الاول مع كون ترشيحا في الحبل استعانة ايضا وان كانت تابعة لاستعانة الحبل
 للعهد ولهذا ذهب قدس سره في بعض كتبه الى انه باق على حقيقة بناء على ظاهر عبارة الكشف
 واثره في بعض مصنفاته الى ما اختاره صاحب الكشف مبدا الى التأويل المذكور فالاعتراض بان
 يتحقق المخالفة بين كلامه في غاية من السخافة ثم اعترض ذلك المعترض بان لا يجوز الاستدلال
 بتلك العبارة للكشاف وان اجريت على ظاهره فانه يفيد ان الترشيح في الآية المذكورة باق على
 حقيقة ولا يفيد ان كل ترشيح كذلك اعزب ما سبق لان الترشيح في تلك الآية كونه باقيا على
 حقيقة ليس كونه في تلك الآية بل يكون كل ترشيح كذلك والا فادعاء كونه باقيا على حقيقة في
 موضع وكونه مجازا في موضع اخر ايضا حكيم بحث اذا قلنا بالفصل ولوصح ما ذكره المعترض
 لم يكن اثبات القاعدة بحجته الكشف وغيره من يستدل بكلامه مثلا استدلاله بقول
 صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله الآية على ان قرينة الاستعانة المكنية
 يجوز ان يكون استعانة حقيقية ولم يقل احد بان ذلك الجواز يختص بتلك الآية اذا وجه لتخصيص
 ذلك الجواز في ذلك ما لم يكن داخل تحت القاعدة الكلية وكذا الاستشهاد على اثبات القواعد

ص
 فان قوله الترشيح المبلغ لا يشتمل
 على تناسي التشبيه لوجوب ان يكون
 باقيا على حقيقة او تناسي التشبيه
 بلاية

بالشواهد ولا ينافيه كونه باقيا على حقيقة ولا يسوغ حمله على المجاز او بالعكس لداع يقتضيه كما
هو اكثر ثباتا اكثر القاطعة وما يحتمل الوجهين قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا كالمسألة اللبثية
قول خسارهم فيه اشارة الى ان عدم الربح عبارة عن الخسار وان كان اعم والمسند الى التجارة
عدم الربح لا الربح ثم ادخل عليه النفي فانه ليس من المجاز في شئ مثل ما صام النهار وما نام الليل وما
ربحت تجارتهم وما قاله الخبير في المظنون من ان معناه لو اعتبر الكلام مجردا عن النفي وادى بصورة
الاثبات لكان اسنادا الى ما هو له لان النفي فرع الاثبات فالاسناد في قام زيد الى ما هو له فيكون
حقيقة وكذا اذا نفيت وقت ما قام زيد بخلاف الاسناد في خصوص نهارى فان اسناده الى غير ما هو له
فيكون مجازا سواء اثبت او نفي انتهى كلام ظاهري قال في الحاشية هذا الجواب ظاهري واما التحقيق
فما اشرنا اليه في بعض كتبنا وهو ان ينظر الى النفي وما يتضمنه من معنى الفعول فان كان اسناده الى ما هو له
فحقيقة او الى غيره فمجازا مثلا قوله تعالى فازحت تجارتهم مضمون خسرت تجارتهم فيكون مجازا في اللفظ
بخلاف ما اذا قلت ما ربحت تجارتهم بل التاجر نفسه فان ذلك ليس بقصد اسناد النفي ومضمون
بل القصد نفي اسناد الربح انتهى فالمصطلح ان شاء الله تعالى ان يشار بقوله خسارهم الى هذا التفصيل
فما ربحت تجارتهم اعتبر معدولا لاسابته بلا حيلة النفي اولا ثم الاسناد ثانيا ولو عكس كان سببا
فاذا كان معدولا فيكون مضمون خسرت فان عدم الربح وان كان اعم من عدم الربح مع بقائه
رأس المال ومن عدمه مع هلاكه لكن شاع في الثاني بحسب العرف وان نوقش فيه فلا جرم انه
المراد عند القرينة وفي مقام اللوم والقرينة هنا قوله تعالى وما كانوا مهتدين والى بعض ما ذكرنا
سبب المص في ذلك القول وانما لم يعبر بخسرت كما عبر به في غير هذا الموضع لان تصريح نفي المقصود
الاصل من التجارة ابلغ في التشنيع والتخصيص قبل ان قيل اسناد النفي لان لم ينفى الاسناد وهو
المراد في تحقيق الحقيقة اذ المجاز اسناد النفي الذي بمعنى الاثبات كاسناد نفي الربح بمعنى اسناد
الخسار قيل لا فرق بين المعدولة والسالبة عندهم الى اخر ما ذكره هنا وهذا ما يترأى بحسب النظر
الجليل بناء على ان السالبة لاحكم فيها اصلا كما صرح به في كتب الميزان انتهى رأينا من انكر نفعه
في الطنبور وما رأينا من انكر الحكم في السوالية لا صريحة ولا اشارة ثم قال وهذا غير مستلزم لما
توهموه من عدم الفرق بين المعدولة والسالبة وهذا محل ما ذهبوا اليه قوله وكخوه ولا راييت
النسر عز ابن داية وعشش في كرية جاش لصدري النسر طائر معروف يستعمل للشيب والعلقة
البياض الكامل عزاي غلب وابن داية الغرب وهو علم جنس له ولا نقل هذا اللفظ عن معناه
الاضافي جعل علم جنس على ما عهد في اللغة لاسم جنس كذا افاده قدس سره في حاشية شرح مختصر
المنتهى مراده ان التعارف عند اهل اللغة ان المركب الاضافي اذا نقل ينبغي ان يجعل علما ليسقي معنى
العهد وانما صرف الشاعر مع ان جميع الصفات لضرورية سمي به لانه يقع علما داية البعير وما ذكرتها
وهي فقارة فكانها تفدوه كاتقدوا لاسم ولدها فلذا اضيف الابن اليها وكثرة الملازمة لا كلها

اضيف اليها والادابة اسم لموضع الرجل واذا القت من ظهره فينقرها وقد استعير منها لاسم
من الشعر الذي في سن الشباب والشعران متحدان ذاتا مختلفان وصفا وليس المراد ان بعض
شعره بياض وبعضه اخضر سواد فقلب بياضه لكثرة على سواده اذ المراد الشكوى من الشيب
وانصرام الشباب بقرينة قوله جاش اي اضطرب صدرى وعشش في كرية التعشيش اتخاذ
العش وهو الورك كذا لولاع في التعشيش تجريدا ومحول على التاكيد وقيل بينهما فرق اذ عش
الطائر موضع الذي يأخذه من دقاق العيدان وغيره بالفرج وهو ذناب السج واذ كان
في جدار وجبل ونحوها فهو وكر او الورك ما بعده كحفظ البيض والفراخ والتعشيش كناية
عن حلوله في فعله هذا لا تكلف في جعل الوركين مفعول عشش واما على الفرق الاول في جعل
الوركين مفعولا لعشش خفا فتأمل والغراب وكران وكر في الصيف وكر في الشتاء وهما هنا
مستعاران للجنة والرأس او القودين اي جانبي الرأس او جانبي الجنة وهما مع كونهما مستعارين
ترشيحا لتلك الاستعارتين لا باعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظهما ومعناهما الاصل
قد عرفت ما فيه ان من كونه ترشحا انظر الى لفظه ليس باولى من كونه تجريدا وانه مانع
من ابقائها على معناها الحقيقية باعادة الاتحاد بين المشب والمشب به حتى كان المشب من جنس
المشب به فكون الترشيح باقيا على حقيقة في كل موضع اولى كما هو الظاهر من عبارة الكشف
ولا يظهر لي موضع لا يمكن فيه حمل الترشيح على معناه الحقيقي اذ قولهم والترشيع ابلغ لتناسل التشبيه
فيه بلايم ما ذكرنا والحمل والمجاز قول اخترع صاحب الكشف حتى قيل انه قدوة في هذا الباب قوله
والتجارة طلب الربح الخ نقل عن الراغب التجارة التصرف في رأس المال طلب الربح والفضل في
عبارة المص تسامح قوله الفضل اي الزيادة على رأس المال اي اصله والرأس مجاز في قوله
ولذلك سمي الفضل والربح شفا وهو بكسر الهمزة والفضل نقل عن ابن السكيت الشف ايضا و
التفضيل فهو من الاضداد قوله واسناده اي الربح مع النفي المنظم اليه كما تم تفصيله في كلامه
نوع تسامح وهو اي الربح المنظم اليه النفي لا ربا بها اي اصحابها وهم التجار فهو من المجاز العقلي
واصله خارجا في تجارتهم والفضل بمعنى الزيادة والزيادة كما يستعمل متعديا وناقضا كذلك
يستعمل الفضل متعديا ولازما والمراد هنا المعنى المتعدى اي الافضل وهو لا صاحب التجارة واما
الناقص فهو حال نفس التجارة فلا يلاذ هنا قوله لتلبسها بالفاعل اي لتلبس التجار بالفاعل
الحقيقي وهذا مسلك صاحب الكشف لانه قال المجاز العقلي ان يستند الفعل الى شئ يتلبس
بالذي هو في الحقيقة كالتلبس بالتجارة بالمشترين في قوله تعالى فازحت تجارتهم قال الخبير في المظنون
وكذلك ان تجعل امثال هذا من قبيل الاسناد الى السبب انتهى اذ التجارة سبب الربح لكن
لا يخالف هذا ما ذكره الكشف اذ السبب من ملايسات الفاعل الحقيقي فلا يظهر وجه قوله وكذا
ان تجعل له وهذا على تقدير ان لا يشترط في الاسناد المجازي شئ من ملايسات الفاعل المجازي بالفاعل

صاحب المظنون ان وصف
التعشيش والتعشيش
المراد من الشعر الذي في سن الشباب
بالسواد واحاط به كما قيل في بعض
جديد ما ذكرناه من ان العيش
التعشيش والشكوى جعلوا الشيب
بقرينة قوله جاش

الحقيقي في ملازمة الفعل واقتصر على تلبسه مطلقا سواء تحقق تلك المشاهدة ولم تعتبر
فيما نحن فيه او لم يتحقق كان يقال خسر عبدك اودراك وان لم يكن العبد من ملازمات الخسران مجرد
انه ملوك الفاعل وكذا الكلام في الدار قوله او المشاهدة التي التجأت اليه اى الفاعل الحقيقي من
حيث انها سبب الرجح والخسران وان كان جهة السببية مختلفة وهذا على تقدير ان يعتبر الشرط
المذكور والشكات مبنية على الارادات فالمشاهدة وان كانت متحققة في التجارة لكنها لم تفت
اليها على تقدير الاول ونظر اليها على تقدير الثاني فلا تشكل نقل عن السيد قدس سره انه قال
في شرح المفتاح نقلا عن عبد القاهر انه ليس المراد بالمشاهدة بين الفاعل والمشاهدة التي
عليها الاستعارة بل الجهة التي راها المتكلم حين اعطى احدهما حكم الاخر والظاهر انها اى الملازمة حينها
ثم قال انه قال اذا استند فعل الامر الى بعض خواصه لم يبعد ان يقصد هناك المبالغة في تشبيهه
بالامر حتى كان هو انتهى والفرق بين الطرفين اى طريق التلبس فقط او طريق التشبيه فلا شرا
اليه من انه يقال خسر عبدك اودراك نقلا عن البعض فتدبر وما كانوا مهتدين لدوام النفي
لان النفي الدوام وى معطوفة على جملة فارجحت تجارتهم والواو مطلق الجمع فلا يضر تقدم عدم
الاهتمام على عدم الرجح فيكون عطف العلة على المعلول على انه لدوام النفي كما عرفت قوله لطريق
التجارة لان المقصود الاجل الاهتمام المنفي هنا على الاهتمام لطريق التجارة اذ عدم اهتدائهم
للذين قد قدم من استبدال الضلالة بالهدى فلو حمل عليه كان تكرارا فالتأسيس خبر من التاكيد فيكون
ترجيحا للاستعارة ايضا باقيا على معناه الحقيقي فوجه ترتيبها على اشتراء الضلالة بالهدى بالفاظ
لكونها لازمة لاما لزوم الاول فظاهر واما الثاني فلا معنى وما كانوا مهتدين على ما قالوا واما
بمهتدين في الحال لطريق التجارة او ما يكونون مهتدين وقد كان المنفي في اللزوم اصل الهدى
في بصر الجمع والترتيب لا تكرار كذا قيل فلا حسن ان يقال ان اشتراء الضلالة بالهدى وان
كان متفرعا على عدم الاهتمام نفسه لكن عدم الاهتمام على سبيل الدوام والاستمرار متفرع على
الاشتراء المذكور كما نظيره في توضيح قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية وبهذا الاعتبار يصح
ترجيحه على ذلك الاشتراء وبعضهم استغصب التقصي عنه ذهب الى ان عطفه على اشتراء الضلالة
اولى لان عطفه على ما رجحت يوجب ترتيبه على ما قبله بالفاء فيلزم تأخره عنه والامر بالعكس الا ان
يقال ان ترتيب قوله وما كانوا مهتدين عليه باعتبار الحكم والاخبار وهذا بناء على عدم حمله
على دوام النفي وغفلة عن اتمام كانوا فانه للدوام كونه لوحظا للدوام او لانه لوحظ النفي ثانيا
لاحتل المراد فلا جرم ان لوحظ النفي او لانه لوحظ الدوام ثانيا فالترتيب بهذا المعنى واضح جدا
قوله وهو لاء اى المنا فقون قد اضاءوا اضاءة ليس فوقها اضاءة لا يبق معها تدارك
الطلبين بجزء اللام هو تشبيه طلبهم بفتح فمهم بوزن كلمة وجاء بتسكين اللام اى المطلوبين
لارأس حالهم اى لان الذي يشبه رأس المال في التأدية الى الرجح التام كان الفطرة السليمة

التي فطر الناس خلقهم عليها وى قبولهم للحق وتكفرهم من ادراك اوحدة الاسلام فانهم لو خلقوا
ما خلقوا عليه ادى بهم اليها والمراد بالسليمة السلامة عن اوساخ الكفر وسوء العقائد
والعقل الصرف اى الخالص عن شوائب الوهم واستبداد الهوى ولم يتعرض للقوى لانها تابعة
للنهي قوله فاما اعتقدوا هذه الضلالات واصروا عليها واستحسنوها بطل استعدادهم اى بالكلية
اذ البطلان يقتضي فاعلم من كلامه ان المراد بهم من علم الله تعالى انهم يموتون على الكفر والا
فاصل الاستعداد حاصل لهم ولما قالوا واختر عقولهم لان مدار التكليف الذي هو
العقل باق وان لم يكن كاملا غلبة الوهم وقلة الفهم ولقد اجاد في اختيار البطلان في الاستعداد
والاختلال في العقل ومعنى الاستعداد التهبؤ والقابلية قريبا كان او بعيدا وهو يقبل الشدة والضعف
فيجوز زوال بعد الوجود وحدوث بعد ان لم يكن لكن اذا اريد به الفطرة لا يجوز تغيره كما قال تعالى
فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله الآية فيكون المراد بابطال عدم الانتفاع به فكان
معدوم كما يقال للشيء العديم النفع انه معدوم وهذا حمل قوله ولم يبق لهم رأس مال لا والا فقد
عرفت ان تلك الفطرة التي تشبه رأس المال باقية قوله الى درك بفتحين وسكون الراء لغة
فيه اى وصول وهذا إشارة الى الفوق النظرية التي خلاصتها التوحيد ونيل الكمال اشارة الى
القوة العلية التي زبدتها الاستقامة قوله فبقوا خاسرين فيه اشارة كالتصريح الى ان المراد من
يموتون كافرين قوله آيسين اى محرومين فالمراد لازمه اذ الياس ليس حاصل لهم عن الرجح
المعبر عنه بذكر الحق فاقدين اى مثل فاقدين في عدم الانتفاع بالاصل هو الفطرة السليمة
وانما قدم الرجح مع انه متأخر لانه مقصود بالذات والاصل وسيلة اليه كما اشار اليه بقوله يتوسلون
به والواسطة مقصودة بالتبع وقدم رأس المال فيما نظر الى انه موقوف عليه وحقه بهذا الالاف
التقدم فنظر الى الجهتين في الموضوعين قوله لا جاد حقيقة حالهم اى بين بقوله ومن الناس
من يقول امنا الآية حقيقة حالهم وصفهم المراد بالحال الصفة وقد يستعمل في القصة والحدث
وبها محتملان هنا ايضا قال في تفسيره ومن الناس من يقول الآية وقصرهم عن آخرها معطوفة
على قصة المصريين والمراد بالحقيقة ما يقابل المجاز والاستعارة اى كان بيان صفتهم الى هنا على سبيل
الحقيقة ولذا اعترض بان اولئك الذين اشتروا الآية وقوله الله يستهزئ بهم تمثيل حالهم
بحال التاجر الخاسر في تجارته وتمثيل لمعاملته اياهم بمعاملة المستهزئين والجواب عنه بان هذا
الاشكال ناش من عدم الفرق بين المجاز والمثل وسبائكك عن قريب تحقيقة والمثلان التمثيليين
من جملة التشبيهات وشتان ما بين المجاز والتشبيه لكن يرد عليه انه ان كان المراد بالحقيقة
هنا ما يقابل المجاز لا يحسن على اطلاقه لان بعض حالهم بين على طريق المجاز سواء كان مرسل او استعارة
فاما ان يقال ان الكلام وارد على سبيل التغليب او المراد بالحقيقة حقيقة المنا فحين قال بعض
المحشيين معنى ان قوله ومن الناس من يقول الآية الى هنا جار مجرى الصفات الكاشفة عن

عن حقيقة المناقشين فلما فرغ عنها عقبها ببيان تصوير تلك الحقيقة وبرزها في صورة المشابهة
استتمت وهذا جيد حسن لولم يكن الحقيقة مضافة الى الحال وكذا التصوير مضاف الى حيث
قول عقبها الى الحال فالقول على التخليب قول زيادة في التوضيح الى اشارة الى اختيار الفصل
على الوصل في هذه الجملة لكان الاتصال بينها وبين القصص المحكية الى هنا فلو لم يكن هذا عطف
البيان او لبدل عنها لانها كغيرها في تمام المراد والمقام يقتضي اعتناء ببيانها ولذا قال فانه
اوقع في القلب لانه يؤثر فيه ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه فيشاكل الوقوف على ما يتنه
واذا اخبرنا عن ضعف امر ومثلك بنسج العنكبوت كان ذلك في وقعه في القلب بالخبر مردا في وقع
اسم تفضيل من الوقوع وهو القرار والثبات اي ابلغ تقررا فيه واقع من الوقوع وهو صرف
الرجل عما يريد وهو القهر والغلبة واصل ضرب الرأس بالمثل فكيف به عاذا كروصا حقيقة عرفة
الا لافعل من اللدد وهو شدة الخصومة قول لانه يركب اي يجعلك والتعبير بالارادة للبالغة
كانه يركب المتخيل والمراد بالتخييل الصورة الوهمية المحضة التي يختلجها القوة الخيالية فاذا اشبهت
تلك الصورة بالوجود ومثلت به كانه صار محققا والمعقول اي المعنى المتحقق في نفس الامر اذا اراد
تفهيمها معقولة صرفه في بيانها عن الوهم العقل في ادراكها فيضرب الامثال ابرازا في موضعها
المحسوسات فيساعد الوهم العقل في ادراكها كما في هذه الآية الكريمة فان حال المناقشين وصفهم
لما كانت معقولة صرفه ضرب لها الامثال لتري تلك الاوصاف محسوسة قول ولا امر ما وافقة ما صفة
مؤكدة للتعظيم المستفاد من التشكيك وذلك الامر ان المعنى الصرف انما يدرك العقل مع منازعة الوهم
لان من شأن الميل الى المحسوس وجب الى كاه فاذا صور بصور المحسوس ساعده الوهم وترك المنازعة
والمعنى ولا امر عظيم يبلغ كثرته تعالى في كنية المنزلة لاسيما في الزبور والابحار والامثال ليري المعقولات
كالمحسوسات فيندفع بها الخصومة وتوصل بها ايضا الى اليقينيات من العقل سليم وطبع يتقن
قيل والابحار خمس فليشون سورة منها سورة الامثال قول بمعنى النظر نقل عن الراغب ان اصل
المثل الاتصاف والمثل المصور على مثال غيره يقال مثل الشيء اي انتسب وتصور ومنه الحديث
من احب ان يمثله الناس قياما فليتنم مقعده من النار انتهى فاصل الاول ما ذكرتم استعمال
بمعنى النظر في قوله والمثل في الاصل اشارة الى انه الاصل بالنسبة الى القول السائر وغيره
لكن خلاف الظاهر وما فهم من الكشف حيث قال والمثل في الاصل كلامهم بمعنى المثل وهو التظهير
اصل لغوي ورضي به المص واما ما ذكره كلام الراغب فيجمل انه معنى آخر له ويقال مثل مفتحين
ومثل كسر فسكون ومثيل كقتيل كشيء الموشى في المبنى والمعنى ولا عرفة بجملتها به
لكن لم يعرف اطلاقا على القول السائر ونحوه كمثل قوله ثم قبل للقول السائر في السائر الشايع
المشهور بين الفضلاء وحقيقتة قطع المسافة فتشبه تداول السنة بتقل الامكنة فكما ان
المسافر ينتقل من موضع من الامكنة الى موضع آخر كذا ينقل القول المذكور من لسان الى لسان

آخر وايضا السائر من السور بمعنى البقية وقد يستعمل بمعنى الجميع والمعنى للقول السائر
اي المتداول في جميع السنة البقاء والمراد بالمضرب المحل الذي استعمل فيه بعد استعمال قائله
الاول في المورد بكسر الراء والموضع الذي ورد فيه القول مراد به المعنى الحقيقي وفي اختيار القول
اشارة الى انه يجب تركيب القول في العرف هو اللفظ المركب تاما او ناقصا والمراد هنا المركب
التمام وقد ذهب بعضهم الى ان القول هو المركب التام لكن غير مشهور وكذا يعتبر فيه ان يكون
استعمال على سبيل الاستعارة ويسمى استعارة تمثيلية وفي كلامه اشارة الى حيث قال ولذلك
حفظ له فان هذه العبارة في السنة اهل البيان شايع في الاستعارة التمثيلية قيل وقد ذكر
المقدمون في تصانيفهم المعونة لبيان امثال العرب امثالا كثيرة مستعملة في معناها
الحقيقية كقولهم السعيد من اعطى غيره وامثالا مصرح فيها بالتشبيه كقولهم لمن يخاف
شربه ويشترى قربة كالحمر يشترى شربها ويخشى صداها وغير ذلك مما لا يحصر امثاله فكيف يشترط
فيها ان يكون استعارة مركبة فاشية انتهى اراد به الاعتراض على الشيخين في اشتراطها ان
تكون الامثال استعارة مركبة لانتقاض ذلك الاشتراط بالامثال المذكورة ولها ان يحكيها
عنه بان اطلاق المثل على ما نقل من المتقدمين على سبيل التشبيه في الغواية قال المص في قوله
ولقد صرفنا للناس من كل مثل من كل معنى هو كالمثل في غايته انتهى وايضا الامثال التي
يصرح فيها بالتشبيه تسمى تشبيه تمثيل ولم يدع الشيخان كل مثل فهو استعارة تمثيلية بمر
ان المثل يستعمل في ثلثة معان وكل موضع صرح فيه بعنوان المثل فالمراد به تشبيه تمثيل لا
استعارة ويسمى من المص التشبيه عليه حيث قال والظاهر ان التمثيلين من جملة التمثيلات
المؤلفة ثم قال ذلك القائل وما ذكره فلا يلزم ان ما نحن فيه من امثال القرآن ايضا
ليس في اخلافه تعرفهم لان الله تعالى ابتدأها وليس لها مورد قبل فان الله لا يستحي ان
مثلا مع انها تشبيهات لاستعارة انتهى فقد عرفت انه فاع ما ذكرنا من ان الذي عبر
بعنوان المثل تشبيه تمثيل ومراده بقوله ثم قبل للقول السائر ان اللفظ المركب اذا اراد
المعنى المجازي الذي تشبه بهناه الاصل تشبيه التمثيل كما يقال للتدريج امر الى اراك تقدم رجلا
وتؤخر آخرى وهذا المجاز يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة ومتى فشا استعمال كذلك يسمى مثالا
قول لان الله تعالى ابتدأها وليس له مدفع بان المراد بالمورد اعم من ان يكون حقيقة او مجازا
او تعرفهم بناء على الاغلب او هذا اصطلاح جديد لا يهل المعاني كما زعم المعترض وهذا كله بناء
على عدم التفرقة بين التعبير بعنوان الامثال وبين اللفظ المركب المستعمل في غير الموضوع
بعلاقة المشابهة وما وقع في القرآن الكريم من الاستعارة التمثيلية فاطلاق المثل عليها غير مسلم
محتاج الى البيان قول ولذلك اتي ولاجل ان لا يضرب الاما فيه غربة خوفا على من التفسير
اي من تغيير لفظ الاول فانه لو عبر بها انتقلت الدلالة على تلك الغربة فيلزم الاظهر كما في المفتاح

وكلامه في الكشف في قوله تعالى فتم استعارة
جان وجعل الكلام كاستعارة تمثيلية بناء على
تشبيه حال طوبى به حال طوبى ختم استعارة
محققه او متعده يدل على ما ذكرنا
ويعلم ذلك في ما بعد واما من شأن
ان يكون مورد الامر

ان الحافظة على المثل انما هي بسبب كونه استعارة فيجب لذلك ان يكون هو بعينه لفظ التشبيه
فان وقع تغيير لم يكن مثلاً بل مأخوذاً منه واشارته اليه فلذلك لا يلتفت في المثل الى ضرب تذكير
وتأنيث وافراد وتثنية وجمع بل انما ينظر الى مورد المثل مثلاً اذا طلب رجل شيئاً ضيع قبل ذلك
تقول له ضيعت اللبن بالصيف بكسر تاء الخطاب لان المثل قد ورد في امرأة وان كان الخطاب
هنا مذكراً بل جماعة والشئ الضائع غير اللبن وفي وقت الربيع مثلاً واما اذا قيل ضيعت اللبن
بالصيف على لفظ المتكلم او بفتح تاء الخطاب فليس بمثل بل مأخوذ من المثل واشارته اليه في الخبر
في المطول فلا يكون استعارة فلا يكون مثلاً انتهى وفيه اشكال واذا قيل ضيعت اللبن بالصيف
على لفظ المتكلم والحال ان الشئ الضائع غير اللبن وفي وقت الشتاء هل يكون هذا الكلام استعارة
ام لا قال السكاكي في المفتاح ان الاستعارة التمثيلية قد يغير الفاظها المؤدية لمعناها الحقيقية
لانهم صرحوا بجواز التجوز في مفرداتها انتهى فعلم منه ان الاستعارة في التركيب بقي الكلام اذا
اعتبر التشبيه في الهيئة التركيبية فاذا يكون شأنها ثم اطلاق المثل على اللفظ مع ان المناسبة التي
هي المماثلة ليست الا بين المعنيين من قبيل تسمية الدار باسم المدلول ثم صار حقيقة عرفت
فيه قوله ثم استعارة من المعنى الثاني لمعنى ثالث وهو كمال حال المثل لها شأن وفيها غرابة
اشارته الى العلاقة وهي الغرابة ولهذا لم يجعل استعارتها من المعنى الاول لعدم المشابهة وبين
المعنى الاول والثاني مناسبة ظاهرة وعن هذا نقل من المعنى الاول الى المعنى اللغوي الى المعنى
الثاني لكن لابد من النكتة في التعبير في الثاني بقوله ثم قيل للقول الاول في الثالث بقوله ثم استعارة
لكل حال والمراد بالحال ما يتركب من امور عديدة متضامة كما اشار اليه بقوله وحالهم العجيبة
وقوله فيما مر لاجاء بحقيقة حالهم ناطق به والمراد بالقصة ما يحكي عنه مثل قول تعالى مثل الجنة التي
الاية اي فيما قصصنا عليك من العجايب والغرائب قصة الجنة العجيبة الشأن ثم شرع في بيان
عجائبيها وقوله تعالى والله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شأن وعظمة مثال للصفة كما ان قوله تعالى
مثل الجنة التي الاية مثال للقصة ومثال الحال هذه الاية ولذا لم يذكر لها مثالا الا كونه لاخويه
بل قال والمعنى حاصلهم الا ثم ان هذه الالفاظ متحدة بالذات مختلفة باعتبار اطلاق الحال
باعتبارها بليتها لا انتحال والتحول واطلاق القصة لكونها حكيمه حقيقة او حكماً واطلاق الصفة
لقيامه بموصوف الا يرى ان المص قال في قوله تعالى ومن الناس وقصة المنافقين عن اخرا
معطوفة على قصة المصريين كما اطلق هنا حالهم العجيبة وتفسير قوله تعالى مثل الجنة التي وعد
المتقون قال اي صفتها التي هي مثل في الغرابة في سورة الرعد وفي موضع اخر فسره بالقصة
وكلامه هنا بناء على تفسيره بالقصة كما نبه عليه بعض الافاضل حيث قال اي فيما قصصنا عليك
من العجايب قصة الجنة انتهى فعلم استعمال كل منها في موضع الاخر وعدم اطلاق الحال على صفة
الملاك المتعال لان الخرافة في الشئان بينها بلفظة اول التخيير الاعتباري لا للتخيير الذاتي والمراد بالصفة

هنا هي الصفات المتعددة كما هو مقتضى اطلاق المثل عليها وتجيها به قال المص في تفسير قوله تعالى
وله المثل الاعلى وهو الوجوب الذاتي والفني المطلق والوجود الفائق والغرابة عن صفات
المخلوقين انتهى والظاهر انه تنبيه على ذلك اذ تعبير الصفة الواحدة بالمثل ما غير متحقق او نادر
واطلق ايضا على الصفات المذمومة في قول تعالى للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء الاية
فعلم ان الشأن والغرابة عام وان كان شايعة في الاحوال المذمومة العجيبة فتأمل وكن على بصيرة
وبعض ارباب الحواشي مقال في توجيه العطف بكسر او بتعجب منه اولى الابدان قوله
والمعنى حالهم العجيبة الشأن مضافة الى الشأن كحال اي كحال العجيبة الشأن اكتفى بذلك اولا
قد اشترنا الى ان المعنى الثالث للمثل هو المراد هنا وذكر الاولين لتوضيح المعنى المراد ولتقديم
المرام والوجه السبب ملتمس من امور عديدة وطرفان مركبان والوجه هو انهم لا دخلوا في الاسلام
ظاهراً كادوا ان ينتفعوا بالاسلام والدخول في دار السلام كما ان المستوفين اثاراً قرب من ان ينجو
عن ظلم الليل فلما اطلقنا نارههم دفعوا في حيرة وشدة بعد ان يكابدون وجههم في خلاصة عن ظلمة شديدة
فتشبه حال المنافقين من الهجرة والشدق بكابد بحال من طغنت ناره بعد ابتعاد من الظلمة والحق
هو انهم عقيب حصول مباشرة المقصود وقوة الرجاء وقعود في حيرة الحرام وتب الخيبة والخسران
وهذا معنى مشترك بين الطرفين جزماً وسيجي من المص البيان الشافي لكن بعض المحشين لا تعرض
هنا شرحاً وجرحاً اشترنا الى ما هو الظاهر من كلامه الا في قوله والذي بمعنى الذي يعني ان لفظه
الذي يعم وضعا للمفرد وغيره وبمعونة القرينة يتعين المراد فهو هنا بمعنى الجمع بقرينة رجوع
ضمير نورهم اشار اليه بقوله ان جعل مرجعاً الى نظيره من عامة الموصولات فانه يعم المفرد
وغيره والتعيين من القرينة هذا هو الظاهر من كلامه في كون استوفنا مفعولاً مفعولاً الى لفظه
كما كان كذلك في لفظه من كقول تعالى ومن يطع الله ورسوله فاولئك الاية جمع اولئك نظراً
الى المعنى واقرط يطيع نظراً الى اللفظ وهذا كثير في النظم الجليل جداً فكذلك هنا فلو جعل مخففاً الذي
لاشكال افراد استوفوا والجواب بانه وان كان جمعا حقيقة الا انه مفرد صورة في افراده ضمير
نظر الى صورته ضعيف اذا اعتبر الحقيقة والتشبيث بالاحتمال الضعيف في اوضح الكلام
حمايتاً شئ عنه العلماء الاعلام فالاولى جعله كمن ولو قيل اقيم المفرد مقام الجمع لورد اشكال افراد
استوفوا ايضا لان المعنى واللفظ ذريعتا اليه واما القول بانه ان الذي استوفوا لان
في كلام العرب احدهما ان يكون مفرداً والاخر ان يعم المفرد وغيره كمن في الموصولات فتح ان
شبهة غير مسلم كالف كلام المص ويستوى فيه الواحد والجمع كما ان الاحتمالين الاولين كالف
مع ان المتبادر من كلامه ان المختار عنده ان ليس له جمع كاخواتها وان كان ما ذكر من الوجوه
يوافق بعض كلامه كما ستعرف واختار المص ان المخرج الى التوجيه هو الضمير في بنورهم لا تشبيه
الجماعة بالواحد كما ذهب اليه المحشرون فانه جعل منشأ التوجيه فاشار بالعدول عنه الى الاعتراض

عليه بان لا يرب في صحة تشبيه حال الجماعة بحال الواحد وليس هنا تشبيه الذات بالذات
حتى يتوهم الاعتراض بان كيف مثلت الجماعة بالواحد واجيب بان الذي بمعنى الذين فكلا
الطرفين جماعة ويجريان المراد بقوله والمعنى حالهم الى لوجه السؤال المذكور واعتذار
قدس سره بان الاصل يقتضي رعاية المطابقة بين الحالين سواء كانا بالجماعة او بالواحد معا
او مختلفين الا يرى الى قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفالا
حيث شبه في حال الجماعة بحال المفرد وحمل الحمار على الجنس المتحقق في ضمن الجمع عدول عن
النسب القويم على انه يجوز ان يشبه جماعة بواحد يجوز ان يكون صفة واحدة مشتركة
بين جماعة وواحد وذلك الواحد لكونه اعرف بتلك الصفة واشهر بها جعل مشبهها بالجماعة
متميزة وقد قرر في محل ان وجه التشبه الذي هي الصفة كونها مشتركة كما في التشبيه قوله في قوله تعالى
وحفتم كالذي حاضوا والتشبيه في مجرد كون الذي بمعنى الذين والداعي الى ذلك كون الصلة جمعا
في هذه الآية وكون الضمير الراجع اليها جمعا فيما نحن فيه ولا يضره كون صليتها مختلفتين مفردا
وجمعا قوله وانما جاز ذلك اي وضع الذي موضع الذين والحال انه لم يجوز وضع القائم موضع
القائمين مع ان جواز ذلك يقتضي جواز هذا اذا القائم لكون اللام فيه اسم موصول
بمعنى الذي يتبادر جواز وضع موضع القائمين لكون اللام فيه اسم موصول بمعنى
الذين او كما ان لم يجوز هذا فالظاهر انه لا يجوز ذلك قوله لانه لا ذكر له وجودا ثلثة وحاصل
الاول ان الذي ليس مقصودا بالوصف فلا يلزم مطابقتها للوصف حتى اذا كان الموصوف
جمعا لا يلزم كون جمعا وانما وصفه ليتوصل به الى وصف المعارف بالمثل فلما لم يقصد لذاته
توسعا فيه دون غيره والى هذه التفصيل اشار بقوله بل الجملة التي الى بل المقصود بالوصف
الجملة لكن لما لم يكن الجملة معرفة توصل بالذي الى وصف المعارف بها وانت خبير بان مقتضى
هذا التوجيه عدم الادعاء بان الذي بمعنى الذين لانه اذا لم يكن مقصودا بالوصف ولم
يجب المطابقة فاي حاجة الى جعل الذي بمعنى الذين وبعد جعله بمعنى الذين يحصل
المطابقة فلا يكون من باب وضع المفرد موضع الجمع الا بالنسبة الى اللفظ فلا وجه لغيرهم
ولا شك ان الصلة اذا كانت اخص كان الوصل بها الى المقصود اسرع فلذا لم يجب
فيه المطابقة بخلاف القائم فانه مقصود بالوصف فيجب رعاية مطابقة مع الموصوف
قوله ولانه ليس باسم تام قيل وحاصله انه كالجذر ولا يجمع جزاء الكلمة انتهى في يرد
عليه ما سبق وقال بعضهم فلاستواء الواحد والجمع يجوز وضع الذي مقام الذين انتهى
فاذا استوى الواحد والجمع فيه فما معنى وضع الذي موضع الذين الا يرى ان موصوفه
اذا كان مفردا لا يقال وضع الذي موضع مفرد وكذا اذا كان موصوفه جمعا لا يحسن
ان يقال وضع الذي موضع الذين بل يقال انه بمعنى الذين كما قاله المصنفينها على عمومته

قوله وليس الذي جمعه المصحح يدل على ما ذكرناه فلما لم يكن جمعا فلا معنى للقول بان وضع
موضوعه لكان الذين ووزيادة لزيادة المعنى كان مختصا بالجماعة ولم يطلق على المفرد
والذي لا ثم لئلا يجمع فاذا اريد به الجمع يقال انه بمعنى الذين تبينها على عمومته ولا يحسن
وضع موضعه الا اذا اريد به ما ذكرنا فلو استعمل في اللغة القبيحة احتراز عن لغة هذا فانه
يستعملونها بالواحد وحالة المرفع التي عليها اي نزل على وفقرها التنزيل اشارة الى وجه فصاحتها
او اثباتها قول ولكونه مستظلالا وجه ثالث للجواز المذكور ولم يقل ولانه باعادة حرف ان مع
اللام كما قال في اختيه للتفنن في البيان لتبسيط الاذان والقول بان شبه به على وضعه كان
ليس علم مستقلة بل كانتمة فلاولين ليس بتمام لان التعبير في التعليل بان لكونه كذا شايع
في المحاورات في التعليلات المحققات ولانه كونه كالتمة للاولين واه جدا فان هذا الوجه
يشادى بان الذي جمع مخفف والوجهان الاولان يفيدان ان ليس بجمع بل مفرد يفيد معنى
الجمع لاستواء الواحد والجمع فيه فاذا استعمل في معنى الجمع يكون مثل الذين في اعادة الجمع
لان مخفف عنه ولا يبعد ان يكون وجه ضعفه ذلك من اعادة التخفيف وقيل ان لكونه
عطفا على قوله انما جاز فان المراد منه بيان مجوز التخفيف ومن قوله وكونه مستظلالا بيان
وجهه يعني انما جاز التخفيف لعدم الاتهام بذى العلامة الى لفظة الذي لكونه غير مقصود
ولعدم الاتهام بالعلامة وهي الباء والنون لانها ليستا كالياء والنون في جموع السلامة
في قوة الدلالة على الجمعية انتهى فقد حمل الوجوه الثلاثة على ان الذي جمع مخفف الذين في
قوله فحق ان لا يجمع عن محل الى وسمه فان هذا القول مع قوله كما لم يجمع اخواتها ويستوى فيه
الواحد صريح قطعي على انه ليس بجمع ولو كان جمعا مخففا لما صح اطلاقه على الواحد الا بتكلف
وهذا مع وضوح ذهب بعض ارباب الحواشي ايضا الى ان مراد المصنف في الوجوه الثلاثة
انه جمع مخفف تبع للعلامة التقارنا في حيث حمل عبارة الكشف على ان الذي بمعنى الذين بطريق
المخفف والتخفيف وذهلوا عن قوله فحق ان لا يجمع لاسيما قوله ويستوى فيه الواحد كما مر بيانه
بل نقول ان هذا الوجه يرجع الى الوجهين الاولين في المال فان معناه استحق مادة التي التخفيف
بترك النون الذي في الذين كثر استعماله في الواحد والجمع بخلاف الذين فانه قليل الاستعمال
بالنسبة اليه لكونه مختصا بالجماعة ولذا لا يرام فيه التخفيف بترك النون قوله استحق التخفيف
لا تصح فيه انه في الاصل جمع مخفف بخلاف نونه فصار الذي بل ذكره مطلقا اشارة الى ما ذكرنا
ولعلم بان مراده ما ذكرنا لورده عليه ان هذا التعليل يقتضي ان لا يوجد في كلام الفصحى الذين
اصلا لكونه مستظلالا بصلته فتدبر وكن على بصيرة واستعمال الشيخين مستظلالا بشعره
متعدد وقال شراح المفصل استظلاله عدة طويلا والمشهور ان استظلال وطال لازم و2
ورق القاموس طال طولا بالضم كاستظلال فهو طويل انتهى لكن المصنفينها من ائمة اللغة

قول ولذلك اي والاستحقاق التحفيف بولع في اي التحفيف واثب الفاعل بولع
لفظة في حذف باؤه ثم حذف كسرة قيل قال العلامة في المفصل والاستطالة بصلته مع
كثرة الاستعانة بغيره من غير وجه اللزوم الذي حذف الباء ثم اللزوم في الحركة ثم حذفه رأسا
واحتزوا عنه بالحرف المتبسي به وهو لام التعريف ومن لم يفهم المرام حمل اللام على اللام التي
من نفس الكلمة فاخذ يعترض بأنه لو كان الامر كذلك لكان اللام فيه شذوا فيقال للقاء
لا القام انتهى وهذا لا يلزم قول المص ثم اقتصر على اللام في اسماء فانه صريح في ان هذه اللام
اي جزئها اللام التي تعد من الموصولات الا انما اسم الحرف لكونها بمنزلة الذي لكونه تخفيفا
كذا نقل عنه قدس سره ونسبه الى ما ذكره في المفصل وما ذكره القيل شرح لا يطابق المشروح في الصواب
في الجواب انه حذف اللام الاخرى بعد حذف الاول نعم هذا مخالف لما اختاره جمهور النجاة من ان اللام
المعدودة في الموصولات ليست منقوصة ومخففة من الذي يلزم اسم برأسها الا انها لما شا
حرف التعريف في الصوت التزم ان يكون ما دخلها اسما مسبوكا من الجملة الفعلية فهي اسم في صورة
الحرف وصلتها فعلة في صورة الاسم فلذا كانت اعرابها ظاهرة في صلتها لا مقدران في محلها واقتضاب
من حمل كلام المص على اختيار الجمهور لكن الاعتراض على ما ذكره في المفصل بان مخالف لما اختاره
ليس بشيء اذ التزم في غير مقلد لهم في اشياء كثيرة وهذا من جملة تلك الاشياء على ان هذا الاعتراض لا يطابق
تحت فانه ذهب الى اسمية في نحو القام كجمهور والتفسير المذكور جار فيه ايضا **قول** او قصد به
جنس المستوفين المعطوف على قول يعني الذين فاذا قصد به جنس المستوفين فلا يخص بالواحد
حتى يلزم رجوع ضمير الجمع الى الواحد الجنس الاحتمال القليل والكثير صحيح ان يرجع اليه ضمير الجمع مراد
الكثير وان يرجع ضمير الواحد قيل قول قد صرح الفاضل الاسترادي بان الذي لو كان في الآية بمعنى
الذين لم يجر افراد العائد اليه وجزم بان مفرد وصف بمفرد مفرد اللفظ مجموع المعنى وهو الجمع
او الفوج او نحوهما فالوجه ان يقتصر على قول او قصد به جنس انتهى وهذا صريح في ان مراد المص
بقول او قصد به بان المضاف مقدر فذلك المقدر اما الجنس وهو بمعنى الجمع الذي جزم فاصل
الاسترادي بان المقدر هو الجمع او الفوج والمص غير الجنس وموداهما واحد فجمع الضمير
في كلتا العبارتين الموصوف بالذي لكن ذلك لا ينافي ما نقله كلام ذاك الفاضل وقوع عليه فالوجه
ان يقتصر على الفرق بين العبارتين ان مرجع الضمير في الاولى نفس الذي وعلى الثانية الموصوف
بالذي وتبعه بعض المحققين لكن الظاهر ان مرجع الضمير في المضاف المقدر الموصوف بالذي
في الاولى كما ذكرناه لسلاسة عن التكلف الذي استلزمه هنا وقال مرجع الضمير في نفس الذي
لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوفين فالمضاف لما كان عبارة عن المضاف اليه افراد ضمير
استوف قد بلا حطة الجنس وجمع ضمير بنورهم بلا حطة جمعية المستوفين انتهى فانظر كيف
اعترف بان المضاف مقدر وهو الجنس في العبارة الاولى كما في الثانية ثم ادعى ان مرجع الضمير

نفس الذي

نفس الذي ثم ذهب الى ما تكلف وبعد اعتبار المقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى فالمانع من
ارجاع الضمير الى كاصح الفاضل المذكور وما ذكرناه ايضا ظهر الفرق بين كون الذي بمعنى
الذين وبين اعتبار المضاف المقدر لان الوجه الاول بناء على كون الذي اسم جنس يتناول
الواحد كما شهد عليه تنظير بما ومن وكونه جمعا مخففا ضعيفا كما عرفت بمؤيدات ففعل
وايه تعالى هو الموفق **قول** والاستيقاد طلب الوقود بالضم باعتبار اصله فان سبب الاستيقاد
للطلب لكن المراد به المبالغة في فعل الوقود فان الفعل بعد الطلب او مع الطلب يكون متقنا
مستحكما كما قيل في قوله تعالى واستغشوا ثيابهم قال المص اي تغطوا بها ثم قال والتعبير بصيغة
الطلب للمبالغة والمعنى هنا مثلهم كمثل الذي او قد نارا لكن غير بصيغة الطلب للمبالغة كما
عرفت ولا شارة فيما سيجي الى ذلك حيث قال فيه من طفت ناره بعد ايقاده في ظلمة الى
سكت عن تلك الاشارة واكتفى باصل معناه مع الرمز الى المراد منه وانما قلنا الوقود بضم الواو
لانه مصدر وما اخترنا فابوقد به قال وقودا الناس والحجارة الآية قوله وهو سبطوع النار
اي الوقود فيكون في المستوف قد تجريدا بما به يراد بالاستيقاد طلب الوقود بمعنى مطلق السبطوع
والاشتغال لا سبطوع النار او يكون نارا كيدا وترك تعريف النار بانها جوهر لطيف معني
حار محرق كما في الكشف اما اولاه فان النار بديهي التصور غير محتاج الى التعريف واما ثانيا فلا
تعريف بالاخرى لان كثيرا من الناس لا يعرف معنى الجوهر مع معرفتهم النار بالجنس واما ثالثا
فلانه لا يتناول النار الاصلية التي تحت الشكل لانها شفاف لالون لها والاضواء ملون فاذم في
اللام الا ان يقال الكلام النار التي فيما بيننا ووضع اللفظ له بحسب اللغة على ان النار التي
تحت الشكل عذب الفلاس ومن تبعهم من المتفلسفة فلا نقض بها واما الاعتراض بان
الاضادة لا يعتبر في حقيقتها وكذا الاحراق في غاية من السخافة اذ عدم الاحراق مانع كمنار
التحليل عليه السلام لا يضر كون الاحراق من اخص واصف وكذا الاضادة معيرة فيها وان كان
اعم منها والمنقشة فيه معادمة للبهيمه والقول بان الاشكال بالنسبة الى ما تحت الشكل
ضعيف لما عرفت من انها لا ثبوت لها في الشرع وان سلم ثبوتها فلا يمكن جمعها في تعريف واحد
الا بتكلف ولذا قيل في تعريفها النار استقص فوق الاستقصاء ولم يعترض عليه بان غير
متناول للنار التي فيما بيننا وكذا التعريف المذكور هنا مخصوص بالنار التي لها لون وضع
اللفظ لها في اللغة فلا وجه للاشكال بالنار التي تحت الشكل لو قلنا بشيوة قول واشتقاق
النار اي اخذ لا يخفى ان الاشتقاق لا يخص بالمشترك بل يجري في الجوامد وهو ادم المص وهو
الاخذ من اصل ينوع من التصريف في الاشتقاق هنا يراد بالاخذ مطلقا لان فيها حركة الى
بيان المناسبة بين المأخوذ والمأخوذ منه المصححة للاخذ واما اشتقاق النور فينبغي ان يكون
من النار لا العكس بناء على ان المناسبة اللغوية فان الحركة والاضطراب يوجد في النار ولا

منه في شرح الموقف الذي الى ما ذكره المحققون
من ان الموصولات لا يجوز تعريفها بالاقوال
لانها اذا لم يكن ان تعرف الاضافات واعتبار
لازمة لها لا يفيد شيئا منها معرفة حقايقها مثل
ما يفيد الاحساسات غير ثباتها فالقصد
فكذلك لا يصح ما ذهب اليه في بيان حقايقها من تعيينها
على ما لا يتصور ما هيته انتهى فانصح ما ذكرناه
من ان كثيرا منها لا يعرف معنى الجوهر

في ان النار وهو الخارج من مكانه
مستلزم

وبالذات وفي نورها ثابتا بالعرض اذ النور الجوهري المضي والنار كذلك غير ان ضوءها مكنه مغفور
بالدخان فاذا اصارت مهذبة مصفاة كانت محض انوارها متحدان بهذا الذات ومختلفان
بالاعتبار فكان النار اصلا بالنسبة الى النور الذي ضوءها وفيل وانما لم يحكم اشتقاق النور
من النار كما في الكشف اذ الظاهر اشتقاق كل منهما من المصدر وما قاله الاكل من ان المراد
من الاشتقاق الاشتقاق الجبر والمعتبر في جود التناسب في اللفظ والمعنى وهو لا يستلزم
التقدم والتأخر فهو ان تم يبيح ان يقال ان النار مشتق من النور كعكسه كما ذهب البعض
وقال القطب النار مشتقة على النور وزيادة فكيف يكون النور مشتقا منها بل الواجب ان يكون
الامر بالعكس وجواب ما مر من ان الحركة بوجود النار والايضا فهو متضخ عليها فينبغي ان يكون
النور مشتقا منها واما قول النار مشتقة على النور لضعف لاد المراد بالاشتقاق هنا الاخذ
الذي يجري في الجواهر كما عرفت ولا يشترط فيه ان يكون المشتق امرا مشتقا على المشتق منه
مع زيادة على ان الكوفيين اختاروا كون المشتق من فعل والمصدر مشتقا مع ان المشتق منه
مشتق على المشتق مع زيادة وهذا عكس ما دعاه قول اي النار ما حول المستوفى ان جعلها
متعدية الضمير راجع الى الاضادة الدلول عليها باضادات تضمنتها والمعنى ان فاعل اضاءات النار
ومفعول ما حول ان جعل اضاءا متعدية والرجحانه قد مر ثم اشار الى كون اضاءا لازما فيكون ما حول
فاعله في تأنيث اضاءا لان فاعله عبارة عن المتعدد اذ قد عرفت ان كلمة ما يستوي فيه الواحد
والجمع واضاءا من الافعال التي تستعمل متعدية تامة ولازما اخرى مع ان باب الافعال كان ظلم
وابان بناء على ان يمتزج الافعال اما للتعدي او للغيره ولكن جعل لازما لاجتناب الى التكلف
وعبره بالمكن فعلى الاول لفظ ما موصولة كما اختار المص اوموصوفة والظرف المستقر
صلته او صفة وعلى الثاني يحتمل ان يكون ما فاعل اضاءا وحول ظرف مستقر صلته ما وتأنيث
فعل لما كره او فاعله لساكن كما في الوجد الاول والثاني في باب ما ح ظرف منصوب محلا لونه
عبارة عن الامكنة والاعتبار للعاني فهو ظرف معني او مزيدة اي لفظ ما ح اما ظرف او مزيدة
فاذا كانت مزيدة فيكون حول ظرف لغو لا اضاءا واذا كانت كلمة ما ظرفا لا اضاءا يكون
حول ظرفا مستقرا في يلزم ان يكون المكان مكان لكن لا بأس في ان يكون الكل ظرفا لجزءه اذ
عبارة عن فضاء سواء كان مقيما او لا والامكنة التي تراد بها ما هو مضي منها والاصل ان هذا
وجوه اربعة فاعلى الاول مفعول به وهو الراجح وعلى الثاني فاعل وعلى الثالث مفعول فيه
وعلى الرابع زائدة لتحسين اللفظ وهما احتمال خامس وهو ان يكون ما موصوفة والظرف
صفهها كذا قيل ولا يخفى انه في الال يرجع الى كون ما موصولة والظرف صلته لكن هنا احتمال
اخر وهو كون حول بدلا من ما على الظرفية بل هذا اولي لسلا متته عن لزوم ان يكون لا مكان
مكان وعن اعتذاره بانه لا بأس في ان يكون الكل ظرفا لجزءه فان في هذا الاعتذار نوع خفاء

عبارة اي النار ما حول المستوفى
وفي نسخة اي النار ما حول المستوفى
فكون حول مفعول به وهو لازم
الظرفية كقولهم التمسيد
والعتد عليها هي النسخة التي
ذكرت

وهو ان يكون الكل ظرفا لجزءه
فان كان المكان مكانا فيكون حقيقة
او محالا والتفصيل في العواقف
في بحث الجواهر

واورد على الظرفية بانه لا بد من اظهار في لانهم انما جوزوا حذفها من لفظ المكان جملا
على الظروف المكانية المبرهنة لكثرة استعماله ولا كثر في الموصول المعبر عن المكان فاجوز
ان ما الموصولة او الموصوفة اذا جعلت ظرفا فالمراد بالامكنة التي تحيط بالمستوفى وهي
جبهة الست مما ينصب على الظرفية قياسا مطردا فلذا ما عبر به عنها وهو المراد بالامكنة
اختصارا لا المكان وحده وهذا اللفظ هو الذي اوقعهم فيما وقعوا فيه وهذا معنى قوله
في الكشف وفيه وجه اخر وهو ان يستمر في الفعل ضمير النار ويجعل اشراق ضوء النار حول
بمنزلة اشراق النار نفسها على ان ما مزيدة او موصولة في معنى الامكنة كذا قيل وقد تقرر
في محله ان كون الشيء بمنزلة شيء اخر وبمعناه لا يستلزم ان يكون في حكمه كشيء الا يرى ان الفعل
المصدر بان ما حول بالمصدر مع جواز تقديم معمول ذلك الفعل عليه دون المصدر ولا نظا
كثيرة والمعترض اشار الى الفرق بينهما بقول لكثرة المكان دون استعمال المعبر عن المكان
وما ذكرناه هو الذي اوقعهم فيما وقعوا فيه لا ما زعمه الجيب فلا ولي ان يقال ان هذا من قبيل
عسل الطريق الثعلب اذ العلامة حمل قوله في الاعراف لا قد عد لهم مرا طلك المستقيم على هذا
المثال ورضي به المص وحمل عليه ايضا فلو لا اطلاعة على وقوع مثله في كلام العرب لم يحل عليه
النظم الجليل كيف لا وقد مر جوابان استعمال مثل روايته فما ظنك باختياره في النظم ولعل
لهذا التكلف قدم احتمال كون ما مزيدة فان جعلها موصولة تكلف وارثا ب خلاف
المشهور كما عرفت في عدول المص عن مسلك الكشف حيث اخرا احتمال الزيادة ليس
بمناسب قوله وتأليف المحول اي تأويل حروف حول للدوران ومنه حال الشيء واحتمال
اي تغير حال الانسان هي عوارضه التي تتغير والحوالة وهي اسم من احوال عليه بدنية
وحول الشيء الذي يمكن ان يحول اليه والحول بمعنى القوة التي مبدأ التغير والحاصل ان
لو استقرت الالفاظ وجدت كلما فاقه حاد وعينه واو ولامه لام والاعلى معنى الدوران
والطواف ولهذا قال وقيل للعام اي السنة حول لانه يدور ولما لم يشترط الاطراد في وجه
التسمية لا اشكال بان الشرع بل اليوم ايضا يدور لم لم يسم بالحول والعام في تقدير
فعل مختصين ولذا جمع على افعال كسبب واسباب ونقل عن الجواليقي انه قال عوام الناس
لا يفرقون بين العام والسنة فيقولون لاي وقت من السنة الى مثل عام وهو غلط
والصواب ما قاله ثعلب من ان السنة من اي يوم عدته الى مثل والعام لا يكون اشتبا
وصيفا وعلى هذا فالعام اخص من السنة وكل عام سنة وليس كل سنة عاما فاذا عدت
من يوم الى مثل فهو سنة وقد يكون في نصف الصيف ونصف الشتاء والعام لا يكون الا
صيفا وشتاء متواليين كذا نقل عن المصباح المنير والظاهر ان هذا الفرق عند بعض
اهل اللغة كما فهم من قوله والصواب لكن لم يبين وجه الصواب ومثل هذا بناء على وضع

اللفظ فان وقع وضع السنة والعام على ما قال الثعلب باتفاق اهل اللغة فاعتراض
الجوابي وارود دون اثباته خط القناد وان كان الوضع المذكور عند بعض اصحاب اللغة
فلا وجه لذلك الاعتراض على ان هذا الفرق في احكام الشئ غير مسلم قول جواب لا والامتنان
المذكور سبب لذهاب تعالى بنورهم فانها لو لم يتحقق الاضافة لم يوجد الاذهب المذكور
والسببية في الجملة كافية في ذلك ولا يضره ان يكون له سبب اخر كسج او مطر كما سيجي ولما
ظرف بمعنى اذ يستعمل استعمال الشرط بليغ فعل ماض لفظا او معنى وعن هذا قال سيبويه لا
لوقوع امر لوقوع غيره وانما يكون مثل لو اى مثله في المضى واحتمال في عدم العزم والى عدم
ضعيف واصله الى الجملة تحت القول بالظرفية قال ابن مالك انه بمعنى اذ واستحسن
ابن هشام بانه يختص بالماضي قول والضمير للذي قوله وجعل الاستيناف وتقريره واضح
للحل على المعنى لان المقصود هو الجنس المحتمل للقليل والكثير وهذا التوجيه ناظر الى الوجه الاول
وهو كون الذي بمعنى الذين وشار الى رجحانه بكتفاء هنا وتقديم هناك وفيه اشارة
الى ما ذكرناه في بيان الوجه الاول من ان مراده بوضع الذي موضع الذين ان الذين كما
ومن جنس لانه مخفف الذين كما اوضحناه هناك ولم يشتر الى تقدير المضاف هنا لانه
تكلف مستغنى عنه وانما تعرض لهذا مع انه علم بما ذكره لانه ذكر استطراد البيان معنى
الذي وههنا المذكور صرحا ببيان معنى بنورهم فلا تكرار لكن فيه شائبة الدور اذ كون الذي
بمعنى الذين بسبب كون ضمير نورهم جعا واذا كان كون الضمير جعا بسبب كون الذي بمعنى
الذين يلزم الدور والجواب بحل احدهما على التمام والاخر على الاثر وبهذه الملاحظة يتدفع
شائبة التكرار ايضا قوله وعلى هذا اى على كونه جواب لما قال لا وانما على كونه استينافا
فلا حاجة الى التنكية المذكورة لانه اى النور الحاصل من النار هو المراد من ايقادها وفى هذا
الحصر نظر ظاهر اذ المقصود الطبع في عموم الاوقات والاصطلاح في وقت البرودة والنور
والاستقناء في وقت الظلمة وصحة الحصر انما تكون فيما اذا كان المقصود الاستقناء والاضاءة
كما يشعر به قول تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون فالحصر بالنظر الى خصوص المادة بمعونة
القريبة واما العدول عن الضوء الى النور فوجهه سيجي اخره لانه ما سياتى النسب يذكره
كما استوفى قول او استيناف اجيب به فصل ليتعين المراد به وهو استيناف معاني وليس
يحتوى اجيب به اعتراض سائر المقدر والمراد بالاعتراض الاستفسار وكونه في صورة
الاعتراض غير به ولو قال سؤال سائل لكان احسن انتظاما قوله انطفت تارة اشارة
الى الجواب المحذوف ومنشأ الاستفسار المقدر فلو لم يلاحظ الجواب المقدر لما توجه السؤال
ومعنى ما بالهم اى حالهم وشأنهم وحاصل السؤال عن وجه الشبهة اذ المعنى لاي شئ شبهت
حالهم اذ فاما متبدا خبر بالهم وشبهت حاله بتقدير قد اوردوه فالتال راجع الى السؤال

عن وجه الشبهة فيطابق الجواب قوله انطفت تارة واد على ظاهرة قوله او بدل من جملة
التمثيل اى كالبديل لانها غير وافية بالمراد والمقام يقتضى اعتناء ببيان التنكية مثل كونه
فظيحا وفي بادية المراد ولهذا قال على سبيل البيان فوزانه وزان حسنهما في العجبي الدار
حسنهما لا اشتغال التمثيل فيكون بدل اشتغال او وزانه وزان وجهه في العجبي زيد وجهه
لدخول الذهاب المذكورة التمثيل فيكون بدل البعض وهو الظاهر المختار والاحتمال الاول
بناء على ما حطه اذ ذهب الله تعالى والثاني على ما حطه ذهب نورهم وهذا اخر في التمثيل دون
الاول وفي قوله على سبيل البيان تنبيه على ان البديل منه ليس في حكم الساقط ههنا كما في قوله
تعالى وجعلوا له شركاء الجن الا في الكشاف واما القول بانه بدل الكل من الكل فضعيف
لان المحقق جزم في شرح التلخيص بان بدل الكل لا يتحقق في الجمل لا سيما التي ليس لها محل من
الاعراب ووجوب الضمير في بدل البعض والاشتغال انما هو في المفردات دون الجمل لعدم
صلاحتها لذلك ولان كونها على التشبيه والتفصيل لا على الحقيقة يرشدك اليه قول ائمة المعاني
فوزانه وزان وجهه او وزان حسنهما وقول صاحب الكشاف والجمل على الاستيناف ضعيف لان
السبب في تشبيه حالهم قد علم ما سبق فلا معنى للسؤال عن وجه الشبهة او تعيين المشبهة
مدفوع بانه اشتراك حال المتألفين في المعاني التي اعتبرت في حال المستوف قد ليس بظاهر
لاحتمالها امورا كثيرة لا يعلم خصوص وجه الشبهة الا بتعمق النظر فكان المقام مظنة السؤال
عن تعيين وجه الشبهة فاجيب بان المتألفين نوراً وهو كالتوحيد او هذا هم الذي يلو
وعدم انتفاعهم به بمنزلة الخمود والظلام فوجه الشبهة في الجانبين انطفا نورهم وبقاء الظلمة
مطلقا غاية انه حسي في جانب الشبهة ومعنوي في جانب المشبهة واما الاشكال بان الجملة الاولى
لا محل لها من الاعراب والبديل تابع معرب باعراب سابقة فلا تصح البدلية فدفع بمثل ما مر
من انه مختص بالمفرد واما الجمل فان كانت الجملة الاولى معربة محلا فالبديل متابع لها في الاعراب
والا فالبديل مجرد البيان والتوضيح وان الامر في التاكيد والعطف كذلك فجعلنا الجملة الثانية
تابعة للجملة الاولى التي ليس لها محلا من الاعراب دليل واضح على ما ذكرناه قوله والضمير على الوجهين
اى مرجع ضمير نورهم المتألفون كقول تعالى مثلهم الاية لا الموصول فيحتاج الى جعل الذي
مقوض الذي لكن هذا الاحتمال ضعيف ولذا اخره اما اولاً فالقول بان الجواب محذوف مع امكان
ان يكون المذكور جوابا بخلاف الظاهر واختيار الحذف فيما اختير فيه لداع ولاداعي هنا واما
ثانياً فلان المتألفين ليس لهم نور حقيقة بل ظاهر فلا يحسن ان يقال ان الله تعالى به
بنورهم واما ثالثاً فلان كونه استينافا او بدلا ما يناقض في كثير من العلماء وان كان منه فعا
قول والجواب محذوف مثل انطفا وتحدث وقد اشتهر ناليه والداعي اليه في الجملة كون ضمير
نورهم جعا فانه قرينة وان لم تكن قطعية على انه راجع الى المتألفين وهذا يقتضى ان لا يكون

واما اذا جعل قوله بنورهم باللسان
محالاً للجنان مثلاً بنور
الذي لم ينتفع به صاحبه
فلا جد فيه مثل جود نوراً

جوابا ولام تكن تلك القرينة قطعية لانتافي جواز احتمال الاول بل رجحانه لا يرى ان المص
والزحشري يجوز ان يكون اللفظ مجازا بالنظر الى القرينة الضعيفة وحقيقة لعدم الانتافي
الذي لا تضعفها كما في قوله تعالى فلما ذهبوا تأييدا لما قاله لكن لا حاجة اليه لانه كثير شائع بمعونة
القرينة ومنها ما كان المذكور يصلح ان يكون جوابا في الداعي الى ارتكاب الحذف وقد عرفت ان
ذكر من القرينة ضعيفة لا يعيبها والجواب المحذوف من انك مثل ما فعلوا يسوفا فاعلموه
من الادى قول المجاز هذا سبب ممتنع وقيل مرجع الحذف الى المقام مقام اليجاز لا بهامه
ان الجواب مما يعصر عنه العبارة وما قدره مثل انظفات ليس يتعين ولعل لهذا قال
والجواب محذوف ولم يتعوض لتقديره وتركه في مقام ايجاز محل الفصاحة قوله وامر الالباس
فيه خفا فانه لا يصح ان يكون ذهب الالباس جوابا فاما معنى نفى الالباس والقول بان ضمير نور
كون جمعا قرينة على ان يرجع الى المنافقين ضعيف فان الذي يكون جنسا ليس له جمع يصح
ان يكون مرجعا لضمير الجمع كما مر تحقيقه وهذا يظهر ضعف ما قاله الزحشري وانا جاز خذ
لاستطالة الكلام مع امر الالباس للدال عليه وكان الحذف اولى من الاثبات لما فيه من
الوجاهة الى اذ مراده من الدال كون ضمير بنور هم جمعا وقد عرفت حاله ولذا قال صاحب الكشف
جعل ذهب جوابا اولى لعدم الاستطالة ولان كونه من نعمة التمثيل الاول يوجب
مطابقة التمثيل الثاني لا شتمها على مبالغة ومن دأب البليغ ان يبالي في المشبة
يلزم منه المبالغة في المشبه ضمنا انتهى وما قاله النحرير في جوابه من ان الاستطالة بالنسبة
الى ما لو يعتبر الحذف وان الحذف لا كان البليغ كانت المبالغة في المشبه به اكثر والتعاليق
بين التمثيلين او فرفيكن دفعه بان كون الحذف ابلغ مقيد بكون المقام مقام الحذف
وهنا ليس كذلك اذ المقام يقتضي اشباع الكلام في بيان حال المشبه به حتى يعرف بحال
المشبه فالمقام مقام الذكر والمصير خلا في محل الفصاحة قوله واسناد الازهار الى هذا
المعنى فانه ليس اسناد الازهار الى تعالى صريحا بل هو لازم لقوله ذهب بنور هم فان
التعدي بالباء والمهزة سواء في اصل التعدي وان كان فرق بينهما كما سيجي قوله اما
لان النظر الى كل الممكنات بفعله اي بخلقه وان كان بواسطة امر عادي لكن الخلق اذا كان
بواسطة عادية يكون الاسناد الى تعالى مجازا كما صرح به المفسرون في قوله تعالى ثم شققنا
الارض شققا فان الاسناد الى الكاسب حقيقة والى الخلق مجازا فيما يوجد فيه الكاسب
والسبب العادي هذا مذهب اهل السنة بخلاف المعتزلة ولذا سكنت عن هذا الوجه الزحشري
قوله اولان الاطفال مصدر مبني للفعول حصل بسبب خفي هذا على تقدير رجوع الضمير
الى الذي استوقد وكون السبب خفيا بالنسبة اليها لعدم اطلاعنا عليه بسبب كونه
غير مدرك بالظاهر فاسناد اليه تعالى فان الامور التي لا يظهر لها فاعل نستند اليه تعالى

فلا يقال انه يرجع الى الوجه الاول فان مبناه ان النظر منه تعالى بحسب الخلق مع العلم
بان لم يحصل بسبب خفي او جلي بقرينة المقابلة لقوله اولان الاطفال ولذا قيل ان الوجه الاول
على تقدير رجوع الضمير الى المنافقين ولا ريب في ان اذهاب نور هم الظاهر لا مدخل لغيره
تعالى فيكون اسناده اليه تعالى حقيقة قطعا ومبني هذا الوجه ان لا اذهاب سببا خفيا
او جليا فيكون الاسناد مجازا لا ذكرناه آنفا وهذا الوجه على تقدير رجوع الضمير الى المستوقد
ما كما عرفت فان يرجع هذا الى الاول كرجح او مطر لفظ او لضعف الخلو فلا مانع لجمعها بل لا مانع
لخلوها فتدبر قوله اولالباس اي لا اذهاب ولا اطفال بل المتحقق الطفولة والذهاب كما في
قوله اقدمني بلديك حتى لي فكما لا اقدم هنا بل القدر وما اشتق للمبالغة كذلك فيما نحن
فيه اشتق الازهار للمبالغة في ذهاب النور فلا يطلب له فاعل حقيقي وهذا مذهب حتى انتهى
عبد القاهر كذا قيل في الظاهر على هذا حقيقة وقيل واما اذ اطفئت بامر سواي كرجح هبت
بقدره انه تعالى فهو الفاعل والبرج ان لا كالكسبين للقاطع انتهى مراده ان الاسناد على
هذا التقدير حقيقي كاسناد القطع الى زيد في قوله قطع زيدا الشيء الفلاني فعلى هذا يكون
الاسناد اليه تعالى حقيقيا على كل تقدير وقد قال البعض الاسناد على الوجه الاول حقيقي
وعلى التقادير الثلاثة الاسناد مجازي من قبيل الاسناد الى المسبب وفيه غشوة لان الاسناد
الى السبب يكون حقيقيا والمسبب مجازا وهو خلاف المشهور اذا معروف عكس ذلك
كالصواب كون الاسناد على كل تقدير حقيقيا فان كونه الاسناد الى الخلق مجازا منحصرا فيما
تحقق فيه كسب العبد كما مر من قوله تعالى ثم شققنا الارض شققا فان الشق من مكسوبات
الخلق فيكون الاسناد الى الخلق مجازا كما صرح بعض الافاضل وما نحن فيه لا كسب فيه غاية
ان الاسباب العادية موجودة على بعض التقادير والتزام انها من قبيل الكسب وان
الاسناد حيث تحقق الاسباب مجازا ايضا غير مسلم محتاج الى النقل من ائمة البلاغة بخلاف
ذلك مخرج في كلامهم قوله ذلك اي لان يقصد المبالغة عدى بالباء الدالة على المصاحبة
والملازمة بل المخالطة دون المهمة لعدم دلالتها على ذلك بل بغية التعدي حين قصدت
وهذا الفرق منقول عن المبرد نظرا الى ان معنى المهمة الازالة ومعنى الباء المصاحبة
واصل المعاني معتبرة في الجملة في المعاني الثواني كالانقلاب المنقول فاشتركا في معنى
التعدي لا ينافي في ملاحظة اصل المعنى بل اعتبارا فيما فيه لطف وبراعة من شعب البلاغة
ولذا قال صاحب الكشف ان معنى اذ به ازاله وجعل ذاهبا ويقال ذهب به اذا
استصحب ومضى به معه وارتضاه المص وابو حيان لا فيه من البلاغة قال الاكثر الفرق
بينها من حيث ان المهمة الازالة والباء المصاحبة لا ينافيان في الامكان وانا المتنازع
في ان الباء ابلغ ودلالتها وضعية والبلاغة انما هي بالدلالة العقلية وصاحب المعاني

انما ينظر من هذه الجهة دون الاولى نعم اذا اقتضى الحال ذكر الازهاب المستصحب بكون الدلالة
ع عقلية متعلقة بالبلاغة وليس كذلك فان معنى ذهب الله بنورهم لا يجوز ان يكون مستصحب
ومضى مع انشئى وهذا يجب من لانه ان اراده ان لا يجوز على حقيقة فهو مسلم لكن لم يقتر
احد وان اراد ان لا يجوز ولو كان مجازا فردو لان اطلاق ما يستعمل في حق تعالى عليه تعالى
بجازا واستعاره كثير شائع في النظم الجليل لا يمكن الاستعصاف سقيم وقد اشار الشيخان
الى هذه الحقيقة الاينة بقولها وما اخذ الله تعالى وامسك فلامرسل بل هذا الشد بلا
ما استعمل حقيقة على ما يشهد به القطر السليمة ونقل عن سيبويه انها بمعنى وتبعه اكثر
النهاة واستدل بهذه الآية لانه تعالى لا يتصف بالذهب اذ ذهب لا غير انشئى وظاهر
في غاية الضعف اذ قد عرفت ان كون المعنى الحقيقي مستعارة شانه تعالى لا يقتضى كون ذلك
المعنى الحقيقي منتفيا بالكلية لان باب المجاز مفتوح وهنا مجاز عن متانة الاخذ بحيث لا يرجح
النهاة تشبيها باخذ السلطان في قولهم ذهب السلطان بما له كان السلطان لم يذهب ولم يعمل
الحال ذاهبا لكن ذكر اللزوم واريد اللزوم فكذا هنا فهل يمكن ان يقال معنى الاستعارة ليس
المنفردة لانه تعالى لا يتصف بها وكذا الخداع ليس بمعنى الكيد لانه لا يتصف به مع ان اطلاق
عليه تعالى في قوله الله يستهن بهم وقوله تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم
ونظائر ذلك كثيرة فالامام اراد به معنى لكن لم نطلع عليه اذ علم منصفه في العلوم الادبية
يأتى عن ارادة ظاهر الكلام المذكور ثم الفرق المذكور عام في كل مادة يمكن اعتباره فيه
كرجع بزيده وارجعه وخرج بزيده واخرجه بخلاف مات بزيده واماته فانه لا يمكن الفرق بينها
بل معناها جعله ميتا فتأمل وكفى على بصيرة فا قال البعض قلت من النهاة من قال ان لا
يختص بمادة انشئى يشع بان جنى النهاة قال بان تختص بمادة وبعضهم لا والظاهر ان
من قال بالاختصاص اراد بمادة لا يمكن اعتباره فيه ومن نفي الاختصاص اراد بمادة
يمكن اعتباره فيه كما اوضحناه بالمثال فان قيل كيف يقال ان المبالغة جاءت من الالصاق
والمصاحبة وهو معنى اخر للباء غير التعدية مع ان كثير من النهاة ذهب الى ان المصاحبة
مع مجرورها كجاء بتياب السفر ظرف مستقر ابد وهو مناف لما ذكرنا جيب بانه ليس المراد
بالاستصحاب المصاحبة التي يجبر عنها بل الملازمة وعدم الانفكاك كما اشار اليه المص
بعطف الاستمسك بمعنى الامساك عليه وقد نقل اهل اللغة عن ابن فارس ان كل شئ
لازم شيئا فقد استصحب ومنه الاستصحاب اهل الاصول كذا قيل ولا يخفى ما فيه اذ المراد
بالاستصحاب ما فهم من الباء في الفائدة في هذا التطويل فاجواب الشافى ان ذهب به بمعنى
استصحب في اصل اللغة كما حكاه الحريري في ذرة الغواص عن المبرد وكذا صاحب المثل
السائر كما نقل البعض عنه ويؤيد قول البعض الآخر ولا يبعد ان ينظر صاحب المعاني

الى معنى المهملة والباء الاصلية اعني الازالة والمصاحبة والالصاق فيه لطف لا ينكر انشئى
ولا بعد في اعتبار المعنى الاصل في المعاني الاخر كما عرفت من اعتبار المعنى الاصل في القاب الاعلام
قوله ولذلك عدل عن الضوء الاول وذلك اختار النون دون الضوء الا انه لما كان الضوء
الا انه لما كان الضوء مقتضى النار كان ذكرا ولا ثم عدل عنه الى النور وكرر لفظ لذلك الى المقصد
المبالغة لان وجادة المبالغة في المعطوف غير الوجه الذي في المعطوف عليه فان الوجه هنا
استناد الازهاب الى تعالى مع تحديد الفعل بالباء وهنا اختيار النون على الضوء والعد
في كليهما ائنه وعكسه دليل على قوله باني الضوء من الزيادة لانه هذا بناء على ما قاله في سورة
يونس وقيل ما بالذات اقوى لما كان بالعرض ولذا قال هنا باني الضوء من الزيادة اي
على النور وان صاحب المواقف القائم بالمضي لذاته هو الضوء كالشمس وما عدا القمر من
الكواكب والقائم بالمضي لغيره نور كما في القمر وبه الارض قال تعالى جعل الشمس ضياء والقمر
نورا انشئى ولا ريب في دلالة على باني الضوء من الزيادة لكن هذا يقتضى تبين الضوء والنور
وعدم اجتماعها وما ذكره هنا يقتضى اجتماعها في مادة اذ المزيد من جنس المزيد عليه وايضا
المفروض هو النار وفيها اجتماع الضوء والنور والجواب بالحيثيتين من حيث الاستعداد
يسمى ضوءا واذ انزال الاشتداد يسمى نورا فلا اجتماع في زمن واحد من جهة واحدة واما الاشكال
بان النار جرم لطيف مضي بالذات فلا يطلع على ما قام بها من الكيفية نورا بل يطلق ضوءا
فقط على هذا الفرق من ان الضوء ما قام بالمضي لذاته والنور ما قام بالمضي لغيره وتوجيه
كلامه هنا مبني عليه كما عرفت وقد صرح به بعض المحققين فلا كلام في متانة هذا الاشكال لكن
يمكن الاعتذار بان مراد المص ببيان اشتداد الضوء وزيادته وضعف النور بالنسبة الى الضوء
من غير نظر الى كونه قائما بالمضي لذاته او لغيره وفيه بعد لا يخفى ويمكن توجيه كلامه بان صاحب
الكشف ذهب الى ان الضوء فرع النور يطلق على الشعاع المنبسط والنور يطلق على الشئ
في نفسه كالنور القائم بالشمس والضوء يبلغ منه وان كان فرعاً لان الابصار بالفعل انما يتأق
بمدخلية الضوء ولا يخفى في النور اذ النور القائم بالشئ انما يبصر بنفسه ذلك الشئ لا غير
واما رؤية ما سواه فهي بتوسط الضوء الفاض ومن هذا تبين ان جعل الشمس سراجا
ابلى من جعل القمر نورا لان الاولى وصفت بانها يبصر بها الاشياء فان ذلك شأن السراج
والثاني بانها وصفت ببصره وتهدى به فافهم ولا يخفى ان الاصل اذ اعدم بعدم ما يتفجع عليه
فلذا قيل ذهب الله بنورهم حين اريد زوال ذلك عنهم بالكلية كذا في السالكوتي وفيه خلل
اما اوله فلان شرح لا يطابق المشرح فان الشيخين اعتبروا الزيادة في الضوء لا ما ذكره في صحيح
اثبات الزيادة في الفرع واما ثانيا فلان قدس سره اشار الى رده بقوله اطلاق كل واحد من الضوء
والنور على الاخر مشهور فيما بين الجمهور فلا ينافي في الفرق الاخذ من اصطلاح البلغاء على ما ذكره

ولا المأخوذ من اصطلاح الحكماء وهو ان الضوء يكون للشيء لذاته والنور ما يكون من غيره انتهى
 اشار الى ان ما ذكره صاحب الكشف قول منقول عن ابن السكيت مخالف لقول الجمهور فلا يجزأ
 وان كلامهما كالمترادين والفرق انما نشأ من الاستعمال او الاصطلاح لا من اصل الوضع
 واللغة والظاهر من كلام المصنف هنا وصرح في سورة يونس ان الفرق هو المأخوذ من اصطلاح
 الحكماء وما قول صاحب الكشف ولم يندفع على الذات الجوهرية بخلاف الضوء فظاهر انه
 مبني على ان اصل سمي النور وحقيقت جسم نوراني فهو مخالف لما صرح به الجمهور من انه عرض
 قائم بالجسم واما اطلاق النور عليه تعالى فلا يصح عليه تعالى الا بالتأويل كما حققه المصنف في سورة
 النور واما التأويل فلان ما ذكره مخالف لما ذكره المصنف في سورة النور من ان النور كيفية تدركها
 الباصرة او لا وبواسطتها سائر البصائر كالكيفية الفائقة من البصرين على الاجرام الكيفية
 الحاذية لها قوله لا يرى كيف قولنا لا يعلو هذا هو الحال بتقدير اذا التأكيد لا يلزم العطف
 قوله فذكر الظلمة فذكر ما مؤكده باب النور بالكلية وبهذا التأكيد ظهر ان المراد ازالة النور
 رأسا قيل فالذي ينبغي ان يقال ان هذا كونه او كدوا في بناءه المراد جعل بمنزلة شيء اخر
 مغاير لما قبله كما قررره الفاضل المحقق في المطول في قوله تعالى ان يكون ابناءهم انتهى وانت خبير
 بان كونه او في بناءه المراد لو كان سببا لجعل بمنزلة شيء اخر مغاير لما قبله لكان البدل بعطف
 البيان مغاير لما قبله فيصح العطف عليه فالاولى جعل الجملته حالا مؤكدة واما الاشكال بان
 المؤكدة لا يدخل فيها الواو قد فوج بان ذلك مخصوص بالجملته الاسمية والاعتراض بان
 الماضوية اذا كانت حالا وقد مر بها قد يقتضي ثبوت الظلمة قبل ذهاب النور ومعه ليس
 بشيء اذ ذهاب النور وان كان متقدما بالذات لكنه مقارن للترك كسب الزمان والاقتضا
 المذكور غير مسلم فان قد يقرب الماضي الى الحال كما هو المشهور قوله التي هي عدم النور وليس
 عدم الضوء غرض افادة ذلك ولذلك لم يقيده بما هو من شأنه مع انه المراد فان التقابل بينهما
 اما تقابل عدم الملكة كما اختاره المصنف او تقابل التضاد عند من ذهب الى انها كيفية وجودية
 فان المصنف في اواخر سورة الانعام ومن زعم ان الظلمة عرض بمضاد النور اوجب بقوله تعالى
 وجعل الظلمات والنور ولم يعلم ان عدم الملكة كالعنى ليس صرفا لعدم حتى لا يتعلق به الجمل
 انتهى ومن هذا ظهر ضعف ما قيل وهو المعجى المطابق للغة وقول الجمهور وقيل عدم النور
 عما هو من شأنه انتهى فان هذا يشعر بان فيد ما هو من شأنه لا يعتبر فيها ذكر المصنف فلا يكون
 التقابل تقابل لعدم الملكة وقد صرح به المصنف في السورة المذكورة وان عجب منه ما قيل وكان
 المصنف انما ارتضاه ليعصدق على الظلمة الاصلية السابقة على وجود العالم كما ورد في الآثار
 من نحو كان الناس في ظلمة فرش عليه من نوره وما قيل من ان زيادة هذا القيد دعوى غير
 مسموعة لا يحول عليه لا عرفت وعلى هذا فهو كما ارتضاه بعضهم من تقابله الايجاب والسلب

واو قول ان الضوء يكون للشيء لذاته والنور ما يكون من غيره انتهى
 بنحو ان لا يعلو هذا هو الحال بتقدير اذا التأكيد لا يلزم العطف
 ان يطلق عليه تعالى جوابا عن قوله تعالى ان يكون ابناءهم انتهى وانت خبير
 ان يكون النور في قوله لا يرى كيف قولنا لا يعلو هذا هو الحال بتقدير اذا التأكيد لا يلزم العطف
 في كونه اخرى

ووجه التقابل ثلثة انتهى وهذا كله ناشئ من الغفلة عن تصريح المصنف في تلك السورة
 وما ورد في الآثار فالمراد به كتم عدم اطلاق عليه الظلمة مجازا كما ان المراد من نوره الوجود
 واما القول بتقابل الايجاب والسلب فمخالف لما صرح به المحققين برمتهم والانطاس
 من طمسه اذا محاه وازال والانطاس الاضمحلال بالمره قوله وجعلها فعلا مضاعفا
 على ذكره اخل في حيز الفاء التي للتعليل والتفسير بقوله اكد بقوله ووصفها اراد به الوصف
 ما لا لان الظاهر ان قوله لا يبصرون حال من المفعول الاول والحال في المال وصف وان كان فرق
 بينهما في الجمل ولوحل كلامه على ظاهره لاحتاج الى تقدير عائد الى لا يبصرون فيها ولا وهم ان
 الظلمة ليس كذلك فلا يلزم قوله الظلمة هي عدة النور وانطاسه بالكلية الا ان يقال ان الوصف
 ليس للاحتراز بل لحد التأكيد وهذا يؤول قوله ظلمة خالصة الى ولو ترك قوله وانطاسه بالكلية
 لكان ذلك الوصف احترازا كما هو الاصل في الاوصاف وايضا ان الظلمة مراتب كثيرة كما عطف
 قوله ظلمات بعضها فوق بعض الآية كما ان للاضواء مراتب كثيرة ولو قيل منهم من جعل الظلمة شرا
 لرؤية بعض الاشياء كالتي تلعب ويرى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا يرى في النهار
 وما ذلك الا لكون الظلمة شرط للرؤية فيكون الوصف احترازا قلنا ان هذا مردود كما فصل
 في المواقف وشرحه قوله لا يترأى اي بحيث لا يرى فيها شيء والتعبير بالتفاعل للبيان والى
 شيان مشي شيوخ بشيخ العجوة وبار موحدة مفتوحتين وحاء مملئة الشخص الذي يرى
 ولا يدرك تشخيصا لبعده كما اذا قيل متى رايت شيئا من بعيد فكذلك لان المراد بها الراي والمراد
 من شأنها ان يرى احدهما الاخر لكن فيه نوع خلل اذا الشبان عدم رؤية احدهما الاخر لبعده
 لا لكون الظلمة ظلمة خالصة وهذا يناقض في غرض المصنف فالاولى ان يقال بحيث اذا اخرج يده لم
 يكد يرى كما في النظم الجليل قوله وترك في الاصل احترازا عما يريد هنا والفرق بين طرح وخلي
 هو ان طرح القاء الشيء ورميه من يده كطرح العصا من يده والتخية اعم منه لانه يصح
 على عدم التفات الشيء وان لم يكن في يده سواء كان محسوسا كترك دياره او غيره كترك
 دينه ونقر عن البراءة ترك الشيء رفضه قصدا واختيارا او قهرا واضطرارا انتهى
 والترك الذي يترتب عليه المدح والذم ما هو اختياري وان التعارف في الاستعمال ما يكون
 بالقصد وما هو بالاضطرار والاكرام ينبغي ان يقيده والنسيان داخل في الاضطرار
 والا فبعد النقض وما نقل عن المصباح تركت المنزل تركا رجلت عنه وترك الرجل فرقت
 ثم استعمل المعاني فقل ترك حقه اذا اسقطه بشعر بان الترك حقيقة في المحسوس ومجاز في غيره
 خلافا لفهم من كلام الراغب قوله فضمن معنى صبره في اشارة الى ان هذا المعنى ليس بوضعي
 بل طار عليه في الاستعمال كما يشعر قوله وترك في الاصل لا وقوله فخرى لا وحل كلامه على كونه
 وضويا كما اختاره ابن مالك في التسهيل بعيدا عن كلام المصنف كالتصريح فيها ذكرناه او لا قوله

فجرى لا اى في الدخول على المبتدأ والخبر والتعدي الى المفعولين لكنه ليس بوضعي على اختيار
 ابن مالك وانه قول كقولهم تركهم في الظلمات اشارة الى ان الآية محمولة على الثاني دون الاول
 وان امكنه بان جعل بهم مفعول وظلمات لا يبصرون حالان مترادفان من المفعول كانه
 عن ابن الحارث لان فيه تكلفا وايضا معنى التبعير والجعل التعيين فيفيد المبالغة كما صرح
 في اوائل سورة الانعام فالحل على اولى فعلي هذا بهم مفعول الاول والثاني في ظلمات ولا
 يبصرون صفة او حالا من الضمير المستقر فيه او من هم او خبر بعد خبر وفي الباب ولا يجوز
 ان يكون في ظلمات حالا ولا يبصرون هو المفعول الثاني لان المفعول الثاني في الاصل خبر
 والخبر لا يؤتى للتاكيد اذ التاكيد من شأن الاحوال لانها فضلات واما الخبر فهو العدة والتاكيد
 ليس من شأنه قول وقول الشاعر هو عنثرة بن شداد والبيت من قصيدته المحدودة
 من المعلقة السبع تمامه يقضم حسن بنانة والمقصم وفي رواية من بين قلة رأسه والمقصم
 جزر السباع اللحم الذي تاكله لانه تجزؤه باينها جزر القصاب بالحديد وجزر يفتح اليوم سكون
 الزا المعجمة وبعد باراء معلقة كما نقل عن شرح المعلقة وقيل هو فعل على وزن جرح وعلى
 التقديرين بمعنى المفعول ينشئ على وزن يقلن اصل ينوشنه من النوش وهو التنا
 السهل والقضم الاكل بمقدم الاسنان والمقصم بكسر الميم موضع السوار من الساعد
 والمعنى قتلت فجعلته طعمة للسباع حتى اكلته والبيت ليس بنص في العلل وكون تركه بمعنى
 صير كالآية لاحتمال كون جزر السباع حالا ايضا بالتأويل الذي ذكره في ارسالها العراك و
 تركته مأكولا او عرضة للسباع ويقرب منه ما قيل ان اللام للبعد الذماني فلما منع الحامية ولقد
 اجاد حيث عدل عن قول الكشاف كقول عنثرة فتركته الم ثم قال ومنه تركهم في ظلمات
 فقالوا انما فصل لان البيت نص في المعدي الى مفعولين لان جزر السباع معرفة لا يحتمل
 الحالية بخلاف ما في الآية وانت قد عرفت جواب قوله والظلمة مأخوذة الاولى في الاساس فظلمك
 ان تفعل كذا اي ما منعك ومنه الظلمة لا اشار الى ان اصل معناه المنع والظلمة بمعنى عدم
 النور مأخوذة منها لانها تسد البصر وتمنع من النفوذ فظلم الثلاثي كظلم فعل للظلمة وان لم
 يشتر استفعال استفعال اظلم لكن اصل معناه المنع وهذا المعنى مأخوذة من فعل ان المزي
 اصل في هذا المعنى ولما لم يكن الظلمة عدم صرف بل عدم ملكة يجوز ان يكون مانعا كما جاز ان يكون
 مجعولا وكيف لا وقد ذهب بعضهم الى ان الظلمة شرط لروية بعض الاشياء كما نقلناه عن
 المواقف قوله وظلماتهم لا توجيه لجمع الظلمة بالمعنى المجازي واشارة الى ان ضمير تركهم يرجع
 الى المنافقين فيكون ذهب اسم استينافا او بدلا وجواب لما محذوف وهو احتمال مرجوح عنده
 ولكل ان تقول ان مراده بيان ظلماتهم المفرومة من جملة التمثيل فينتظم كون ذهب اسم جواب
 لما انتظما راجعا كما يشهد سباق كلامه وسبق ظلمة الكفر الى الكفر المبطن وظلمة النفاق

وهو المستعمل في معنى التعدي
 والتصرف في حق الغير او وضع
 الشيء في غير محله

اي ظلمة الخداع المترتب على النفاق اذ ظاهره يؤدي الى التكرار ويخل ايراد الجمع وظلمة يوم القيمة
 يوم ترى المؤمنين بدل من يوم القيمة وهو اقتباس لطيف فاضافة الظلمة في المواضع
 الثلاثة بركة الموضعين اضافة المشبه الى المشبه والظاهر ان الظلمة حقيقة في الثالث
 مع انها مجازية في الاوليين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا وان كان جائزا عند المص
 لكنه خلاف مذاق الكلام اذ جمع ظلمة الدنيا وظلمة الآخرة في اطلاق واحد ما لا يناسب
 جزالة النظم الجليل وايضا لا يلزم التمثيل فانه من احوال الدنيا والاعتذار بانها لا تقر في حقهم
 ان يكونوا يوم القيمة في ظلمة صارا كما وقع بهم بعيدة مثل هذا المقام وقيل ان المراد
 يوم القيمة ظلمة كانت لهم في الدنيا لكنها ظهرت في يوم القيمة والمراد اقرارهم بالسياسة والحكم
 الاسلام التي اظهروها في الدنيا ولا يخفى عليك ان هذا حينئذ يرجع الى الاوليين فان ما ذكر
 عين النفاق والكفر فالوجه الاول بالنسبة اليه اوجه قوله او ظلمة الضلال لا توجيه اخر
 لجمع الظلمة والمراد بظلمة الضلال ظلمة الكفر وظلمة الخداع وهيجان الفتنة وغيرها عدها
 واحدا لاشتراكها في الانحراف عن الطريق القويم وظلمة سخط الله التابعة للاولى وظلمة العقاب
 السرمدي التابعة للثانية فلذا قدم الاولى على الثانية المتقدمة على الثالثة فالظلمة
 مجازية في الاخر وكلاهما والاضافة من قبيل الجين المأوذكر ظلمة العقاب الكائنة في الآخرة
 ووجه حسنه مثل سابق قوله او ظلمة شديدة لا اي المراد ظلمة واحدة وهي ظلمة الكفر
 الخفي لكنها الشديتها استعير صيغة الجمع لها للمبالغة في شدتها وكما لها في بابها فشب تعدد
 الكيفية بتعدد الافراد كما اشار اليه كانهما ظلمات فاستعمل ما هو موضوع للثاني في الاول
 وتقدر المضاف يخرج الكلام عن البلاغة قوله المطروح المتروك الاولى الكفاية باحدها
 اي نزل منزلة اللازم بمعنى لا يتأتى منهم الابصار لانهم فاقدون الابصار وان جعل الضمير
 راجعا الى المستوفى فجمع الظلمات باعتبار انضمام ظلمة الليل لظلمة الغمام وتطبيقه بقرينة
 قوله لا يبصرون فان ظلمة الليل وحدها لا يتأتى في الابصار بالكونا كالمضيئة فمن قال ان ليس
 في الآية اشارة الى الغمام والى تطبيقه يرد عليه انه ليس في الآية اشارة ايضا الى الليل فان
 اجاب بان قوله في ظلمات يدل عليه اجنبنا بان قوله لا يبصرون يدل على الغمام وتطبيقه
 لما عرفت واما الجواب بان المراد الظلمة الشديدة كانهما ظلمات متراكمة كما صرح به المصنف
 فراجع الى ما ذكره وليس بمغاير للجواب المذكور في التحقيق قوله والآية مثل في مساحته
 والمعنى والآية مسوقة لتمثيل غير مختص بالنفاق بل عام لكل من اتاه ضربا من الهدي
 والمنافقون يدخلون تحت عمومه دخول اوليا قوله مثل اشارة الى ان المختار عند المص
 حل الآية على التشبيه التمثيلي اي تشبيه الهيئة بالهيئة فعلى هذا يكون الحكم المستفاد من
 الآية عاما لا خاصا بالمنافقين واما ان حمل على التشبيه المفرق كان الحكم مختصا بهم وتوضيح التشبيه

فما اشار الى ان جعله منزلا
 منزلة اللازم اولى من تقديم
 المفعول عما لا لا يبصرون
 لان الاول يفيد ان ليس
 لهم خاصية البصر بخلاف الثاني

التمثيل والتشبيه المفقود سيجي من المص في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير فانتظر
 او ارجع اليه وهذا العموم من دلالة النص لا من منطوقه لانه مخصوص بالمنافقين لكون
 ضمير مثلهم راجعا اليهم فلا اشكال بان الضمير راجع الى المنافقين فكيف العموم قوله تعالى
 وضرب المثل اعتماله من ضرب الحاتم واصله وقع شئ على اخر لمن اتاه اى اعطاه ضربا اى
 نوعا من الهدى من الهداية او من الاهتداء قد عرفت في سورة الفاتحة ان الهداية
 انواعا لا يحصيها عدل لكنها تنحصر في جناس من مرتبة الاول افاضة القوى والثاني نصب
 الدلائل والثالث ارسال الرسل وانزال الكتب والرابع الكشف على القلوب السرايا اذ عرفت
 هذا فاعلم انه لا يخلو احد عن ان يعطيه الله تعالى ضربا من الهداية لاسيما افاضة القوى
 وارسال الرسل فمن اضاع ذلك بدخل تحت عموم هذا التمثيل ومن هذا القبيل قوله تعالى
 واما تود فهم ينابهم اى فدلتناهم على الحق بنصب الحجج وارسال الرسل فاستجوبوا العمى
 على الهدى فاختاروا الضلالة على الهدى كما اختاره المص في تفسير الآية المذكورة فالهدى
 في قوله ضربا من الهدى عام للدلالة على ما يوصل الى المطلوب غير مختص بالايصال الى البغية
 فيجمع جميع الكفار وغيرهم من الذين اتاهم الله تعالى نوعا من الهداية فاضاعه وان لم يضرب
 تصديقه واذعانه كالعلماء المرزوقين بالعلم ولم يجعل بمقتضاه قاضا عوه فيقولوا نحسرين
 ومن هذا القبيل الامانة والغنا وسائر النعم العظمى فمن اضاع تلك النعم بين لا الغبن
 في البيع والسلم ففعله ولم يتوصل الى النعيم الابد اراد بالعموم اى لم يتوصل الى النعيم الابد
 اصلا كالكفار او لم يتوصل به الى نعيم الابد المترتب على العمل بالعلم والعدالة بالامانة كذا
 والتصديق من المال الحلال وغير ذلك فبقى متخيرا في امره متحسرا على ما فات منه من الانتفاع
 بهدايته والعمل بجله والعدالة بسلطنته وفي الحديث ليس تحسرا حمل الجنة الا على ساعة
 مرت بهم ولم يذكر الله تعالى فيها كما في الحصن الحصين فانضح من ان الاوقات والساعات
 من جنة النعم والهداية فانها من الاسباب التي يتوصل بها الى نعيم الابد فمن اضاعها في
 الهوى فيبقى متحسرا على الابد فاطنكم بما ذكرناه من النعم التي يتوصل بها الى الروضات في
 دار الخلد تقرير مقبول لقوله ضربا لا تضمنه الاولى وهي اولئك الذين اشتروا الضلالة
 الهدى الاية ووجه كونه تقريريا هو ان هذه الاية ايضا عام لغير المنافقين بدلالة النص
 فلا يضره كون المشار اليه باولئك المنافقين قوله ويدخل تحت عموم هؤلاء المنافقون
 اى دخولا اوليا لوروده في شانهم اذ عموم اللفظ مخصوص بهم وعموم الحكم وهو المراد منها
 يدخل فيه المنافقون دخولا اوليا لما عرفت ومن سواهم من شاركهم في الوصف والحال
 ثانيا فانهم اضاعوا ما نطق به السنن من الحق والنطق بالحق وان خالف القلب حصول
 الهدى في الجملة لدلالة على الايمان والتصديق لكون الاقرار علامة عليه وبهذا الاعتبار سمي

ايانا في مثل قوله تعالى ان الذين امنوا الاية وان كان ذلك النطق خداعا واستهزاء
 في نفس الامر مبينا لحصول الهدى ولهذا قال فيما هو بهم اخبت الكفرة لانهم موهوا
 الكفر وخالطوا به خداعا واستهزاء فعدا قرارهم من اسباب كونهم من اخبت الكفرة
 فكيف يكون ذلك الاقرار حصول الهدى في الجملة لكن الامور تختلف حسنا وقبحا باختلاف
 الاعتيادات واستوضح ذلك بلطم اليتيم فان حسن باعتبار التاديب قبيح باعتبار
 الايذاء وفي الكشف اشارات الى ما ذكرنا حيث قال فان قلت وابن الاضاء في حال
 المنافق وهل هو ابد الاحاطة خابط في ظلماء الكفر قلت المراد ما استضافا بقليل من الانتفاع
 بالكلمة المجرة على السنن ووراء استضافتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التي ترمى
 بهم الى ظلمة سخط تعالى وظلمة العقاب السرمدي انتهى اشارة بقوله بنور هذه الكلمة
 الى حصول الهداية لهم في الجملة بالمعنى الذي ذكرناه وعن ههنا جعل المص المنافقين
 في ذمة من اتاه الله تعالى ضربا من الهدى وعدا قرارهم من انواع الهدى فاحتجنا في
 توجيهه الى ما ذكرناه واما عبارة الكشف حيث عدا قرارهم نورا استضافا به قليلا
 فسالمة عن التكلف فهي احسن ما اختاره المص قوله واظهره اى اضاعوا ما نطق به
 السنن باظهارهم الكفر حين انفرادهم مع شياطينهم قد عرفت انه ضاع باستيطان
 الكفر واضاعة الضائع من قبيل تحصيل الحاصل فاسقاطه اولى قوله ومن اثر الضلالة
 اى يدخل تحت عموم من اثر الضلالة فهو عطف على هؤلاء المنافقون وهم وان كانوا
 ممن اثر الضلالة لكن لا قرارهم الحق فالجواب قد فصلناه آخفا ببيان انواع الهداية
 والقول بان من اثر الظاهر انهم المنافقون لا الكفار الذين تحض بهم لعطف بالواو
 ليس بشئ اذ المقصود بيان شمول من اتاه الله تعالى ضربا من الهدى الى هذه الاية
 ومثل هذا يحسن العطف بالواو كما يحسن باو الاعتبارين ومع ذلك في العطف بالواو
 هنا وباو في قوله وارث نكته وهي ان من اثر الضلالة الى عام للمنافقين في نفسهم لكن
 جعل مقابلا هنا لما ذكرناه واما من ارتد العباد بالله تعالى فلا يتناولهم مفهوم اصطلاح
 بعد ما آمن اى ايماننا خالصا تأكيد لما قبله قوله ومن مع له احوال الارادة والمراد بالارادة
 هنا هي التي اول احوال السالك الذي حصل له نور الارادة في الجملة بقرينة قوله فذهب
 عنه لا والارادة في اصطلاح الصوفية على ما فهم من كلام ارباب الخواشي بقرينة من نار الجنة
 في القلب مقتضية لاجابة دعاوى الحقيقة فالجواب تعلق القلوب بالمحسوب وحده وعدم
 الالتفات الى الغير وحوالها ما يرد على السالك في انشائها وبدايته التلذذ بالعبادات ونهاية
 حب الذات للذات في المحضرة الاحدية قيل والاحوال في اصطلاحهم هي ميراث العز من
 المواهب الفاضلة من الله تعالى وسميت احوال التحول العبد من دركات العبد الى درجات

القرب وقريب منه ما قيل الحال ما يرد على القلب بحض الموحية من غير عمل واجتناب كثر
 وخوف او قبض وبسط فاذا دام سمي مقام فان المريد لم يحصل لهم احوال الارادة كما
 عرفت قال المص ومن صح له احوال الارادة ولم يحصل لهم الارادة وهي الاقبال بالكلية على
 الحق والاعراض عن الخلق قال ابو الحسن الوراق ومن لم يصح له فلا منافات فادعى احوال
 المحبة الحاصلة للاكابر العاصلين الى المحبة فاذهب الله تعالى لادعاء الوصول الى مقام
 اعلى من مقامه وهو كذب يشبه النفاق وبقي في ظلمات دعاوية باطلة لا يبرح طريق الخصال
 عنها وكذا طالب العلوم اذا ادعى مقاما اعلى من مقامه واستحق صاحب المقامات العالية
 لظنه اعلى مقام منه اذهب الله تعالى عنه ما اشرق عليه من نور الاستكمال وبقي في ظلمة
 جهل مركب لا يرى طريق الخروج عنه وهذا غالب في طلاب زماننا اصلى الله تعالى حالنا وحالهم
 وايضا يدخل فيه من رغب في حقايق لم يستعد للوقوف عليها فان السالك اذا انكشف له
 ما هو اعلى من مقامه لعله لا يجتهد ولا يستقر فيفضل به ضللا لا بعيدا وهذا حاصل ما نقله
 المص عن بعض الصوفية في قصة المائدة وظني ان دخوله في تحت عموم من آتاه الله ضربا من
 الهدى فاضاعه اظهر من دخول من صح له احوال الارادة الى وحاصل ما ذكره المص في كون
 الآية مثلا انه تمثيل مركب شبه الهيئته بالهيئته ولم يعتبر تشبيه المفرد بالمفرد وان امكن ذلك
 والمعنى انه شبه حصول الهدى في الجنة واضاعته وحرمانه من النعيم الابد وبقاؤه متجرا
 متحسرا لا يرتدى بالنور والاضاءة المطلوبة للمستوقد وزوالها بانطفائها بغتة وحرمانه
 ما يتوصل اليه بالايقاد وبقائه متحسرا لا يرى الطريق المطلوب ووجه التشبيه هو انهم وقعوا
 في حيرة شديدة وخيبة عظيمة عقيب حصول قوة الرجاء الى المقصود والمعنى قوله او مثل
 لا يانهم الاولي او مثل لا قرارهم وهذا معطوف على قوله مثل ضربا الى اولى حيث تشبيه مفرد
 لا تمثيل اخره لان التمثيل راجح حسبا امكن وانه عام للمنافقين وغيرهم كما عرفت وهذا خاص
 بالمنافقين كذا قال اكثر المحققين ولا يخفى عليك انه بعد اعتبار دلالة النص لا يظهر الفرق بين
 الوجهين في العموم ولعل لهذا قال مولانا خسر وادى تشبيه مخصوص بالمنافقين كما هو الظاهر
 قوله من حيث انه يعود الى يرجع عليهم بحقق الدماء اي صبايتها والحق في الاصل الجمع تقول
 حققت الماء في الانية اذا جمعته واطلق هنا على الحفظ لانه كانك جمعت الدم في صاجة ومنوع عن
 الجريان فهو مجاز صار حقيقة فيه بالغلبة والمعنى انهم باقرارهم كانوا سالين عن ذلك فانهم
 اذا لم يقرروا فان لم يقبلوا الجزية كان دعاؤهم هدر وان قبلوا كان حالهم غير سالم باعطاء
 الجزية وقيل المراد الحقن والسلامة مالا ايضا كما اذا ذهبوا الى دار الحرب فاستولى عليها المسلمون
 وفي تكلف قول بالنار متعلق بقوله مثل اخره عن قوله من حيث لانه اهم في التمثيل والتعليل
 بقوله للاستضاء ولانه امر مختص بالمشبه فذكر في جنبه كما ان الاستضاء امر قائم بالمشبه

والجامع المشترك بينهما الاستضاء مطلقا وظهوره ما ذكره لم يذكره قول ولذا باب
 آخر اى ومثل لذهاب اثره فهو عطف على قوله لا يانهم الا للاستضاء ولو قال بالنار
 الموقدة المستضيئة لكان ابعد عن الاشتباه وانطاس نوره اشبه النور لا قرارهم
 لانهم استضاءوا به قليلا من الاستضاء وذلك الانطاس اما بسبب اهلاكهم واما شتمهم
 وافشاء حالهم الاولي او افشاء حالهم من نفاقهم وكفرهم فكانوا بعد مدة معدودين
 في زمرة الكافرين حتى نزل قول تعالى ولا تتصل على احد منهم مات ابد الالية باطفاء الله تعالى
 متعلق بمنزل مقدر في قوله ولذا باب كما اشرنا اليه ومعطوف على النار بالواو العاطفة
 لشبهين والجار مقدم اياها اي النار لانها مؤنث معنوي واذا ذهب لورم اى بالكلية
 وهذا منطوق الكلام غير بالاذهاب ميلا لحاصل المعنى والمراد ذهاب الله بنور ما وقوله
 اطفاء الله تعالى اياها فثبت باقتضاء النص ولم يذكر وقوعهم في الظلمات لانهم من
 البيان المذكور قيل اعلم ان هذا الوجه الذي جعل المص وجها واحدا وجهان في الكشف
 حاصل الاول انهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة حيوتهم القليلة ثم قطع الله تعالى بالموت
 وقوعهم في تلك الظلمات وحاصل الثاني انهم استضاءوا بها مدة ثم اطلع الله تعالى على اسرارهم
 فوقعوا في ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح والتسام بسمه النفاق وانما جعله
 كذلك قصدا للبالغة اذ يكون المراد بالمثل ح بيان انهم قصدوا بظواهر الايمان المنفعة
 الدنيوية فترتب عليه المضار الدنيوية والاخرية جميعا اما الاولي فبافشاء حالهم حيث
 ترتب عليه مضرة ارتسامهم بسمه النفاق ومضرة حرمانهم عما قصدوا ومضرة تغيير
 المؤمنين واما الثانية فباعتبارهم حيث يرتب عليه مضرة فقدان النور يوم ترى المؤمنين
 والمؤمنات يسعون نورهم بين ايديهم وبابانهم ومضرة بقائهم في العقاب السرم ومضرة
 كونهم في الدرك الاسفل من النار والمفهوم من انكشاف ترتب احدى المضرتين فكم بينهما
 فتدبر ولا يتوهم انه الاولي فيخطط خيط عشواء انتهى والظاهر من الروايات ان بعض
 المنافقين ترتب على نفاقهم المضرة الاخرية فقط حيث ما تواتر ولم يعلم حالهم واسرارهم
 فهم لم يتنبهوا بمضرة اتسامهم بسمه النفاق بين عامة المسلمين وبمضرة تغيير المؤمنين
 والبعض الاخر ترتب على نفاقهم المضرتين افشاء اسرارهم وكونهم في الدرك الاسفل
 من النار واما مضرة بقائهم في العقاب السرم فمشتركة بين الكفار وليست ما يرتب على
 النفاق ثم النزاع في كون المذكور وجها واحدا او وجهين مالا لما لم تحت ولعل لذلك قال
 فتدبر ولم يذكر كون تنكير النار التعظيم اما لانه ليس في محله فان محله قوله تعالى استوقدوا
 اوله للتحقير عنده والتعظيم على تقديره والتحقير على آخره والحمل على التعظيم اولى اذ المشبه به
 الهدى على ما اختاره المص والنار التعظيم يناسبه فجعل النار موقدا والظلمات جمعا

وتوضيح المحققين في بيان ان الوجه الاخير
 من الوجوه التي ذكرها في باب بيان كون
 تنكير النار تعظيما او لان المقام واحد في كلا
 موضعين يكون محله ذكره

اشارة لطيفة الى ان المهدي واحد والفضل متعدد **قوله** لا سد واما معهم
 السد بالفتح ضد الفتح والردم فوق السد اشير اليه قصة ذي القرنين فلو اخبر بها
 لكان المبلغ ثم الظاهر انه حقيقة في المحسوسات مجاز متعارف في العقولات وفي اشارة
 الى انهم لانها كهم في الكفر والخذاع احدث الله هيئة في قواهم تمنعهم عن قبول الحق وهي
 المراد بالسد هنا و قد مر الكلام في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية لكن المص اسند السد
 اليهم لكونهم سببا لاحداث تلك الهيئة ولك ان تحمل على ظاهره المسامحة جمع مسمع كسائر
 كسائر وخرق الاذن كذا نقل عن الراغب والظاهر القوة السامعة وهي الملايم لقوله
 كانا ايفت مشاعوهم وهي الة السمع واما الفتح بمعنى موضع السمع فبعد والاصح
 الاستماع المقرون بالقبول وهو مشتق عنهم دون السمع مطلقا وتعديت بالي مع
 انه معدى باللام يقال صاح له واصاح لتضمنه معنى الميل **قوله** وابوا ان ينطقوا امنا
 ابائهم سد مسامعهم ولذا عطف عليه بالواو وينطقوا من الانطاق اي وابوا ان
 يجعلوا السنتهم ناطقة بالحق ولوجعل ان ينطقوا من النطق والسننهم بدلا منهم
 بدل اشتغال او نصب بفتح الخافض لم يبعد ويصروا اي ابوا ان يتصرفوا من الفعل
 والمعنى امتنعوا من ان ينظروا الى الايات الدالة على الحق سواء كانت عقلية او غيبية
 لئلا يسامعهم لان من اختل قوة السامعة يكون مجرما من اكثر الخيرون ولذا السمع
 من اعظم النعم والتنبيه على ذلك قدم السمع على البصر حيثما جمع بينهما في الذكر في اكثر
 المواضع من القرآن والاخبار وهذا ايضا اشارة الى ذلك حيث قدم ضم على عمي ونبت
 المص على هذا بقوله في الاول لا سد واما معهم وقوله ثانيا وابوا الى اسناد النطق
 الى اللسان مجاز لكونه الة كما يدل عليه قوله باصبارهم لكنه تفنن في ابيان وجعل اللسان
 ناطقا على تقدير البصيرة لا باصبار وانما قال انهم ابوا ان ينطقوا بالحق مع انهم
 ناطقون بل ان نطقهم لعدم موافقة قلوبهم لا يعجابه كما لا يعجابه استماعهم الحق في
 مجلس الرسول عليه السلام والشئ عديم النفع ملحق بالعدم **قوله** جعلوا اجواب لما
 و اشار بقوله ايفت الى ان قوله تعالى ضم بكم من قبيل التشبيهية البليغ وليس استعارة
 كما حقق في التحرير المطول نقلنا عن جميع المحققين لكن لم نجث سند كونه ان شاء الله تعالى
 وسيخرج به المص وانهم ليست حواسهم مؤفة حقيقة لكنها لم تستعمل فيما خلقت له
 شبهة بالماؤفة وايفت مجرول اف بوزن قال وفيه القاموس الة العايدة او
 مفسد لما اصابه وايف الزرع فهو مأوف ومثيف على خلاف القياس لان فعلا لازم
 المشاعو جمع مشع بفتح الميم موضع الشعور وبكسر الة الشعور والمراد الحواس الظاهرة
 رقية تغليب الالسان ليس من المشاعر وانتفت اي كما انتفت قواهم جميع القوة

الحاشية الخمس الظاهرة لكن المراد هنا القوة السامعة والباصرة والقوة الناطقة
 عدت منها تغليب كماله وذكر القوة مطلقا مبالغة في عدم عودهم الى المهدي وما ذكرناه
 مقتضى قوله تعالى ضم بكم عمي حيث نفى عنهم القوى الثلاثة فقط فاقيل من انه وفي
 اطلاق المشاعر والقوى تنبيه على ان ما ذكر من الضم والبكم والعمي على سبيل الاختصاص
 في البيان والاعتماد على تنبيه السامع والمراد ان كناية عن اختلاف جميع المشاعر والقوى
 فضعيف اذ القوة الذاتية واللامسة والشامة لم يتعرض لاختلافها في موضع
 والتزام عموم اختلاف القوى الى ما عداها غير مستحسن الا يرى ان المص لم يجعل
 الختم في قوله تعالى ختم الله الة عاما الى سائر القوى **قوله** كقولهم ضم لنا هو من بيت الحكمة
 لقعب احد بني عبد الله بن عطفان وقيل ان لسمعوا ربيعة طاروا بها فرحاني وما
 سمعوا من صالح دفنوا ضم لا قوله مني متعلق بسمعوا ولا ينبغي ان يكون صفة لفرحان
 على معنى فرحانهم كائنا من قبلي فان مقتضى المقام ان سماع الربيعة بان يكون من قبل والا
 يعم كل ربيعة فلما سماع الابر عوى القرينة فيؤمل الى التعلق بسمعوا والمعنى هم اي الاعداء
 ضم اي كصم في عدم الاصغاء الى ما نسب اليهم من الكارم والمأثر وهو المراد بقوله اذ سمعوا
 خير اذ كوت متكلم وحده به وفي جمع ضم مع سمعوا صنعت التضاد و اشارة الى انهم ليسوا
 باصم بل هم متصامون قوله اذ نوى اي استمعوا وفرحوا نقل عن الراغب اذن استمع
 نحو واذا نزلت لربها وحقت ويستعمل في العلم الذي يتوصل اليه بالسمع انتهى ومعنى الاستماع
 هنا احسن للمقابلة ومعنى ادركوه وعلموه وان صح لكن يفوت المقابلة **قوله** اصم
 افعلا صفة مشبهة اي انا اصم ان كان الشاعر وصفه او هم اصم ان كان مدح غير
 واسمع افعلا تفضيل اي انا اسمع او هو اسمع وتعديت الضم بكم لما فيه من تضمين
 معنى الاعراض **قوله** واطلاقها اي استعمالها فيهم والاطلاق في الاصل ضد التقييد
 وفي الاصطلاح استعمال اللفظ في المعنى حقيقة كان او مجازا واطلاق الصفات الثلاث
 عليهم على الحقيقة بتقدير الكاف اي هم كصم لا فيكون تمثيلا وتشبيها كما ذكره فالضمير
 المؤنث لقوله ضم بكم عمي باعتبار انها صفات عبر عنها بهذه الالفاظ والطريقة مؤنث
 طريق معروف والمراد بها هنا الاسلوب والنهج وانما اتقيا ولم يقل على التمثيل لكون اداة
 التشبيه محذوفة حتى ذهب بعضهم الى انه استعانة والختار عند الشيخين كون مثل
 هذا تشبيها بليغا كما سيجي **قوله** اذ من شرطها اي من شرط الاستعانة ادخال من
 التبعية في لان المراد بالشرط الجنس ان يطوى ذكر المستعار له اي ويجعل الكلام خاليا
 عن ذكره لفظا او حكما قوله بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه اي المشبه به لا اشارة
 الى ذلك التعميم لولا القرينة حاله او مقالية والمراد ان لا يكون المستعار له الى المشب

مذكورا على وجه يبنى عن التشبيه سواء كان على وجه الحمل نحو زيد اسدا ولا نحو الجملين
 الماء بدليل جعل قوله قد زرا زرا على القمر من قبيل الاستعارة مع اشتراك على ذكر
 الطرفين كما في المطول فهنا ذكر المستعار ببناء التشبيه لكون الحملين طرفيه
 والمص سكت عنه لا فصل في محل قوله بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه اي يجب
 حمله عليه اذ عند استقاء القرينة المانعة يجب حمل الكلام على حقيقة المستعار منه لا يمنع
 حمله عليه عند وجود تلك القرينة فالمراد بالامكان هو الامكان للجوامع للفعل والوجوب
 والتعريف بالامكان ليحسن التقابل اذ عند وجود القرينة يمنع وعند اشتراكها يمكن فلا
 يرد عليه ما يرد على قول صاحب الكشف ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول
 عنه والمنقول اليه لولا دلالة الحال او فحوى الكلام من انه اذا عدت القرينة لم يصلح
 اللفظ للمعنى المجازي والجواب بان صالحا في نفسه مع قطع النظر عن ضعفه فان القرينة
 المانعة اذا تحققت يصلح اللفظ للمعنى الحقيقي في نفسه مع قطع النظر عن اشتراكه كلفظ
 في دفع ذلك الاشكال والكل لا يخلو عن دغنة واهمال والقول بان الالة من قبيل الاله
 ناطقة فيكون استعارة تبعية لا تشبيهها ليس بشئ لان الطرفين هنا مذكوران وفي
 المثال المذكور ليس المستعار له وهو الالة مذكور وبهذا يظهر ضعف ما قيل ويمكن
 ان يقال ان يتقدم مثل اي مثل صم فيصير تشبيها وان لم يقدر فهو استعارة فالكلام
 يحتمل كليهما فلا يتم على ذكر التشبيه بالكلية في الاستعارة التبعية انتهى والى صراطه اذا كان
 التشبيه مذكورا او مقدر او محقق فاسم التشبيه ان كان خبرا عن التشبيه او في حكم الخبر
 كخبر باب كان وان المفعول الثاني لباب علمت والحال والصفة فالاصح ان يسمى تشبيها لا
 لاستعارة لان اسم التشبيه اذا وقع هذه الواقعة كان الكلام موضوعا لاثبات معناه لا
 اجري عليه او نفيه عنه فاذا قلت زيد اسد فصوغ الكلام في الظاهر هو لاثبات معنى الاسد
 لزيد وهو ممتنع على الحقيقة فيحمل على اذ لاثبات تشبيه من الاسد كذا في المطول والى هذا
 اشار المص بقوله وههنا وان طوى ذكره بحذف المبتدأ لكنه في حكم المنطوق قوله كقول
 زهير الجوهري هو زهير بن ابي سلمى الشاعر المشهور لدى اسد اي عنده شاكى السلاح
 اي حاد السلاح من الشوكة بمعنى شدة البأس وحاده السلاح فاصل شاكى قلبت
 العين الى مكان اللام فصار شاكوا على فصار شاك مثل قاض فشاك السلاح بكسر الكاف
 وهذا هو المشهور وقيل اصل شاك من الشكة وهي السلاح فاجتمع مثلهما فابدلوا الثانية
 ياء للتخفيف كتقضي البازي فاعل كالعلال قاض والكاف مكسور ايضا ومن ضم الكاف
 ففيه قولان احدهما ان اصله شوك فانقلبت واو القام قيل هو مخدوخ من شاكك
 وفي لغة ثالثة شاك بتشديد من الشكة بكسر الشين وتشديد الكاف وهي السلاح

والجواب ان ذكر المستعار لا ينافي
 لا ينافي الاستعارة وما في معنى
 كجملين الماء

نعم لو قيل ان الصمم والخور مصاد
 وان الاستعارة بين المصدا
 لا بين الذات كان الامر بالتحقق
 كذلك لكن التشبيه بين الذات
 وسبب الكلام فيه

وآلات الحرب كذا نقل عن ابن السيد في المختضب والقول الاول هو المشهور المتداول
 مقذف اسم مفعول من التقذيف مبالغة القذف السمين الكثرة اللحم كانه رمى بالحلم
 وقذفه كذا فسر وه وج يكون مقذف مستعارا بالتشبع فعلى هذا يكون ترشيحا او اوقع
 في الحروب والوقايح كانه رمى به في الحروب والوقايح في يكون تجريدا وقرينة الاستعارة
 ساك السلاح وان قيل ان القرينة حاله بان انشأ الشاعر البيت في مقام تحقيق
 فيه القرينة الحالية على عدم ارادة المعنى الموضوع له فشاك السلاح تجريدا والمقذف
 اما ترشيح او تجريد كما عرفت له ليد على وزن علم الشو الملتزم بعضها ببعض والبدية
 اشعر الاسد المتبلد على رقبته ويقال للاسد ذولبدن والبد كعنب جمعها وهذا هو
 المراد في البيت اظفار جمع ظفر لم تقلم من التقليم بمعنى القطع ومنه القلم لقطع طرف
 اوله معد للقطع عدم تقليم الاظفار كناية عن القوة ونفي الضعف اذ الاظفار
 من آلة الحرب كما هو المتعارف في الحبيشة فيلزم لعدم تقليمه القوة وهي المراد فيكون
 لم تقلم ترشيحا لان عدم تقليم الاظفار بهذا المعنى انحصر بالاسد فلا اشكال بان الوصف
 بعدم تقليم الاظفار انما تعارف فيها من شأن تقليم الاظفار وهو الانسان فيكون
 فيه شائبة تجريد كذا نقل عن خواشي الكشف فيلزم في المصراع مبالغات جعله البد
 فكان اسودا لا يكون لاسد الالبد وحصر الالبد في بقرينة تقديم الطرف والمبالغة
 في نفي الضعف فان المبالغة في لم تقلم راجع الى النفي ولا يجعل النفي دخلا على المبالغة
 ونظيره قوله تعالى وما انا بظلام للعبيد انتهى يعني ان اصله لم تقلم بالتخفيف من التلاني
 ثم نقل الى التفعيل للمبالغة في النفي لانه نقل الى التفعيل ثم ادخل النفي عليه ليكون نفي
 المبالغة وقوله تعالى اصله وما انا بظالم ثم نقل مع نفيه الى الفاعل للمبالغة في النفي
 ثم المراد بقوله كقول زهير التمثيل للاستعارة المنفية وليس نظير لما نحن فيه كما يتبادر
 او لا من عبارته قول ومن ثم ترى المقلقين اي ومن اجل ذلك فن تحليلية من
 متفرعات معنى الابتداء اذ العلة منشأ العلول ومبدأه والمقلقين جمع مفلون اسم
 فاعل وهو من ياتي بالفلق بالفتح او بكسر فسكون وهو الامر الغريب العجيب والمراد الاتيين
 بالعجايب وهي كالسحرة الغريبة وعن هذا قال السحرة مجازا كما في الحديث ان من البيان
 لسحرا يعني ان بعض الناس بمثابة السحرة في ميلان القلوب او في العجز عن اتيان مثل
 وهذا النوع ممدوح اذا صرف الى الحق ومذموم اذا صرف الى الباطل والخاص اذا بلغ
 الكلام في غاية من البلاغة ونهاية من الفصاحة كان مشابها بالسحرة في ذلك يضر بكون
 عن توهم التشبيه صفحا اي يوضون عنه وضرب الصفح كناية عن الاغراض والتناسي لانه
 من ضرب جمعني اعرض والصفح الاعراض مصدر ليضرب من غير لفظ قوله ويصعد اي

يزيد بن خالد الشيباني لان ابي تمام يرفي بهذه القصيدة يزيد بن خالد ويصدق استعير
هنا للعلو المرتبة وتناسى التشبيه بنى عليه ما ينسب على العلو المكان من خلق الجوهل
بان له حاجة في السماء واختار صيغة المجهول المفيد للبالغة اشارة الى انه بلغ في العلوانه
لا يتوهم في حقه الحاجة الا بالجاهل البالغ فيه اذ العاقل يعرف ان الله تعالى اغناه عن غيره
فلا حاجة له في السماء وفي اختيار لفظ الظن اشارة اليه لان بعض الظن انهم حتى يظن
ويروى بدل حتى لظن باللام الابتدائية دخلت على الماضي بتقدير قد قول وعرفنا وان
طوى لا استيناف جواب سؤال مقدر يعني ان ذكر الطرفين المانع للاستعارة اعم من ان يكون
مذكورا لفظا او تقديرا وهما وان لم يذكر المستعار له لفظا لكن مذكور تقديره لان صماكون
غيره يقتضي مبتدأ فلا يكون استعارة لفقد شرطها فيكون تمثيلا وتشبيها ولا ذكر المستعار
على طريق القصد لكونه مبتدأ فلا يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون هذا من قبيل التمجيد او من على
غلالة قدر ترار لره على القم فان ذكر المستعار في هذا البيت غير مقصود بالذات لعدم الحمل او ما
في معناه بين طرفيه بخلاف ما نحن فيه قوله اسد على البيت لعن ابن حطان مفتي الخوازم وزاها
بهمو الجحاج اي انت اسد على مخاطب بالحجاج ولو حفظ في اسد معنى الشجاع وتعلق به على في على
وفي الحروب متعلق بنعمانه فان النعمانه مثل ضرب في الجبن كانه قيل وفي الحروب جبان فتجاء
بقائه ومثناة فوقية ونهاء معجزة ممدودة معناها مسترخية الجناحين وهو من صفاتها اللامعة
وفي الكشف فتحاء من باب التصوير فان النعمانه كلها كذلك فلا يكون الصفته مخصصة مقيدة
بل التصوير ما هو اللازم لها مباينة في الذم والهجو والصغير صوت بلا حرف والعصاف النبح
او مطلق الصائت بلا حرف اختلفوا في ان الاسم المشبه به ههنا مستعمل في معناه الحقيقي
حتى يكون تشبيها او في معنى المشبه كالرجل الشجاع حتى يكون استعارة فذهب الشبان الى
الاول ولهذا قال المصنف ونظيره اسد على ما اختار التحرير التفاتنا في الثاني وقال قد شهد
الاستعمال فان معنى اسد مجزئ صائر ومعنى نعمانه في الحروب جبان هارب قال ابن مالك
اذا قلت اسد مشير الى السبع فلا تميز في الخبر واذا قلت مشير الى الرجل الشجاع ففيه تميز فرفع
لان ما اول بما فيه معنى الفعل ولو اسند الى ظاهر لرفع كقولك رايت رجلا اسدا بوه وفي المطول
قال فان قلت قد استدل صاحب الكشف على ذلك بانك اذا قلت زيدا اسدا وقعت اسدا
على زيد ومعلوم ان الانسان لا يكون اسدا وجب المصير الى التشبيه بخذف اداة قصد الى
المبالغة قلت لان وجوب المصير الى ذلك وانما يجب اذا كان الاسد مستعلا في معناه الحقيقي واما
اذا كان مجازا عن الرجل الشجاع فصحة حمل على زيد ظاهرة لان قولنا زيدا اسدا اصله زيد رجل
شجاع كالا اسد فخذنا المشبه واستعملنا المشبه في معناه فيكون استعارة وبدل على ما ذكرنا
ان المشبه به في مثل هذا المقام كثيرا ما يتعلق به الجار والمجرور كقول اسد على اي مجترئ على صائل

استهري ومراوده بان المشبه رجل شجاع ان المشبه رجل مقيد بشجاع على ان التقيد داخل القيد
خارج اذا اسد قولنا رايت اسدا برحى ليس استعارة عن زيد اذ لا ملازمة بينهما ولا دلالة عليه
بل استعارة عن شخص موصوف بالشجاعة فكذا قولنا زيدا اسدا فلا يرد اشكاله قدس سره بان
مجموع رجل شجاع ليس مشبها بالاسد فان الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا وهذا هو الظاهر
من كلام الاثمة في علم البلاغة وليس المشبه هو زيد نفسه والمشبه به ليس اسدا نفسه كما قيل
وكذا ليس المشبه مكملا وكذا ليس المشبه به مكملا ايضا كما فهم من كلام البعض وينص ما ذكرناه
من ان المشبه رجل مقيد بقيد شجاع على ان التقيد داخل القيد خارج قولهم ووجه التشبه
ما يشتركان فيه ولما كان وجه التشبه معنى قائم بالطرفين يكون التقيد داخلها واذا تخير
في انشاء التقرير ان ذكر المشبه متروكة هنا ايضا حيث قال فخذنا المشبه وهو رجل شجاع واستعملنا
المشبه به في معناه فلا يرد عليه ان ذلك كيف يكون استعارة مع ان شرطها ان يطوى المستعار له
لفظا وتقديره كما توهم لانه تقدير المستعار له زيد اسد ليس بلازم ليكون الكلام تاما لكون
زيد مبتدأ خبره اسد على ان التحرير صريح في المطول بان الخلاف لفظي راجع الى تفسير التشبيه
والاستعارة المصطلحين انتهى فان فسر الاستعارة باعطاد اسم المشبه به للمشبه سواء ذكر
المشبه تحقيقا او تقديرا او بيه اولم يذكر وفسر التشبيه بالدلالة على مشاركة شئ في غيره مع
كون اسم المشبه مطوى الذكر تحقيقا وتقديرا او بيه وفسر التشبيه بالدلالة المذكورة مع
الطرفين مذكورين ولم يشترط ذكر الاداة جعد تشبيها كذا بينه الفاضل حسن جلبي في التحرير
اختار الاول وصاحب الكشف الثاني فلا وجب للاعتراض على التحرير باليراد المذكور فعلى
هذا التقدير يكون الاية استعارة على ما اختار التفاتنا في لان ذكر الطرفين ليس بمانع
للاستعارة بالتفسير المذكور وتشبيه عند الشبانين لامر توضيحي فمن قال ان الخلاف ليس
بلفظي فقد همل عن تصريح التحرير نعم بعض كلامه يوهم ان الخلاف معنوي لا لفظي لكنه
لا يقاوم التصريح المذكور ولارباب الحواشي هنا كلام طويل لا يشفي العليل ولا يردى القليل
فان قيل تعلق الجار باسد في قولنا زيدا اسدا على ما اختار التحرير ظاهر وكذا رفع
اسد في قولنا رايت رجلا اسدا بوه ظاهرا ايضا واما على ما اختاره المصنف وصاحب الكشف
فرفع اسدا بوه في المثال المذكور مشكوك وان صح تعلق الجار به باعتبار مفهوم الاحتذاء
والشجاعة عنه قلنا انه ما وقع في كلام الفصحاء من رفع اسد ونحوه ظاهرا ما اول بانه مرفوع
بمقدردن عليه الاسد بنحو مجترئ وجسور ومثل هذا شائع في كلام البلغاء لا سيما في
كلام الله تعالى او مرفوع به باعتبار معناه اللازم كالا قوام للاسد لكن وقوع ذلك في كلامهم
غير معلوم وما علم وقوعه في كلامهم تعلق الجار به وقد عرفت ان تعلق الجار بهم من معن
الفعل صحيح وما وقع في كلام غيرهم مصنوع لا يجاب به وبهذا البيان يظهر الجواب عن اشكال

التخيير وربحان المسلك الذي اختار الشيطان اذ في الاستعارة لا يدوان تناسي التشبيه
 وذكر الطرفين لا يلائمه ثم ان كون الآية من قبيل التشبيه بناء على ان المراد ذوات المنافقين
 بذوات الاصحاب الصم فان اعتبار هذا التشبيه اقوى والبلغ وان كان هذا التشبيه متفرعا
 على تشبيه احوال قواهم بمصادر تلك المشتقات ولو اختير هذا التشبيه لكان الالاء استعارة
 تتبعية بالاتفاق لكون المستعار هو الصم مثلا مطوبا ذكره كان المشابهة بين المصادر وحوال
 القوي بلغت مبلغا بحيث تعدت الى الذاتين ولهذا اختار المصنف والزحمرى تشبيه الذات
 للباغية فثبتت الافة قوله هذا اي التفسير بقوله لا سدوا مسامعهم لا اذا جعلت الضمير
 اي ضميرهم في قوله تعالى بنورهم او هم المقدر هنا اي هم صم على ان الآية وهي صم بكم فذلك
 التمثيل الفذ لكه عبارة عن اجمال الامور بعد ذكرها مفصلا بان يقال فذلك كذا وكذا ما هو
 من قول الحاسب بعد مل على مفردات ما يحسب فجاء ذلك كذا فركب هذا اللفظ من بعض
 حروفه لان فذلك بعض من فذلك كذا وكذا كحوله والبسطة وهو مصدر من باب فعمل
 مفعول لكن مقصور على السماع وهذه اللفظة مما احسنه المولودون قون وينتج عطف
 تفسير لها والتفاير بينها اعتبارا من حيث ان اجمال بعد تفصيل فذلك ومن حيث
 ان ما قبله مستلزم له فهو نتيجة له وترك العطف لانه من حيث انه مقرر له وتتم له
 كان بمنزلة بدل الاشتغال فاختير الفصل تنبيها على ذلك ولو نظر الى انه مغاير لما قبلها ومترتب
 عليه ترتيب الساج والفرع على اصله كان مقارنا بالغاء لكن اختير النظر الاول لان فيه مبالغة
 لطيفة فجاء صم اما مستأنفة لا تحمل لها احوال ووجه كونه فذلك التمثيل مع انه لا يعلم من
 التمثيل الاكونهم غلبا ولا يعلم كونهم صما وبما هو ان المراد بالتمثيل بيان تخيرهم وشدة شانهم كما
 سيجري بالمص من قريب وتلك الحيرة ادت الى اختلال مشاعرهم بأسرها وانتفاء قواهم عن
 انهم كما قرره في اواخر الدرس فيكون التمثيل مثملا عليها بلا ريب والمراد بوقوعهم في الظلمات
 وقوع ظلمات معنوية لاحسب كما يدل عليها جميعها فلا يفيد التخصيص بعدم الابصار بل يفيد
 عدم الانتفاع بقواهم فان قيل قد صرح المصنف في اواخر الآية مثل ضرب الله تعالى فيهم المنايا
 وغيرهم ومن جملة من صح احوال الارادة فامعنى كونهم صما بكم غلبا قلنا الصم وغيره من قبيل
 الكلي المشكك في كل واحد منهم يوجد الصم وغيره بحسب ما يناسبه وبقدرا يليق به قوله
 وان جعلته للمستوقدين هذا جيد لان الظاهر ان قوله صم بكم علمي من احوال المنافقين سواء
 جعله مبالغة بنورهم جواب لا اولم يجعل وللهذا غيره وبغيره بلفظة ان الموضوعه للتشكيك
 وغيره اذا اول قوله فهي على حقيقتها اي ليست جينة على التشبيه وهذا هو المراد منها بالحقيقة
 ولا يريد انها على الاول مجاز لانها في غرضه من نفي كونها استعارة غاية ما في الباب انها على
 الاول مجازة الحذف لاني اللغة ومراده انه يمكن الحمل على الحقيقة على ذلك التقدير بان فرض

او انما العطف موقوف
 على النتيجة لا على ورود
 الغاء بغير تعالى فصلا
 شدة ايام في الحج وسبحة
 اذ جعتم في شدة كماله الا

مستوقد يحصل الصم وغيره بطفا الله تعالى ناره وذهب الله بنورهم وجعلهم بسبب
 ذلك منصفيا للصم واخويه وانما ذلك بكثرة ويكون ذلك المستوقد مشبها فيكون اقوى
 في تقييد حال المنافقين وخسارهم وليس مراده ان انطفاء النار مستلزم لصمهم واخويه
 على اي حال حتى يرد الاعتراض بان الدهشة الناشئة من الظلمة ليست من قبيل الخوف الذي
 قد يقتضي الى قوة القوى فان ذلك الاعتراض ان ادعى اللزوم واما اذا ادعى الامكان فلا
 وجه له بل اختلال الحواس بالدهشة الناشئة من الظلمة الشديدة الهائلة من قبيل الوجدان
 الا يرى ان قد يؤدي الى الموت فضلا عن التاذي الى فقد الحواس ومهما امكن الحقيقة لا يصلح
 المجاز قوله وانتقضت الا الانتقاض افتعال من النقص بمعنى الهمدم والانتقاض الانهدام
 اي انه دمت قواهم فهو مجاز عن الابطال وثبتها اي صم واخويه قرئت بالنصب على الحال
 الى الحال المؤكدة وترك العطف بينها تنبيها على استقلال كل منها في تقييد شانهم وقد ان يكون
 ثانيا مفعول ترك بناء على جواز تعديته الى مفعولين او منصوبا على اللزم من اكتساب الاجزاء
 اي اجتماعها وتداخلها وقناة وهي الرمح وصفت بالصام لصلايتها او صام القارورة بكسر
 الصاد المهملة ما تشبه لمنعها ما فيها بتداخل قوله لان باطن الصام بكسر الصاد خرق الاذن
 مكتنزا اي مجتمعا قوله لا تجوف بيان له قوله يشتمل صفة تجوف وقد يكون سبب بقاء القوة
 او لانع آخر مثل الغلظ العصب المفروش في باطن الصاخ وعدم تأثره من الصوت وانما اكتفي
 بالوجه الاول لشدة مناسبة المعنى الاصلي بخلاف البواني ولم يدع المحصر فيها ذكره حتى يجترأ
 بان له اسبابا اخر قوله في البكم الخرس مفتحين فيها فعلى هذا يكونان مترادفين ونظر المصنف
 ان البكم هو الذي يولد اخرس وفيه تأثر في الظاهر المترادف لما من شأنه الا الاول على من شأنه
 وفيه تنبيه على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكه وكذا بين البكم والنطق والصم والسمع
 ولا يظهر وجه عدم تعرض لهما وهذه الاعداد يتعلق بها الايجاد والخلق صرح به المصنف في اواخر
 سورة الانعام واطلاقه على عدم البصيرة مجاز واحتمال الحقيقة ضعيف قوله لا يعودون
 الى الهدى كذا بيان للفعول المقدر بمجموعة المقام ويحصل ارتباط الكلام وانشاء الى ان يرجع
 هنا لازم فصدده الرجوع وان تعديته كعاد بالي كافي الاول وبعين كما الاحتمال الثاني
 وان الاول سلج وان تلازم الوجهان اذ المقصود الاصلي هو العود الى الهدى والنتيجه قوله
 وضيقوه اشارة الى ان الهدى حاصل لهم اما بالفطرة الاصلية او بالتكميل كما مر توضيحه
 ولذا عبر بالرجوع وكذا الكلام في قوله او عن الضلالة الى فان الضلالة بالنسبة الى اصل الخلق
 او بالنظر الى استعدادهم الى قبول الحق مشتتة عارضة لهم بعد ان لم يكن بهذا المعنى وان
 لم يفارق عنهم اصلا هذا على تقدير كون ضميرهم في هم صم راجعا الى المنافقين وهذا مختص
 بمن يصير على نفاق حتى يموت وان اراد العام فيكون عاما خص منه البعض وهو الذي آمن

بعد نفاذ وكفه والاشكال بان المنا فقير كل فوا بتصدري جميع ما جاء بالنبي عليه السلام
ومن جملة قوله تعالى فهم لا يرجعون فيلزم التكليف باجتماع الفذين وهو محال مدفوع
بالجواب الذي حققه قوله تعالى ان الذين كفروا الى قول لا يؤمنون ولا قول باعوه او لا تشركوا
اشارة الى ان اشتراط قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بكونهم لا يؤمنون لا يقتضي
البيع والشراء كما تفصيله لكن الاول اشتراطه بغيره او قوله او هم المتخبرون الى هذا
على تقدير كون ضميرهم راجعا الى المستوفد من الكلام جذفا اشار اليه بقوله فهم المتخبرون
وهذا مفهوم باقتضائه النص لان عدم رجوع المستوفد بعد اطفاء نارهم الى حيث ابتدوا
منه بعد تخبرهم بالتخبر لازم متقدم قوله لا يدرون بيان لتخبرهم على سبيل الاستئناف والى
حيث متعلق يرجعون وضمير منه راجع الى حيث بمعنى المكان كيف يرجعون استفهام
انكارى للكيفية المستلزم لانكار الرجوع وحاصله انهم لا يرجعون الى مكان ابتدوا منه
لتخبرهم ويفهم منه ان الرجوع ممكن لكنهم لا يرجعون لتخبرهم وقوله لا يصرون لا يلزم
قوله وانما للدلالة الى اى الظاهر السببية داخل على السبب لان انصاف المستوفد بالحكام
اي الصم واخوه بسبب تخبرهم والتخبر بسبب عدم رجوعهم فالخاء داخل على المسبب البعيد وايضا
ان انصاف المنا فقير بالاوصاف الثلاثة سبب لاحتمالهم عن عود الضلالة الى الهدى والى
الاحكام عليها ظاهر على تقدير كونها خبرا مستوفدا فحذف وعلى تقدير كونها احوالا فلا نهان قوة
الاجابة وكلامه اشارة الى ان لا يرجعون جملة خبرية وكونه جملة دعائية ليس بناسب للعام
قوله عطف على الذي استوفد ظاهر كلامه يشتر بان مجموع او كصيب معطوف ولا وجه له
بل المراد ان صيبا عطف عليه للالزام زيادة الكاف فيكون الاية من قبيل عطف المفرد على
والكاف اسم مرفوع المحل معطوف على الكاف في كثر والمثل المقدر على المثل المذكور والصيب
على الذي استوفد لكن باعتبار تقدير ذوي كمال اي كثر ذوي صيب لكنه تسامح في العبارة
فقال هذا عطف على الذي اعتمد على ظهور المراد وانما عدل عن الظاهر لان الفادة كان لا ريبا
بين الجملتين بارتباط مفرداتها وان لا بد من اعتبار لفظ مثل مقدرا كذا قيل لكن يرد عليه انه
اذا كان تقدير الكلام كثر ذوي صيب لا يكون ههنا الا عطف الكاف على الكاف ولفظ المثل
المقدر يكون مجرورا بالكاف وصيب بالاضافة ولو قيل بالعطف يلزم توارد المؤثرين على
اثر واحد ولذا منعوا العطف على محلا اسم ان قبل معنى الخبر ولكن الجواب عنه بان المؤثرين
هنا امر واحد فلا بأس في مثله على انه يمكن ان يقال ان كون المثل المقدر مجرورا بالكاف وصيب
بالاضافة بواسطة العطف فلا يلزم توارد المؤثرين على اثر واحد وقيل يعني قوله كصيب عطف
على الموصول بتقدير المضاد اعني ذوي فيكون الكاف في قوله كصيب زائدة ويكون التقدير
او كثر ذوي صيب كالرضي ومن مواقع زيادة الكاف لا يبصار الى غير **قوله** لقول يجعلون

اصابعهم قبل نقل عن المصنف في حواشيه والمعطوف هو صيب وانما قلنا بتقدير المضاد
لطلب الراجع في قوله يجعلون مرجعا ولو لا طلب الراجع لاستغنا عن تقديره اذ لا يلزم في
التشبيه المركب ان يلى حرف التشبيه مفردا بتأني التشبيه وانما لم يجعل كصيب بتقدير
ذوي عطف على قوله كثر الذي استوفدنا اذ يدرون تقدير المثل بفوت الملازمة بالتشبه
والمعطوف عليه وظهور التسوية المفادة باو بين المعطوفين وبتقديره وان حصل المقصود
لكن القول بزيادة الحرف اهلون من تقدير الاسم سيما اذا رجع قرب المعطوف عليه انتهى
والوجه الاول هو الاول والمعول وفي الكشف والمراد كثر قوم اخذتهم النساء على هذا
الصفة فلحقوا منها ما لقوا ثم قال لولا الراجع في قوله يجعلون اصابعهم لكانت مستغنيا
عن تقدير ذوي صيب الذي هو جمع ذو بمعنى صاحب وقدم تفصيل آخر في قوله واو الى الامر
اي في اصل وضعه للتساوي في الشك وقال المحققون ان اول احد الامر من قال في التوضيح
او لاحد الشكيبين لا للشك فان الكلام لا يفهم وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار
بخلاف الانشاء فان خرج للتخبر كاية الكفارة انتهى فقول المص للتساوي في الشك اما للتبع
لاكثر الحاجة من انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الطرفين على التعيين او
لما صرح وقوله في الاصل يرجح الاول في يرد عليه ما اورده صاحب التوضيح وانما تعرض للتساوي
مع ان الشك تساوي وقوع النسبة او لا وقوعها تمهيدا لتوجيه الجوز المذكور بعد
فالتساوي عام والشك خاص فظرفية الخاص للعام شايع فلا يكون معناه مالا للتساوي
في تساوي كازم بعض الناس والمعنى للتساوي المتحقق في ضمن الشك لاني غيره وقد
يكون للشك كاية اي تشكيك السامع ونقل عن الرضي انهم قالوا ان او اذا كانت في الخبر
فلا تلتزم معان الشك والابهام والتفصيل واذا كانت في الامر فلا معنيين للتخبر
والاباحة انتهى وفي الهوادي ان اولها انني عثر على معنى والظاهر ان هذا الشك حقيقة
وفي البواقي مجاز اذا اشتراك خلاف الاصل وفي كلام المص اشارة الى **قوله** ثم السبع فيها
اي جوزه كلمة او فاطلق للتساوي من غير شك استعارة لاشتراكها في مطلق التساوي
كما قال في الكشف استعير للتساوي في غير الشك ويحتمل كونه مجازا من سلا بطريق اطلاق
لفظ المقيد على المطلق ثم المطلق على المقيد الاخر فيكون مجازا في مبدئين او ثم اطلق
المطلق على المقيد الاخر لكونه فردا منه فيكون مجازا بمرتبة واحدة ولاشارة الى هذا قال
المص ثم اتسع وعدل عن عبارة الكشف مثل جالس الحسن اي الحسن البصري او ابن
سيرين تريد انهما سياتيا في استحسان ان تجالسها او احدهما والامر ان هنا ايضا لا بابه بقرينة
لفظة او وفي حاشية المطول لمولانا خسر وكان قبل الاباحة استفيدت من او قلنا هي قرينة
الاستفادة من صيغة الامر انتهى ولك ان تقول لم لا يجوز ان يكون الامر قرينة الاستفادة

فما قيل ان الظاهر ان مراد صاحب الكشف
بالتشبيه الاستعارة القويقة في اصطلاح
عليه هذا الاصول فانه مجاز من سلا
المقيد على المطلق كما تستفاد من ضعف
او الحلقه بين المقيد والمشار به وانما كونه
مجازا من سلا في التكليف الذي اشار اليه اصل
الحاشية فزاد الاستعارة الاصطلاحية

من او وعكسه ليس باولى منه فالظاهر ان نظر منها مدخل في صورة الاجتماع فذلك تزام
بغيبفون تلك الاستفادة الى الامتازة والى اوتارة اخرى فقريته المجازة كلمة او وقوة
في كلام الانشاء فريته في الامر ليس لفظة او الا يرى ان جالس الحسن وحده لا باحة
بل القرينة كون الامر في مثل الترفية فلا وجه للندب فضلا عن الوجوب **قوله** ولا تطع
منهم الاية مثال للنهي يجديراد المثال للامر اشارة الى ما ذكر من ان او في الانشاء للتخيير
والاباحة وغير ذلك ما يناسب المقام من التسوية مثلا والمعنى ولا تطع كل واحد من
مركب الاسم الداعي لكلايه ومن الغالي في الكفر الداعي اليه واللدلالة على انها مسيئة
في استحقاق العصيان والاستقلال بكذا قال المص هناك قوله الى كل واحد اشارة
الى ان او تفيو العموم اذا استعملت في سياق النفي والنهي ولهذا ذهب بعضهم
الى ان او هنا بمعنى الواو لكن لا حاجة اليه لاذكرناه من ان او هنا مجاز للتساوي من
غير شك وبغير العموم فيفيد انها متساويان في كون طاعتها ممنوعة منها عنهما
وعصيانها واجب اذ النهي عن الشيء يستلزم الامر بضده ولذا قال المص هنا فانها
اي تفيد التساوي في جنس المجازة اشارة الى الاول وجوب العصيان فاطرا
الى الثاني غايتها في المال بمعنى الواو ولعل هذا من جعلها على معنى الواو فلا شك
بانه لو انتهى عن طاعة احدهما لم يحصل الامتنال حتما ينتهي عنها جميعا فان هذا اذا اتى
او على معناها الحقيقي وقد عرفت انه مجاز في التساوي بلا شك ولا تردد فلما انتهى عن
طاعة احدهما دون الاخر لم يتساويا في ذلك واللازم باطل فكذا المزوم وما فهم من كلام
ائمة الاصول ان او اذا وقعت في سياق النفي يكون النفي احدا لامين لا على التبعين
فيفيد العموم لان نفيه كشيء النكرة فان استفاء الواحد بهم لا يتصور الا باستفاء الجميع
فمخني قول تعالى فلا تطع منهم اثما او كفورا لا تطع احدا منها فهو نكرة في سياق النفي فيم
فعلي هذا يكون او لاحدا لامين لا للتساوي بلا شك وهذا استخراج غير ما اختاره المص
من ان او هنا للتساوي بلا تردد وهذا جاز في الالفاظ والنفي والنهي بخلاف المقرر عند
ارباب الاصول فسلك المص سلكا دقيقا واستخراج اتيقن فاصح منه ان مراد المص
يتم بدون انضمام افادة العموم بل لا وجه لهذا الانضمام والكلام في ان المطلوب في النهي
هل هو فعل عند النهي عنه او لعدم خارج عن البحث هنا وجه قول المص وجوب العصيان
قدم توضيحه من ان النهي عن الشيء امر بضده اذ كان مقفولا المقصود وهناك ذلك وقريب
منه ما قاله قدس سره ان تفسيره النهي عن الطاعة بوجوب العصيان بناء على ان النهي
عن الطاعة ماله الامر بالعصيان فيكون المفعول متعلقا بالنفي كانه قبل اعص هذا او ذلك
فانها يتساويان في وجوب العصيان انتهى لكن كلامه فيكون المفعول في ظاهره ان النهي

ماول بالنفي وهو العاقل في الكلام ولا حاجة اليه بعد قول ماله الامر بالعصيان **قوله**
ومن ذلك قول او كصيب اي وما اطلق للتساوي بلا شك قول او كصيب وما سبق
من بيان احوال او التمهيد بيان حال او في هذه الاية ومعناه ان قصة المنافقين
ومن اتاه الله تعالى ضربا من الهدي فاضاعه من سوى المنافقين مشبهة لها تيم
القصتين الظاهر ان هذا بناء على ان هذين التمثيلين من التمثيلات المركبة وانها هجوا
في صحة التشبيه بها هذا بيان كون او للتساوي بلا شك وما ذكره او التمهيد لهذا الينا
قوله وانت تحجر الى اشارة الى ان او ليس للتخيير بل لا باحة لانهم فرقوا بينها بالجمع بينها
لا يمكن في التخيير بخلاف الاباحة فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة فان
الجمع بين التحرير والكسوة واطعام عشرة مساكين صحيح اجيب بان المراد امتناع الجمع
من حيث الامتنال بالامر ففي امر الوجوب لا يكون الامتنال الا باحدها وليس بجمع
الجامع من حيث الامتنال بل بالاباحة الاصلية ولما ذهب كثير من النجاة الى ان او كونها
للاباحة او للتخيير لا يختص بالامر وما في معناه اختار الشيعان كون او هنا لا باحة وقال
في المعنى ذكر ابن مالك ان اكثر ورود لا باحة في التشبيه نحو قول تعالى فهي كالبحان او شد
قسوة والتقدير نحو قول تعالى فكان قاب قوسين او ادنى وهذا اولى من القول
بان او هنا للتفصيل بمعنى ان الناظر في حال هؤلاء منهم من يشبههم بحال المستوقد و
منهم من يشبههم بحال صيب هذه صفة ومن القول بانها للتخيير وكونها بمعنى الواو
او كونها بمعنى او هذه المعاني نقلها صاحب الباب واحسن الاقوال ما اختاره المص في التمهيد
قوله وباعوا شئت كمن الثاني المبلغ لدلالة على فوط الحجة وكان الدهشة واختير هنا الترخي
من الادنى الالهون الى الاشد الا غلظ كما اختير عكسه في اكثر المواضع ولعل اختيار ذلك
لان الثاني طويل الزيل بالنسبة الى الاول فالاحسن تأخير ما طال بيانه كقوائم الاسجاع
قوله فيعمل من الصوب بزيادة الياء كسيد صفة وصيب اسم جنس ونقل عن الامام
المرزوقي ان باءه للنقل من المصدرية الى الوصفية في الاصل واذا كان صفة فهو بمعنى
نازل او منزل فلما اطلق على المطر والسحاب انتهى وانما مراد من كلام المص ان اطلاق
الصيب على المطر والسحاب لوجود معنى النزول فيهما والحاصل ان صفة شئت مشتقة
من الصوب بمعنى النزول وقد يكون بمعنى الجهة يقال على صوبه اي على طريقه وجهه
قوله يقال للمطر والسحاب اي يطلق على كل منهما لوجود النزول اما في المطر فظاهر واما في السحاب
فلنزوله من عالي الى اسفل منه ولا يضره تحقق الصعود فيه ايضا هو محتمل للوصفية كما
قال المرزوقي فيكونان من افراده وللاسمية وكلام المص كالنص في الوصفية كما سبق
قوله قال السحاب بفتح السين وتشديد الميم وهو شاع مخضرم اسمه مخضر هذا تأييد

لاطلاق على السحاب واسم وان صادق الرعد صيب واسم بمعنى اسود وصفة سحاب
والاسود منه ما طر وان بمعنى قريب من الارض وصادق الرعد براء وعين ودال
مهمات اي اذا ارعد امطر فكانه وعد برعده وانجز وعده واصافة الرعد الى السحاب
لادنى ملازمة والاستشهاد بالبيت الثاني كما عرفت لانه في المطر شايح استعمال النزل
اظهر فيه **قوله** وفي الآية يحتملها فلذا تعرض لاطلاق عليها لكون الراجح الاول ولهذا
اكتفى به في قوله وتكثيره لانه اريد به نوع من المطر ولم يلتفت الى السحاب اذا الاحتمال
لا يقتضي التسوية بل يكون برجحان احدهما ايضا والاستعمال شايح في ذلك والاشكال
بان قوله وفي الآية يحتملها يدل على انه في الآية يحتمل المطر والسحاب بالتسوية لكن
قوله لانه اريد به نوع من المطر يدل على وجوب ارادة السحاب من الغائب وانما راجح
لانه لما تور قيل كما قال السيوطي اخبره ابن جرير من علق طرفه عن ابن عباس رضي الله
وابن مسعود وجاهد وعطاء وقتادة وغيرهم من غير اختلاف فيما سترى وهذا لما تور
في قوة المرفوع لتوقف على السمع ومع هذا تعرض لاحتمال السحاب لكونه خبرا حاد لاينا في
احتمال الغير قوله لانه اريد به نوع وهو الشدة والتهويل قوله شديد اليه وقيل التنوع
من التكثير والشدة من صيغة لا تصف المشبهة وهذا حسن في نفسه لكن لا يلزم ذكره في
نكتة التكثير فيكون المراد بالنوع مثل النوع في عشاة كما هو المتعارف قوله للدلالة على ان
الغمام مطبق بضم الميم وكسر الباء مشددة او مخففة اي شامل واخذ بالمد اسم فاعل صفة
مؤكد مطبق وقيل يدل او عطف بيان ومراده بيان نكتة ذكر السماء مع ان الصيب لا يكون
الا من السماء فانه لما بين كون تعريفها للاستغراق للنكتة المذكورة المفيدة المبالغة في مصيبتها
المناقضين علم منه ان نكتة ذكر السماء لقصد الاستغراق للاشارة الى تلك المبالغة كذا كثر
الارض في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا في فاذ كان الغمام شاملا لها كان المطر شاملا
لها بطريق برهاني اذ عموم الغمام المحامل للمطر مستلزم لشموله فلا اشكال بانه اشار الى
برجحان ارادة المطر في قوله وتكثيره لانه لما وهنا اختار عكسه **قوله** فان كل قوت يسمى سماء
لانه ما علاك واظلكك وسيجي ان ما علاك سماء حقيقة بحسب اللغة ومجاز بحسب معناه
العرفي ولما كان استغراق المفرد اشمل اخير المفرد منها كما ان كل طبقة منها وهي سبع كقوله تعالى
سبع سموات الآية واطلاق السماء على كل طبقة حقيقة لغة وعرفا قوله ومن بعد ارض
بيننا وسماء اول فاقوه لذكراها اذ ذكرتها اوة كلمة توجع تستعمل مع اللام ومن اسم فعل
مبنى على السكون بمعنى اتوجع قال قدس سره توجعت لذكر الجيبية الاولى اتوجع لذكر
الجيبية ومن بعد ما بيني وبينها من قطع ارض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة الارضية
وهو كذا الكشف دليل على اطلاق السماء على كل ارض من افاقها واستشهاد عليه فكروها

اذ لا يتصور بينهما بعد جميع الارض ولا قرينة على العهد الخارجي ولا يراد الماهية من
حيث هي هي والمثبت صحة اطلاقها على كل ناحية وافق منها جى بها باللام لا فائدة العموم
ولولم يذكر او ذكر منكر لم يفهم العموم **قوله** امد تخبر بعد خبر لقوله وتعرف السماء عند من
جوز تعدد الخبر والضمير فيه راجع الى تعريف السماء وما في ما في الصيب فاعلم انه ومعناه
القوى كاحق في قوله تعالى ويمد بهم في طغيانهم من جهة الاصل الى مادته الاولى وهي حروف
الهجاء وان الصاد من المستعيلة والباء من الحروف الشديدة والياء المشددة ومادته
الثانية اي الصوب فانه شدة نزول المطر والبناء اي الصوت فان في حلا صفة مشبهة
تفيد الثبوت ولو عقلا وهذا يؤيد كون صيبا صفة لا اسم جنس وهذا ان الجهتان ^{ثبوت} ^{ثبوت}
والتكثير لانه لا بهامه والى على التهويل اي صيب لا يعرف كنهه **قوله** وقيل المراد بالسماء السحاب
لا عرفت من ان ما علاك واظلكك سماء بحسب اللغة فيكون المراد بالصيب المطر كما هو المراد عند
لكن ذكر السحاب لمجرد البيان والتوضيح ولا يراد به العموم فيفوت المبالغة في خسران المنا
وايضا السماء متعارف في الفلك عند عرف الشرع والجميع هذا مراد باللام اي على تقدير كون
المراد به السحاب لتعريف الماهية لا المقصد الاستغراق اذ لم ينزل جميع السحاب ولا من
معين حتى يكون التعريف للعهد فلا جرم انه للعهد الذهني وانما قال لتعريف الماهية لان
عهدية ذلك الفرد الغير المعين باعتبار معلومية ماهية وكونه جزئيا من جزئيات تلك
الحقيقة المعلومة وهذا معني كون ذلك الفرد الغير المعين معهودا في الذهن **قوله** ان
اريد بالصيب المطر هذه الارادة متعينة على تقدير كون المراد بالسماء السحاب وراجحة
على تقدير كون المراد به الفلك وافقت كله فالاولى اذ اريد بالصيب المطر **قوله** فظلمات الاضا
بمعني في بقرينة في ظلمات او بمعنى اللام فاللاضافة لادنى ملازمة قوله مع ظلمة الليل اشار
الى ان ظلمة الليل هي الاصل في الظلمات واشارت الى ان في قوله في ظلمات بمعنى مع كما هو المتعارف
كما في قوله تعالى فادخلني في عبادي الآية وقد عده في المعنى من معاني في فلا حاجة الى القول
بانه لم يقل وظلمة الليل لانها ليست في المطر ولا في السحاب بل الامر بالعكس واشار الى انها
باعتبار الضم اليها بجعل المطر ما تغليبها او على استعار كل في الملازمة التي هي الشاملة
للسببية والمجاورة وغيره ولو اريد بظلمات ظلمة شديدة من ظلمة الليل كانا متركة
كما اريدت في قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا ينصرون وجعل في معنى مع او حمل على معنى
الملازمة لاستغنى عن التكلف فان بيان ظلمة المطر بتتابع القطر فان تلاصق القطر
وتعاقبها يقتضي قلة تخلل الهواء المنتشر المستفيض لا يخلو عن ضعف على ان ظلمة في
جنب ظلمة الليل مضمحل لا يعباها اصلا نعم انها في النهار لها اعتبار في الجدة وكذا ظلمة
غمامه ليس لها كثير تأخير في ظلمة الليل وان كان لها اثر في الجدة في النهار وظلمة الليل مستفادة

من قوله تعالى كلما احببنا لهم مشيوا فيه الاية فلا وجه لما قيل من ان ظلمة الليل من ابر
وقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نار الاية يدل عليه ايضا قوله وجعله مكانا للرعد
جعل الصيب سوادا يريد به المطر والسحاب مكانا لها بطريق المجاز اي المراد الملازمة بالجماع
تشبيها للملازمة بالظرفية ولم يتعرض لجعل مكانا للظلمات بل اكتفى ببيان وجه جمعها
مع انها ملازمة بالجماعة اما لاكتفاء بهذا او لم يرد في هناك على معنى مع ومنها على معنى
الملازمة كما هو ظاهر عبارة في الموضعين حيث قال هناك كسح ظلمة الليل ومنها وجعل
مكانا ونظير ما ذكرنا علفتها تبنا وما باردوا المص حل قوله تعالى والذين تبعوا لاداء الاية
من قبلهم الاية على هذا الوجه في تقديره ولما كان المراد المكان مجازا فلا يظهر وجه ما قاله
صاحب الكشف فان قلت والرعد اي الصوت والبرق اي النارية والمكان كلاهما
والاعراض لا تتمكن في مكان الا بنوع توسع من غير فرق بين المطر والسحاب وبين الظلمة
والرعد غاية ما في الباب ان وجه التلبس يكون في البعض اوضح كالرعد بالنسبة الى
السحاب قلت معنى الظرفية التي تفيد في اعم من ان يكون على وجه التمكن في المكان كالجسم
في الخيز او على وجه الحلول في المحل كالعرض في الموضوع او على وجه الاختصاص بالزمان كالضرب
في وقت كذا الى اخره قول البص لانها في اعلاه ومنحدره ملتصقين به شاهد على الجارية
فلا تعرف وجه تطويل الكلام في تحرير المرام قوله لانها في اعلاه ومنحدره بضم الميم وفتح الدال
المهملة اسم مكان وعن الحسن ان السماء الدنيا معج مكفوف اي منعوع عن السيلان
والمطر ينزل من السماء الدنيا كما نطق به قوله وانزل من السماء ماء الاية فعلى هذه الرواية
لا يصيب بمعنى المطر فوق الرعد والبرق فاذا ذكره على اطلاقه ليس يتام قوله ملتصقين به
اشارة الى علاقة المجاز في الظرفية كما اوضحناه سابقا وهذا لا يقتضي كونها في اعلاه قوله
وان اريد به السحاب ولو كان مرادها لكن يكون المراجع بالسماء الفلك لا السحاب سمحت
بضم السين سواده وتطبيقه يكون بعضه مع بعض مع ظلمة الليل والتعبير مع هنا
قدم وجهه ولو اريد بها ظلمة شديدا كانها ظلمات ايضا لسلم عن الكلف كما بيانه ومن انكر
كون المراد ظلمة شديدا هنا مع تجوز ذلك في قوله تعالى وتركبهم في ظلمات فقد كابر ودخل
في زمرة المتعصيين قوله وارتفاعها اي ظلمات وفي نسخة وارتفاعه بالتذكير لانه لفظ
واثنائين باعتبار دلالتها على المعنى بالظرف وفاقا لاعتداد الظرف اي فيه على الموصوف وكون
ان يكون الظرف وهو خبر مقدم وظلمات مبتدأ لانه نكرة وهذا مراد المص وليس مراده
ان الفاعلية متعينة بالاتفاق اذ لا فاعلية وبالجملة اذ اعتد الظرف كاسم الفاعل واسم المفعول
على احد الاشياء الستة يجوز ان يكون الظاهر في الاعمال لا واجبا لكن نظير في التسهيل اشتراط
سببويه مع الاعتماد عليها ان يكون المرفوع حدثا ولم يلتفت اليه المص فقال وفاقا قوله

مع
بجلا في ما اذا لم يعتمد فان البصر بين
لا يجوز ان اعلم بخلاف الكوفيين

والرعد صوت لا قال المص في سورة الرعد وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما سئل
الشيخ عليه السلام عن الرعد فقال ملك موكل بالسحاب معه حماريق من نار يسوق بها السحاب
ولهذا قال والمشهور ان سببه اشارة الى ان التحقيق ما اخبر به الشرع وما ذكره مسك
الحكام الغافلين وفي العالم وقال مجاهد الرعد اسم ملك ويقال لصوته ايضا رعد وقيل
زجر السحاب وقيل تسبيح الملك وقيل الرعد نطق الملك والبرق ضحك قوله اضطراب
اجرام السحاب لا قال الحكماء ان الشمس اذا اشرقت على الارض اليابسة حلت منها
اجزاء نارية يخالطها اجزاء ارضية فيتركب منها دخان ويختلط بالبخار والبخار وهو
ما يحصل بتركب اجزاء هوائية او مائية ويتصاعدان معا الى الطبقة الباردة فينغقد
ثم سحبا ويختصم الدخان فيه ويطلب الصعود ان بقي على طبعه الحار والنزول ان ثقل
وبرد وكان يمزق السحاب بعنف فيحدث من الرعد وقد تشتعل منه لشدة حركته
وقوة السحبين فلطيفة ينطفي سريعا وهو البرق وكثيفة لا ينطفي حتى يصل الى
الارض وهو الصاعقة كذا في كتب الحكمة وهذا بناء على الاصول الفلسفية ولا يعنى
اصلا اضطراب من الضرب اي ضرب بعضه بعضا واصطكا كما عطف تفسيره لانه بمعنى
الحركة العنيفة مطلقا وربما يطلق على الانقباض النفساني استعارة قوله اذا حدثت
بوزن رمت اي ساقطها اصل الحد ومن الحداء وهو غناء للعب تنشيط بالبلر ثم
استعمل في معنى السوق لان الغناء المعروف بسبب السوق وتشبيها فيه استعارة
مكنية حسنة لتشبيه السحاب بالركاب وفي الحديث كما رواه ابن جرير الرعد ملك موكل
بالسحاب يسوقها كما يسوق الحادي الا بالركاب كذا قيل قوله من الاربعاء اي مشتق منه فان
المجرد قد يرد الى المزيد اذ كان المزيد اعرف بالمعنى الذي اعتبر في الاشتقاق كالوجه من
المو جهة وقيل لفظة من اتصاية كما في قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من
موسى اي هما من جنس واحد يجمعها الاشتقاق من الرعدة وكذا الحال في قوله من
برق الشيء كذا في الحاشية الحسروية الاولى الى الوجه الثاني لان الوجه الاول يحتاج الى
البيان من الثقات الاعيان اذ اشتقاق الجرد من المزيد مع ان المزيد مشتق منه بزيادة
الحرف لا بخلوع كدر ولو قيل اي مأخوذ منه بناء على ان الاخذ اعم من الاشتقاق لم يعد
وكذا الكلام من برق قوله ولذلك لم يجمع اي مع ان معنى الجمع مراد اليبالغة في بيان
حال المتأفقيين وانما جمع الظلمة لعدم كونها مصدرا في الاصل بل هي اسم يقابل النور
ومن ادعى ولكه فعليه البيان على انه اريد بها انواع كاعرفة والرعد والبرق لا يراد
بها الانواع وان كان لها انواعا وانكت مبنية على الارادة ولا يقال الرعد والبرق لا يراد
غير مستحسن لانه وقعت في اشعار البلغاء وفي الكشف كقول البحرى يا عارضا متلفعا

جبروده يختال بين بروفه ورعوده وترك قول الكشاف والثاني ان يراد المحدثان
 كانه قيل وارعاد وبارق لانه مخالف للاستعمال اذ هما مشهوران في العين ولم يذكر كون
 تنوينه للتشويح كانه قيل في ظلمات داجيه ورعد قاصف وبرق خاطف لانه اكتفى
 ببيان كون تنوين صيب للتشويح قوله الضمير لاصحاب الصيب استدلال على كون المراد
 كثر ذوى صيب هناك يكون هذا الضمير راجعا اليهم ولولاه لاستغنى عن تقدير ذوى
 وقدم توضيحه لكن قوله هنا لا يخلو عن اشكال فان ظاهر كلامه ان كون الضمير راجعا
 اليهم بينه بان معناه باق وامر بين كون معناه مراد يكون ضمير يجعلون راجعا اليه
 ففيه شبهة دور فليتل قوله فيجوز ان يقول اي يراعى وفي قوله فيجوز ان يراعى
 يجوز ان لا يقول عليه وكونه في بعض المواضع واجبا لعارض لا ينافي ذلك لعدم استقام
 المعنى عند عدم المراعاة كما فيما نحن فيه فانه لو لم يراع ذلك وقيل يجعل اصابعه لزم لكون
 الصيب اصبعاً ولا يخفى عدم سلاسة واعتبار المجاز في مثله ركيك والمراد بحسان حسنة
 برن ثابت رضي الله تعالى عنه يصف ملوك الشام وهم اولاد جفنة فضمير يسقون لاولاد
 جفنة وبردى بفتح الواو والراء والداد المهملة نهر بدمشق والقول بانها
 وادبها واه والبريصة شعبة من بالصاد المهملة كما هو المشهور وبردى بالصاد المعجمة
 واصل معنى ورد جاء الماء ليستقي قال تعالى ولما ورد جاء مدين الآية وتعيدة الورود
 بعلى التفتت معنى النزول والافه متعدي بنفسه اذ المتعدي بعلى بمعنى الوصول لا يتعدى
 بنفسه كما صرح به البعض اي يسقى اولاد جفنة من قدم البريصة نازلا عليهم يصفق
 من التصفيق وهو التحويل من انا الى انا اخر للتصفية والرجيق الشراب الخالص
 الذي لا غش السلسل السهل لا تخدار اي يسقون من رد البريصة نازلا عليهم ضيفا
 لهم ماء برد مصفى بالتحويل من انا الى انا حمز وجامع الخمر الصافي قوله بالرجيق متعلق
 بيسقون احوال من الماء الذي اقيم بردى مقامه وهو الظاهر وقيل حال من ضمير
 يصفق لكونه راجعا الى الماء والماء واحد قوله حيث ذكر الضمير في يصفق لانه راجع الى الماء
 المحذوف لكن روعي وذكر الضمير وهو محل الاستشهاد ولو لم يراع لانت الضمير لرجوعه الى البردى
 المؤنث وذكر من التذكير ضد التانيث قوله والجملة استئناف اي ما وقع في جواب
 سؤال مقدر اشار اليه بقوله فكان لا يضيفه الظن متوجه الى قيل اي فكان قيل
 فكيف لما ذكر ما يؤذن لا ولا كان السؤال مقدر لا محققا قال فكان قيل وفي اشارة
 الى وجه ترك العطف وجوز كونها في محل جبر على انها صفة لذوى المقدر وكونها صفة
 صيب وكذا جملة يكاد لتأويلها بلا يطيقونه وتكلف ذلك لم يلتفت الى المعنى وتكلفه
 لا يحسن من بيانه قوله ما يؤذن بالشدق الى المراد بما يؤذن مجموع الظلمات والرعد والبرق

عصام

لا الرعد فقط كما ذهب اليه الكشاف كانه قيل فكيف حالهم مع تلك الامور واجيب بان
 حالهم مع تلك الامور الشديدة ابتلاء بهم بالصواعدها لانه المملوكة حتى اضطر الى
 ان يجعلوا اصابعهم في اذانهم حذر الموت وكون الجملة مستأنفة شرط ان يكون جوابا
 لسؤال اقتضت الاولى والسؤال الذي اقتضت الاولى ما قرره المص لا ما ذهب اليه
 الشيخ الزمخشري من قوله فكيف حالهم مع مثل هذا الرعد فقيل يجعلون الآية والبعض
 جوز كون الاشارة في مع ذلك الى الرعد فقط فلا تخالف للزمخشري وهو ضعيف اما او لا
 فلان قوله ما يؤذن بالشدق كالنص في العموم الى الامور الثلاثة والتخصيص بالرعد
 مع كونه عدولا عن صوب الصواب تحكم فانه ليس باولى من تخصيصه بالبرق والظلمات
 والظلمات واما ثانيا فلان العلامة المؤذنة للصواعق الشديدة مجموع الامور الثلاثة
 لا الرعد كما يشهد بالاستقراء ولو سلم كون الرعد وحده علامة للصاعقة فهو باغض
 الامر من المذكورين اخرى بذلك وجعلهم الاصابع في اذانهم ليس لاجل الرعد حتى يقال
 ان الجواب بجعل الاصابع في اذانهم ينادى على اختصاص السؤال بحال الرعد كما زعم
 بل من الصواعق قوله وانما اطلق الاصابع اي انما استعملها موضع الاطراف لبيان
 شدة رعبهم اذ الاطراف جزء مخصوص من الاصابع والاعتداد داخلها دون الاصابع بناتها
 فغير غريب بالاصابع اي اذنا بانهم يبالبون في ادخال اطرافهم لشدة الرعب فكانهم يدخلون
 جميعها مبالغة في السد ثم ان لم يحل على انقسام الاحاد بجمل اضافة الجمع على الاستغراق فيفيد
 كمال المبالغة لا لشعار بان كل فرد منهم يجعل اصابعه العشرة في اذنيه وهذا ان كان محال
 لكن المراد التصوير والتشبيه وهذه مبالغة لا فوقها مبالغة لكن الظاهر انه من قبيل انقسام
 الاحاد الى الاحاد مثل ركب القوم ودايمهم وقيل في قوله يجعلون مبالغة في فرط جبرتهم
 من وجوه احد ان نسبة الجمل الى كل الاصابع وهو منسوب الى البعض منها وهو لا نامل
 وثانيها من حيث الابهام في الاصابع والمعهود اصبع مخصوص وهو السبابة فكانهم
 في فرط دهشتهم يدخلون في اي اصبع كانت في اذانهم ولا يسلكون مسلك المعهود
 وثالثها وضع ذلك الجمل موضع الادخال فان جعل شئ في شئ ادل على احاطة الشئ
 بالاول من ادخاله فيه وهذه دقايق لم يتنبهوا لها انتهى فالوجه الاول استفاد من بيان
 المص والثاني مذنور في الكشاف مع توضيح فيه واما الثالث فغير متعارف فلا بد من بيان
 من الثقات قال المص في اواخر سورة الانعام والجمل فيه معنى التضمين وهذا ايضا
 ليس بمناسب هنا بل الجمل هنا بمعنى ضمير وهو يفيد الانتقال من حال الى حال في بعض
 المواضع وتغير حالهم اختير الجمل واختير المضارع اما للاستمرار او للحكاية الى حال الماضية
 استحضار تلك الحالة الشديدة الشبهة ثم هنا احتمالات ثلثة مجاز لغوي ذكر الخط

وارادة الجزاء كما في كتب المعاني او مجاز عقلى باستناد ما للعوض الى الكفر ومجازة الحذف الى الجحيم
انما مل الاصابع وغير الامور واساطيرها اذا المبالغة انما يتأتى اذا كانت الاصابع اقية على حقيقتها
وقد صرحوا بان المجاز العقلي المبلغ من المجاز اللغوي وان كان المبالغة متحققة في المجاز اللغوي
المرسل باعتبار ان تبادر الذهن الى المعنى الحقيقي قبل النظر الى القرينة وعن هنا قال اهل السلك
المجاز المبلغ من الحقيقة ومنها يتبادر الذهن الى الاصابع وانهم جعلوا في اذانهم قبل الالتفات
الى القرينة المألوفة وكفى بهذا اعادة المبالغة وقول بعض اهل المعاني ان المجاز المرسل لا يفيد
مبالغة كالاستعارة غير مسلم عند صاحب الكشف كما قيل او ما اول بان لا يفيد المبالغة كقائه
الاستعارة بل يفيد بادهون اعادة الاستعارة **قوله** متعلق بجعل الموت لا يبعيد وقد
عليه ليس له وجه ظاهر اي من اجلها فلفظ من تحليلية بتقدير مضاف اي من اجل اصابتها
اذ العلة المعاني لا الذوات من القيمة وهي شدة شهرة شهرة اللين يقال عام الى اللين اذا
والمعنى سقاء من اجل القيمة بمعنى انها الباعث عليه فذكر من هنا يعني غناء الام في المفعول
فقد يكون غاية بقصد حصول كسرة التاديب او من التاديب وقد يكون باعنا على الفعل
الذي قبلها كقعدت من الجبن وما نحن فيه من هذا القيل الا الصواعق والقيمة امر باعث
يتقدم وجوده ومن التعليلية من متفرعات معنى من الابتدائية اذ العلة منشأ المفعول
ومبدؤه ولعل اختيار من على الام للتنبية على ذلك وان من التعليلية كاللام تدخل على
الباعث المتقدم كما فيها نحن فيه والغرض المتأخر كقول تعالى ووهبنا له من رحمته اي من اجل
رحمته والرحمة الاحسان وهو نتيجة الهبة منه مرتب عليها كالتأديب ولم يصب من انكر
دخول من على الغرض المتأخر **قوله** والصاعقة قصفة بفتح القاف وسكون الصاد الموحدة
وبعد باء اي شدة صوت هائل يترزق الفاعل بمعنى موقع في المهول اي الخوف كالمثلر كذا
كالابن للنسب قوله معها نار اشأت الى ان النار اصله تسوع وقد يطلق على النار وحدها
نقل عن الاساس ان قال هي نار لا تتربش اي الاحرق مع وقع شديد وحكي الجوهري عن
اي زيد لكن قيل انه غير مناسب في هذا المقام ولعل وجهه ان الجمل المذكور ناشئ من شدة
الصوت لا النار وحدها كان لاجل النار جعل الاصابع في الاذان لا معنى له بل الواقع جشدة
الابصار لا تتربش اي الا انت اي غلبت عليه واهلكت وهذا القصر انما يتأتى اذا اعتبر قيد مع
وقع شديد ولفظ هوة ترك من الصعق اي الصاعقة مشتقة من الصعق وهو شدة
الصوت واعتبر في المشتق شدة الصوت معها نار وهذا يؤيد ان الصاعقة ليست هي
النار وحدها بل الصوت الشديد معها لكن في العالم وقال شهر بن خوشب الرعد صوت
ملك يترجى السحاب فاذا بد وضربها فاذا اشتد غضبه طار من في النار وهي الصواعق
وهذا يشع بانها هي النار وهو الظاهر من قوله تعالى ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء

القصفة واحدة القصف واصلا معناه
الكسر وقاصف الرعد شدة يكون
صوتها متعاقبا متكررا

لان في التعدي على يكون بمعنى الغلبة
وكذا ان تقول تعديت على نفسي
معنى الغلبة

الاية وبالجمل انما تطلق على معينين اما بالاشتراك او الحقيقة في قصفة رعد ومجاز
في نار ويحتمل العكس وكلام المص يميل الى كونها حقيقة في قصفة رعد ومجاز في نار
وقد يطلق على كل حال في بعض النسخ مسموع ومشاهد بالواو وفي بعضها او قوله وقد
يطلق على كل لا يناسب نسخة الواو المائل المسموع الصوت الشديد والمشاهد بالنار
والخطر الشديد والصاعقة على ما فسر المص يجمع فيها الامر ان نقل عن الراغب انه قال
قال بعض اهل اللغة الصاعقة على ثلاثة اوجه الموت كقوله تعالى فضعوني في السموات
ومن في الارض الاية والعذاب كقوله تعالى وانذركم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود
والنار كقوله تعالى ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء الاية وهي اشياء متولدة
من الصاعقة وهو قريب مما ذكر **قوله** يقال صقع الديكة البيان لا يستواء البنائين
في القرف صقع بمعنى صاح وخطيب مصقع بكسر الميم كمن من عادة ان يجر كلامه
قوله وصقعت الصاعقة بتقديم القاف مثل صقعت الصاعقة بتقديم الغين اذا هلك
واخرقت او شدة الصوت ولم يشر هنا الى معنى الا هلاك بل اكتفى بشدة الصوت الكفا
بقوله لاستواء كلا البنائين وايضا شدة الصوت قد يؤدي الى الهلاك **قوله** وهي في
الاصغر قيد لانها الآن اسم بحسب الاستعمال فنقل من الوصفية الى الاسمية في الاول
ان يكون التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كقوله الحقيقة اما صفة لقصفة رعد
فيكون التاء التانيث او للرعد فلا يكون التاء التانيث كون موصوف مذكرا فيكون
للمبالغة كما في الرواية وهما الراوي الذي يكثر الرواية شعر كان او غيره او مصدر لان
فاعلا مع التاء وبدونها يكون مصدر نحوقت فاعلا ونحو العافية بمعنى العفو والكاذبة بمعنى
الكذب لكنه مقصور على النساء ولعل العلم بالسباع هنا لعدم شهرتها في هذا الاحتمال
وهذا بيان اصل معناه ونقل الى الاسم كما هو اسم لقصفة رعد لاصفة بحسب
الاستعمال وجمع الصاعقة صواعق بلا شذوذ لان فاعلا اذا نقل الى الاسمية يجمع على
فواعل قياسا بلا شذوذ واذا كان صفة باعتبار اصل صنعها يجمع على فواعل قياسا فان
فاعلا اذا كان وصفا للمذكور الفاعل يجمع على فواعل بلا شذوذ كما صرح به الفاضل
الجاري **قوله** ينصب على العلة اي على ان يكون مفعولا للفعل المحلل بالصواعق
ليلا يلزم تعدد المفعول بلا عطف وهذا من قبيل ضربت تاديبا له فهو غرض متأخر
اذ المعنى احتمار عن الموت والصواعق باعث متقدم ولعل لهذا ترك من هنا وذكر
هناك **قوله** كقوله اي الحاتم الطائي الجواد المشهور واغفر عوراء الكرم ادخاره كاشهد
لان كون المفعول له معرفة نادر واثار الى انه وان كان نادرا لكنه مستعمل في كلام الفصحى
فيكون فصحا والعوراء الكلمة القبيحة وادخاره مفعول له معرف بالاضافة كخز الموت

وهذا محل الاستشهاد والمعنى لو اسادى انسان بالقول الكلية المرة البقية استمرها ولا الكافي
عليها لا ذخاره ليوم احتاج اليه فيه كذا فسر وه لكن ح ليس حنا على مكارم الاخلاق
والصبر على الاذى ولا حسن ان المراد اذ خار مودته ومحبت على ان يكون الضمير راجعا
الى الكريم وحاصل ولا الكافي لتدوم مودتنا واما شتم اللئيم فاعراضنا عن تأثره للبلغة
في الكرم كما قال بغيره واعرض عن شتم اللئيم نكر ما فهو يفيد ان في مقابلة الاساءة
يفعل الاحسان صديقا كان المسي او عدوا **قول** زوال الحيوة اى عدمها غاية تصفها
بالفعل فاطلاقا على عدم السابق على الحيوة كما في قوله تعالى ونستم امواتا فحياتكم مجاز ولا
يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداد الحيوة موتا لعدم اتصاف بالحيوة
بالفعل والحيوة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيهها كذا قال المصنف في تفسير قوله تعالى
وكنتم امواتا فحياتكم الاية وقيل معنى قوة هي مبدأ الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال
النوع اى تتبع اعتدال المزاج المسمى باعتدال النوع في كون بين الحيوة والموت تعاقبا
العدم والملكة **قول** وقيل عرض اى موجود في الخارج بضاد الحيوة واستدل بقوله تعالى
خلق الموت والحيوة فان الخلق ايجاد بمعنى اعطاء الوجود فيكون الموت موجودا كالحياة
وردا بان الخلق لا يتم بمعنى اليجاد فانه معنى شرعى لا يجب اعتباره في كل موضع بل معنى ^{التقدير} كذا
وهو معنى لغوي له وقد يعتبر عند قيام القرينة على عدم المعنى الشرعى كقوله تعالى اني اخلق
من الطين كهيئة الطير الاية وهناك ذلك فيكون بمعنى التقدير والاعدام اى الاعداد
الحادثة مقدرة اى مقضية واما الاعداد الازلية فلا يتعلق بها الارادة ولا التقدير
اللام الا ان يتكلف قال المصنف في الترسوة الانعام ومن زعم ان الظلمة عرض بضاد النور
اجتج بهذه الاية ولم يعلم ان عدم الملكة فالمعنى ليس عدم العرض حتى لا يتعلق بالاجل ومنها
يوهم كلامه خلافا فليتأمل وقد قيل والاعدام مخلوق لا لها من شائبة التحقق يعنى
ان استعداد الموضوع معتبر في مفهومها وهو امر وجودي فيجوز ان يعتبر تعلق الخلق
والايجاد باعتبار ذلك وما ورد في الحديث من ان الحياة فرس والموت كبش ملح حتى
ذهب بعض الظاهريه الى انها جسمان فهو من قبيل التمثيل وقد صرح به شرح الحديث في
قوله عليه السلام يؤتى بالموت يوم القيمة على صورة كبش ملح ليندبح وفي قوله عليه السلام
على صورة كبش اشات اليه فلا ينبغي ان يغفل عن اشارات العلوية والوحيات السنية
قول كما لا يفتقر الحياطة بالمحيط وفيما اشار الى ان الكلام استعانة تمثيلية فتوجه
وكن على بصيرة واللام ان حمل على الجنس كما هو الظاهر فلا يكون من قبيل وضع الظاهر
موضع المضمرة وان حمل على العهد فيكون من هذا القبيل للتخصيص على كفرهم قوله واجل
اعتراضية هذا مسلك الزحشرى فانه اختار جواز كون وقوعه في آخر الكلام وتبع المصنف

كذا قيل

كذا قيل لكن الظاهر ان مراده ما قاله ابو حيان من انها دخلت بين هاتين الجملتين
يجعلون اصابعهم ويكاد البرق وهما من قصة واحدة فيكون موافقا لما ذهب اليه
الجمهور من انه واقع بانشاء الكلام او بين الكلامين متصلين معنى والنكتة فيه التخصيص
على كفرهم وعدم خلاصهم من عذاب الله تعالى واخذه بوجه من الوجوه قوله لا تخلصهم
الخداع اليه فيه نوع رفر الى ان المراد المنافقون اذ الجبل والخرع من اوصافهم فيكون
اللام للعهد لكن قد عرفت انها للجنس وان المنافقين يدخلون فيهم دخول اوليا فلا
تعرض لبيان الخداع الا يرى الى قوله تعالى في سورة الطارق انه من رايهم محيط
وايضا الكيد والخيطة لا يختص بالمنافقين وقد نص في القرآن كيدا عدايم قال تعالى
انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا وقال تعالى وكروا وكرا له الاية فلا اختصاص لهما
بالمنافقين وان كان طرق الخيلة مختلفة بينهم لكنهم متفقين في اصل الكيد **قول** كانه
جواب لمن يقول الخ في رد مسلك الزحشرى فانه قدر السؤال بانه فكيف حالهم مع
مثل ذلك البرق لما يترأى في بادى الراى انه انساب بالجواب لكن مختارا لمص احسن
فان قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم يقتضى ما ذهب اليه المصنف
ولهذا قال المصنف هناك اى ولو شاء الله ان يذهب بسمعهم بقصيف الرعد وابصارهم
بوميض البرق لذهب بهما ولا ريب في ان السمع لا يذهب بالبرق وانما ذكر البرق لانه
لا يخلو الصواعق عنه عادة والمعنى يكاد البرق المقرون بالصواعق ولشدة تأثيره
مع الصواعق خص بالذكر او لانه اشير الى العموم ثانيا بقوله ولو شاء الله الاية
ولا ينبغي ان يغفل عن قرينة ما ذكره المصنف وسر ما اختاره انه حل قوله يجعلون
اصابعهم الاية على كونه جوابا عن سؤال بانه كيف حالهم مع ذلك اى مع تلك الظلمة
ورعد وبرق فاجيب بان حالهم بعد ذلك اصعب منه وهو ابتلاءهم بالصواعق
فلما دخل السؤال عن حالهم مع البرق في السؤال المذكور فلا جرم انه حل على جواب
سؤال حالهم مع تلك الصواعق انها لثة لذكره عقبيه مع تلك القرينة المذكورة
القوية **قول** وضعت لمقاربة الوجوه هذا اصطلاح النجاة باعتبار افراده والافعضها
ما هو للشروع كطفق ومنها ما هو للمقارنة كعسى لعرض سببه اى سببه الناقص اذ
وجود شرط وانتفاع مانع من جملة السبب التام لكن مجرد عرض سببه يفيد قرب
مضمون الخبر من الوجود والفاعل ولم يتعارض المقاربة عند وجود الشرط وارتفاع
الموانع كلها مع فقد السبب فان تأثير السبب اقوى من تأثير الشرط وانتفاع
الموانع حتى لو وجد الشرط وارتفع المانع من غير وجود سببه لا يعرف استعانة
كاد هناك **قول** وعسى لا بينه تطلقا وكشفا لحال كاد ولهذا قال وعسى موضوعة

لرجاءه فهي خبر محض ومعنى قوله موضوعه لرجاءه موضوعه لرجاءه يدل عليه
قوله الآتي لما ذكرتهما في أصل معنى المقاربة فكذلك المقاربة الخبر من الوجود وعسى لرجاءه
دلوته فعسى عند المصداق في أفعال المقاربة ولا ينبغي أن يقال أن عسى ليس
أفعال المقاربة عند المصداق هو طبع في حق غيره تعالى وإنما يكون الطبع فيما ليس
الطامع على وثوق من حصوله فكيف يكمل بدونه لا يؤتى بحصوله وهذا مختار الفاضل
الاستزادى وتبعه المصداق ولذا لم يقل وعسى من أفعال المقاربة لأن اللازم من ذلك
أن لا يكون مدلول المقاربة الحسولية والمدعى ليس كذلك ولا يلزم أن لا يكون مدلوله
المقاربة رجاء وهو المدعى فإن في الرجاء نوع مقاربة لأنه ترقب حصول شيء وانتظاره
فإن الطامع وإن لم يكن على وثوق من حصوله لكن على رجاء من حصوله لا مكان حصوله
وبهذا يمتاز عن التمني وأما القول ولا يجوز أن يقال رجاءه لرجاءه لأن عسى طبع حصوله
مضمون مطلقا سواء يرجي حصوله عن قريب أو بعيدة مدة طويلة تقول عسى به
أن يدخلني الجنة وعسى النبي أن يشفع لي فضعيف جدا لأن قرب كل شيء قرب يناسبه
إذا تحقق السبب يقتضي تحقق المسبب ولو جاز حين فاذ تحقق يكون حصوله رجاء
قريبا وقد فسر المصداق قوله تعالى عذابا قريبا بعذاب الآخرة ثم قال وقرب التحققة فإن
كل ما هو آت قريب انتهى وقد قال الشاعر ما بعد ما فات وما أقرب ما أت والقول
المذكوران ونحوهما إنما يقال فيما إذا تحقق السبب العادي لقرب التحققة بحسب العادة
والرجاء وعدم الجزم لعدم كون السبب عقليا وبهذا سرقا قال الجزولي وابن الحاجب
وأكثر المحققين أن معناه رجاءه لرجاءه في خبر محض ليس فيه شبهة لا
الانتائية لكونها موضوعه للمقاربة الخبر ولذلك جاءت متصرفة أي لها ماض ومستقبل
ومجهول وأم ونهى كسائر أفعال الموضوعات للأخبار بخلاف عسى فإنه غير متصرف حيث
لا يجيء منه مضارع ومجهول وأم ونهى إلى غير ذلك من الأمثلة وإنما لم يتصرف لكونها
مستعلة في الأناشأ شابهت الحرف إذا نشأت في الأغلب من معاني الحروف والحرف
لا يتصرف فيها وكذا ما يشاهد بها لكن هذا بناء على الشهور من قول النخاعة وفي كلام
بعضهم جاء عسى وعسى وما في شرح المقامات أنه يقال سميت عسى وعلى هذا
يقال عاس وجاء أيضا عسى بكسر السين بوزن حذر كذا قال بعض الحشيين
قوله وخبر كما أخبر كاد مشروط فيه أن يكون مضارعا غير مقتدر بأن المصدرة
الاستقبالية لما فاتها لما قصد منها وهو القرب فاختير المضارع الدال على الحال المتأني
للقرب فإنه وإن احتمل الاستقبال لكن عند تجرده عن علامة الاستقبال يتبادر منه
منه الحال بمعونة المقام وهذا على الأكثر لا شذوذا ولا فقيدي كما مع أن وقد يكون الخبر جملة اسمية

فمعنى كاد في خبره أن قرب وجوبه
من الحال الأقرب هو وجه في الحال
فإن يستلزم اجتماع المتناقضين

قوله على أنه أي الخبر المقصود بالقرب أي بقرب حصوله للاسم بخلاف الماضي فإنه يحتمل
الانقطاع فلا يدل على حصول القرب والجملة الاسمية لا يدل على التجدد بل يدل على
الدوام عقلا وقرب الحصول إنما يكون في المتجدد من غير أن أي لفظة أن متعلق
بقوله مضارعا قوله لما ذكرتهما إلى عدة التحليل وفي هذا الكلام دليل على أن عسى فيها
معنى المقاربة عند المصداق كما هو توضيح قوله وقرأ بخطف بكسر الطاء المخففة وهي
قراءة مجاهد والفتح أفصح ولذا جعل أصلا وقرأ في السواد بخطف بفتح الخاء وكسر
الطاء المشددة وأصله بخطف فنقلت وقرأ أيضا بخطف بكسر الخاء لا لتقاء
الساكنين لأنه لم ينقل حركة التاء إلى الخاء بل حذفت فلمز التقاء الساكنين فحركة التاء
بالكسر وتبع الياء لها فصارت بخطف بكسر الياء والحاء وتشديد الطاء وقرأ بخطف
لقولهم ويتخطف الناس من حولهم لكن ههنا يتخطف بالبناء للفاعل ونصب بصارم
لأنه متعد في قراءة المزيدات مبالغة قوله استيناف ثالث ولذا خيرة الفصير حقوقا
البرق المقارن للصواعق فإن خفوة فوق الخفوق الذي للبرق الغير المقارن لها
فملاحظة ذلك منشأ السؤال المذكور الخفوق بنم الخاء المعجمة والفاء وفي آخره قاف
لمعانه وأصله الاضطراب وسمى به المعان للاضطراب وخفوة أي اختفاء كما هو شأن
البرق قال الشاعر وكان البرق مصحف قارة فأنطبا قامة وانفتحتاه وخفوة بفتح الخاء
المعجمة وسكون الفاء وباء مشاة تخفية وهاء تانيث بزنة المرة وتارقي مشني تارة
وهي المرة أو الحالة أي في حالتي الظهور والخفاء والاستتار وكلام المعشوا فيه وكلام
اختفاء وأظلم بسبب اختفاء قاموا وقفوا قوله وأضاء أما متعدي هنا وقد
لرجائه وهو أن احتاج إلى حذف مفعول لكن قوله تعالى مشوا يقتضي ظهور محلي
مشي كلما نور لهم إلى عبرة توضيحية المعنى التعدية إذ نور لا يحتمل غير المتعدي والألف فرق
بين الضؤ والنور واضح وقدم البيان في قوله تعالى فلما أضأت ما حوله الآية وكسر
مشي لعدم تعيينه وفيه إشارة إلى كمال جبرتهم وفرط دهشتهم بمشون في أي مشي
ظهر لهم ولا يرومون مشي سواها خذوه أي شرعوه وسلكوه ابتغاء للوصول
إلى البغية والنجاة عن المهلكة وضمير اخذوه راجع إلى المفعول المخذوف وهو المشي
أي موضع المشي وفيه إشارة إلى أن ضمير فيه في النظم الجليل راجع إلى المفعول المخذوف
لكونه مراد معناه كما حقق ذلك في قوله تعالى يحلون أصابعهم وعلى تقدير كونه
لازما فهو راجع إلى الضؤ المدلول عليه دلالة تضمنية بقوله أضاء لكن بتقدير مضى
وهو مطرح وعن هنا قال مشوا في مطرح نوره في تقرير معنى كونه لازما ومن هنا ظهر
رجحان كونه متعديا أيضا قوله مطرح نوره الأول مطرح ضؤه إذا مقتضى هنا للعدول

قوله راصلة قاري فحذف
المعنى لما فطنة العز

عن الضوء الى النور **قول** وكذلك اظلم الى اي اما متعدي ففاعل ضمير البرق والمفعول محذوف والمعنى فاذا اظلم البرق بسبب انطباقه واستتار نوره كل ممتشي قاموا والمحذوف هنا يعتبر كليا وهناك يعتبر جزئيا غير معين ولا يصح هناك ان يقال كل ممتشي وفي استعمال متعديا لما كان فيه نوع خفاء حاول بيانه فقال فانه جاء متعديا ولم يتعرض لجيشه لازما لظهوره منقولاً من ظلم الليل بكسر اللام فنقلت الى الافعال بالهنة فمنة الافعال للتعدية كاذيب وعلى تقدير كونه لازما كظلم فمنة الافعال ص للضرورة ولا ضمير فيه ولا نظائر مثل اشرق واضاء كما فان الهنة الافعال محال كثيرة لمانع من اشتراكها في كلمة واحدة **قول** ويشهد لقراءة اظلم الى فان هذه الجملة معطوفة على كلاما اضاء لهم فيجب ان يكون فيها ضمير راجع الى البرق مثل ضمير اضاء سواء كان معلوما ومجهولا فلا احتمال ان يكون اظلم مستندا الى عليهم حتى يحل ان يكون شاهدا على التعدية فهو ظرف مستقر كما ان لهم في اضاء لهم ظرف مستقر لكن كسنا اظلم اذا كان مبنيا للمفعول الى البرق مجازة بخلاف السببية لان انطباقه قد خففت سبب الخلق انه الظلام عليهم **قول** وقول الى تام كنية لكونه مصدرا بالاب واسمه حبيب بن اوس بن الحارث بن قيس الطائي هما اظلما حال تمت اجليا ظلاميهما عن وجه امره اشميب الارباليين اليوم والليله او الخير والشر والغنى والفقر وقيل الارشاد والتأديب وتمت حرف عطف لحقتها التاء والمراد باجلا ظلامها افاذ بها ثم قرئ الارشاد والتأديب فقولهما راجع الى العقل والدهر المذكوران قبله فان قبله واحاولت ارشادي فعقلي مرشدي . ام استمت تأديبي فدهري مؤدني . الرهق في احاولت لانكار الوقوع والخطاب العاذلة وهم متصله ويجوز ان تكون منقطعة استمت عطف على احاولت اصله استمتت من الاستيلاء وهو التكلف في الطلب ومحصل البيت انكار ارشادها وتأديبها لا غناء ارشاد العقل وتأديب الدهر عنها قال التبريزي في شرح الديوان جعل اظلم متعديا وذلك قليل في الاستعمال والقول بانه لازم هنا وان احوالى منصوب انتصاب الطرف بدفع قوله اجلسا ظلاميهما لانه اعدي اجليا الى الظلامين قوله عن وجهه اعني به نفسه الى عن وجهي وانا شات في السن وشيخ في تجرية الامور واشيب في غير اوانه لشدة ملاقاه من الشدايد والمعنى الاول هو المحول وفيه صنعة الطباق وامر دواشيب تجريد والتفات وقد التفصيل في قوله تعالى ايك نعبد الاية في حل قول امر القيس تطاول بلبك بالاند **قول** فانه وان كان من المحدثين الى الشعراء على طبقات جاهليون كما مر القيس وزهير والخفيمون الذين ادر كوا الجاهلية والاسلام كحسان وليد والمتقدمون

عن وجه فصاحت النامة كان من سبب الادب والعلامة في عصره وديوانه مشهور بغيره الكبار وروى عنه الاخبار والبيت المذكور من قصيدته مدح بباغيه بن لهيفه الخضرى كذا قيل
 اي التاء الثانية وهي لغة في سبب وقيل ان مخصوص عطف الجملتين عن الماضي انه اشدي لا سبب

من اهل الاسلام وهم الذين كانوا في الصدر الاول من الاسلام كجبر وفردق وهؤلاء كلهم يستشهد بكلامهم في اللغة ومولدون وهم من بعدهم كبشاش ومحدثون وهم من بعدهم كابي تام والجنزى ومناخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق وهؤلاء يستشهد بشعرهم في اللغة بالاتفاق الابان يجعل ما يقول المحدثون بمنزلة ما روي عن هذا قال المص ولا يبعد ان يجعل **قول** وانا قال مع الاضائة كمالا وهذا بناء على ما اشهر من ان كلام العموم واذا اللاهال وقد يستعمل في العموم ايضا لكن المص بني كلامه على ما هو المختار عندهم وقول ابي حيان لا فرق عندي بين كلاما واذا من جهة المعنى اذ التكرار متى فهم من كلاما اضاء لهم منه التكرار ايضا فاذا اظلم عليهم قاموا اذا الامر دائر بين اضاءة البرق والاضلام ومتى وجدوا فقد اظلم من تكرار وجوده تكرار عدمه دام فوج اذا المراد بيان نكتة ايراد اذا المفيد للجزئية جدا يراى كلاما والاشعار بانهم منها لكون على المشي دون الوقوف لاجل ان المشي سبب نجاتهم والوقوف يؤدي الى هلاكهم قاله قائله ريش لا ينفعه ومعرض عما يضره ولا فائدة ذلك اخير كلاما اضاء لهم واذا اظلم ولا ينافيه لزوم تكرار القيام والوقوف ايضا بقريته خارجية على انه لا ثم انه متى وجد الاظلام وجد الوقوف كما انه وجد الاضائة وجد المشي بجواز مشيهم حين الاظلام طمعا للحصول الاضائة عقيبته سرعا كما هو المشاهد في بعض الاحيان والفرصة واحدة الفرص كغرفة وغرف واصلا معناها النوبة في شرب الماء القليل يقال جاءت فرصة فلان اي نوبته ونقرا الى المنهارة بالناء المعية ومعنى انهزوا واستهض اليها وقام مبادرة وحراس جمع حريض والتوقف معنى قوله قاموا لكن الاولى الوقوف كما قال ومعنى قاموا وقفوا لا وقف من الوقف لامن الوقوف كقام في مقابلة قعدا وجلس عند من يفرق بينهما في يكون قام مجازا عن الراجح وقد يكون قام في مقابلة مشي في يكون مجازا عن الكساد وعدم الراجح وهو المراد هنا ومنه قامت السوق اذا ركبت وكسدت وقد تقدم في تفسير قول تعالى ويقيمون الصلوة من قامت السوق اذا انفتحت وراجت فهو من الاضداد ركدا لما اذا لم يجز ويكون بمعنى سكن لكونه لازما لعدم الجري وهو المراد هنا واستناد الركود الى السوق مجاز لكونه محلا للركود التجان وكسا وكذا الكلام في الراجح ودج كون القيام المقابل للوقوف مجازا في الركود والسكون ان السكون لازم له ايضا فيستعمل كل منهما في الركود بمقتضى المقام **قول** ان يذهب لسمهم بقصيف الرعد اشارات الى المفعول المحذوف الصريح وهو ان يذهب بقريته الجواب والغير الصريح وهو بقصيف الرعد وهو شدة صوت الظاهر انه اراد به الصاعقة وبهذا يظهر كونه جوابا عن السؤال المذكور فالاعتفاء بالقصيف مع انها عبارة عن قصفة رعد معها نارها لئلا اختصار فانه السبب لذهاب السمع لا مدخل فيه للتارة ولارادة

الكل يذكر الجوز وابصارهم عطف على سمعهم اي ان يذهب بابصارهم يومض البرق
اي لمعان قدر هذا المفعول الغير الصريح وميض البرق لان سبب ذهاب الابصار هو لمعانه
كما ان ذهاب الاسماع بقصيف الرعد ولا تنس ما ذكرنا من ان مطابقة الجواب بالسؤال
المذكور بملاحظة قوله تعالى ولو شاء الله لآلة فان فيه اشارات الى الصاعقة والبرق
كما عرفت وتعرض في حقوق البرق وخفية في تقرير السؤال عن حال البرق ولا تغفل
عن هذه الدقيقة الانيقة والبارية بسمعهم وابصارهم للتعدية وفي قصيف وميض
للسببية وتعدية في النظم الجليل بالبارادون الهمة قدم وجهه في قوله تعالى ذهب الله
بنورهم الآية والظاهر ان المراد القوة السامعة والباطرة لا الجارحة المخصوصة والقصيف
فغيره وكذا الومض من مصدران كالنذير وهو المراد هنا اذا المراد شدة الصوت واللعان
ولا يناسب كونها وصفين وتكلموا في كون هذا القول عطفًا فقيل انه معطوف على
كلما اضاء لهم الآية بناء على ان المعطوف على الاستيناف لا يلزم ان يكون جوابا لما هو كان
المعطوف عليه جوابا عنه كما في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون
كان الاولى استينافه والثانية لا تدخل لهما في الجواب كذا قيل وجوز قدس سره كونه معطوفا
على جميع ما قبله من غير تكلف وكان جعله من عطف القصة على القصة لوجوده على التمثيل
وفي يطلب المناسبة بين القصتين لابين اجزائهما من المسندين والمسند اليهما
والمناسبة المصححة للعطف بين القصتين غير ظاهرة فالاولى كونه حالًا بتقدير وهم
لو شاء الله لذهب الآية وهو محط الفائدة اذ به يرتبط الجواب بالسؤال الذي قرره
المصنف مخالفا لما في الكشف كما عرفت **قوله** ولقد تكلم الامام الامام في الاستدلال اذ لا وجه
هنا فيصغر التفاعل للبالغ في شأه واراد متصرفاتها ان فاعله خبر الشرط لئلا لا الجواب
عليه كما اشار اليه المصنف بقوله ولو شاء الله ان يذهب الا في الشيء المستغرب فانه لا خلاف
لا يخفى عنه قرينة الجواب بـ يصح به دفعا لتوهم غيره فلو قيل فلو شئت بكيت دما لجاز
توهم قصدك لو شئت ان ابكي الدمع بكيت الدم بدل بل هذا لا يجز لان تعلق البكاء
بالدم غريب نادر فالمفعول هنا ليس البكاء مطلقا بل بكاء الدم فلا يكون الجواب قرينة
عليه قوية فان المعنى لما كان محتملا لاذكر من ان قصدك لو شئت ان ابكي دما على جري
العادة بكيت دما من غير قصد اما لعدم الدموع بكثرة البكاء واما لفرط الحزن وحزن
الكبد والمعدة فلا بد في مثل هذا من ذكر المفعول تنصيصا على المقصود ودفعا لتوهم
المردود فلا وجه للاستدلال بان الكلام في مفعول المشية فلو قيل لو شئت بكيت دما واكتفى
بقرينة الجواب لم يحتمل سوى لو شئت ان ابكي دما بكيت فكيف يدعى عدم الاحتمال
مع حسن المعنى المذكور وهو لو شئت ان ابكي دما بكيت دما لنقاد الدمع بكثرة البكاء

انتفاء الجوى ولا يضره كون الكلام في مفعول المشية لان مفعولها هو البكاء المتعلق
بالمفعول والجواب ان كان قرينة على البكاء المقيد لا المطلق فان نظر الى المقاد كان المعنى
ما ذكر وهو لو شئت ان ابكي دما بكيت دما بلا اختيار وان نظر الى الجواب كان المعنى ولو
شئت ان ابكي دما بكيت دما فلا بد من ذكر المفعول وهو البكاء المقيد فاعلا لتوهم قيل
قائل هذا البيت ابو يعقوب الجرجاني يرثي بقصد يته جريم بن عامر المرادي في شرح شواهد المعاني
يرثي بها ابنه ليشا واخره ولكن ساحة الصبر اوسع ثم قال وما في بعض الجواشي من انه للبحر
كان من تحريف النسخ والبكاء الدمع مع الحزن او مطلق الدمع والقول الاول بناء على الاكثر
والا فالبكاء قد يكون مع السرور حتى قالوا الدمع يكون حارا مع الحزن وباردا مع السرور
وبكاء البكر حين الاستيذان رد ان كان الدمع حارا واذ ان كان باردا ووجه مع السرور
باردة له وهو ان سبب البكاء ارتفاع البحرة ينعصرها في الدماغ من الرطوبات حتى
تسيل وتلك البحرة تكون حارها عند الحزن اشد لعدم انتشارها كما في الظاهر على الشرية
ثم انه اذا كان جوابا لوفيقا كقول تعالى ولو شاء الله ما اقتتل الذين وقول تعالى ولو شاء
ما اشركنا وقول تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه لا يكون المفعول المقدر من جنس الجواب
لان المشية والارادة لا تتعلق بالاعدام الازلية والا لكان تلك الاعدام حادثة قال
قدس سره في شرح المواقف لان استناد العدم الى مشية القادر يقتضي حذو كافي الوجود
فلزم ان لا يكون عدم العالم ازيليا انتهى ولهذا قدر المصنف في الآية الاولى هكذا ولو شاء
هذا هم ما اقتتلوه في الآية الثانية قال لو شاء الله توحيدهم ما اشركوا وفي الآية الثالثة
لو شاء الله انهم ما فعلوه على ان ما ذكره المصنف من الجواب ولازمه فانه كثير ما يعبرون عن النفي
بالاثبات الا انهم كفور تعالى فابحت تجارتهم اي خسرت تجارتهم وما وقع في قوله تعالى يريد الله
ان لا يجعل لهم حظا في الآخرة فاول بمثل ما ذكرناه اي يريد الله ان يجعل لهم حراما او عذابا وكذا
نظائره **قوله** فظاهرا تفريع على كون لوم من حروف الشرط وفي نسخ معتد بالواو كما هو في الظاهر
والمعنى وظاهرا لور في هذه الآية الدلالة المذكورة مستعلة هنا بطريق الاستدلال كما في قوله تعالى
لو كان فيها آلهة الا الله لفسد ما في افانها لنفي تعدد الآلهة لا امتناع الفساد الى الاستدلال
على انتفاء تعدد الآلهة بانتفاء فساد العالم فيكون الانتفاء الاول لانتفاء الثاني وهذا
مختص بمقام الاستدلال وهو مسلك ابن الحاجب والمصنف حل ما نحن فيه عليه فقال وظاهر
لونهما الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثاني اي الاستدلال على انتفاء الشرط بانتفاء
الجزء اذ انتفاء ذهاب سمعهم وابصارهم يفيد العلم بانتفاء مشية تعالى اياه فان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ضرورة وبداية سواء كان اللازم عاما ومساويا للملزوم
والية اشار بقوله انتفاء الملزوم وقد يستعمل لولا انتفاء الثاني لانتفاء الاول في مقام غير

الاستدلال وقد اشار اليه وظهر بالدلالة الى ان لها معنى اخر خلاف الظاهر وهو ما ذكرناه
اي سبب انتفاء ذهاب اسماعهم وابصارهم في الخارج كعدم تعلق مشيئة به مع فظاها كسبب
من شدة الصوت ووميض البرق بلا التفات الى ان علته العلم بانتفاء الجزء ما في هذا
فختار الجمهور والمصنف بهذا المعنى في مواضع من تفسيره قال في تفسير قوله تعالى ولو
شاء الله لجمعهم على الهدى الآية اي ولو شاء الله جمعهم على الهدى لوفقهم على الايمان
حتى يؤمنوا ولكن لم يتعلق به مشيئته فلما انتهى عليه انتهى فيمن ان انتفاء ايمان
جميعهم لا انتفاء تعلق مشيئته تعالى به وهذا المعنى غير ما اختاره مباحثنا وعين ما لوح
اليه ضمنا فلا ينبغي ان يقال ان المصنف في هذه الآية الحاجب فانه استعمل كلا المعنيين في كتابه
كما عرفت والمناقشة في العبارة على تقدير كون المراد ان ظاهر الآية هنا الدلالة لا بقيد هنا
بانه ان حق العبارة الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثاني لا يقال دل عليه بكذا دون
لكذا مدفوعة بان اللام في الانتفاء الثاني تعليلية او لانه صلة الانتفاء يرشدك اليه قوله
فضرورة انتفاء الملزوم له وما فهم من كلامهم ان الشيخ ابن الحاجب لا ينكر ما اختاره
الجمهور لا متعين في مثل لو جئتني لا كرمك في قوله تعالى لو كان فيها آلهة الا انتفاء
الآلة اذ لا يلزم من انتفاء تعدد الآلهة انتفاء الفساد فالشيخ ابن الحاجب في مثل هذا حمل
لوعلى ما اختاره الجمهور والاصناف على الحال وشئت فيه البيان والجمهور لا بد وان يعتد
بما اختاره ابن الحاجب لان استعمالها على قصد لزوم الثاني للاول مع انتفاء اللازم يستلزم
على انتفاء الملزوم كقول تعالى لو كان فيها آلهة الا انتفاء الآلة شايخ ولا مجال لا تنكار
هذا الاستعمال كما لا مجال لا تنكار الاستعمال الاول غاية الامر ان النزاع في فقرة الاستعمال
وقلت فابن الحاجب ادعى ان الاستعمال الاكثر ما ذهب اليه الجمهور واختاروا عكس وادعوا
ان اكثر استعمالا ما نقل عن ابن الحاجب ان خطأ ما ذهب اليه الجمهور فيقول على ادعائهم ان اكثر
استعماله القول بانه محط في خطئته اذ الحق ان ما اختاره الجمهور هو الاكثر المشهور بحيث
اخر وهذا التوجيه وان كان خلاف الظاهر لكن الاحسن ان يبتغي كلامهم محلا حسنا حتى
لا يلزم لهم انكار ما هو مشهور استعمال عند البلغاء فان استعمال لور في كلا المعنيين فاصح
بين الفصحاء ولها معنى ثالث في نحو نعم العبد صهيبي لولم يخف الله لم يعصه وهذه معان
ثلاثة لها بالاشتراك او بعضها حقيقة وبعضها ثابتة في اللغة واستعمال العرب للغير
المتفاني في المطول بحث ونصرة وبعضه مندفع بما ذكرنا فليتأمل قوله بزيادة ايات التأكيد
التعددية او على ان اذهب لازم كما قيل بنحوه في تنبئ بالدهن لكن كون اذهب لازما ضعيفا
قوله فائدة هذه الشرطية ابداء لانع الى المقصود من هذه الشرطية فائدة ان الاسباب
لذهاب سمعهم وابصارهم متحققة باسرها سوى المشيئة ولو تحققت لذهب اسماعهم

وابصارهم لكن حكمه دقيقة لم تحقق المشيئة فلم يتحقق الذهاب المذكور وفي دليل على
ان ما اراده يجب وقوعه وان ما لم يرد لم يقع البتة وان تعاضد الاسباب وظواهر الآلات
مع ما يقتضيه اى عادة والتنبية على ان تأثير الاسباب في مسبباتها الى بطريق جرى العادة
والذهب عند الاشاعرة ان الاشياء مستندة اليه تعالى ابتداء فلا تأثير في الاسباب
بل المؤثر هو الله تعالى عند تحقق الاسباب بطريق العادة وفي تقريره نوع تسامح فحقق
البرعد والبرق والصواعق في ظلمات كثيرة اسباب عادة لذهاب سمعهم وابصارهم
بخلق الله تعالى كون عدم تعلق المشيئة به كان مانعا فلم يتحقق ذلك لكن ظاهر كلامه هذا
ان لو حمل على انتفاء الثاني لا انتفاء الاول وهو مسلك الجمهور فاخر كلامه لا يلزم اوله فاما
ان يقال اشار هنا الى ما جوزه فيما سبق حيث قال فظاها الدلالة لا فيبين المعنى هنا
على خلاف الظاهر والاشارة الى المعنيين في الموضوعين غير غريب عندهم واما ان يقال بان
لو هنا استدلاله تفيد ان العلم بانتفاء الشرط التالي الموجود السبب الموقوف
على الشرط يوجب العلم بانتفاء الشرط فلا تناقض وفي بحث لا يخفى **قوله** واقع بعد
لأثير للاسباب اصلا فانه قد يوجد السبب ولا يوجد المسبب كما في ما نحن فيه وكما يوجد
الاكثر ولا يوجد الشيع وايضا قد يوجد المسبب بدون السبب **قوله** كالتصريح به اى بالمشيئة
والتميز لولنا ترك العطف لكان الاتصال بينها وباراده بالتاكيد للبالغة في تحقق
مضمونه والاعتناء بشأنه وهذا دليل على المذكور قبله كانه قيل ان الله تعالى قادر على ذلك
لان شئ ممكن مقدور وكل شئ ممكن مقدور فهو قادر عليه وفيهم من وجده لا يراده
بالتاكيد ولا دخل القدرة على اذهابه دخولا اوليا فهو غير مصرح به لكنه كالتصريح لما ذكرناه
والتقرير بالبينته فاذا ثبت ان تعالى قادر على كل شئ ممكن لزوم ان لا يكون غير تعالى
قادر ومؤثرا استقلاله او جزاء البرهان التامع وقدرة العبد سبب عادى لتأثير قدرته تعالى
في افعال العباد وقدرة تعالى وتعلقها تابعة لمشيئته وارادة فثبت ان جميع الاشياء الممكنة
واقعة بمشيئته تعالى فانفتح كون هذا القول الجليل كالتصريح بما سبق **قوله** يختص بالوجود
اي في اصطلاح الاشاعرة وهم لا ينكرون اطلاق الشئ على المعدوم مجازا اول لغة وفي هذا
الآية يعم المعدوم ايضا اشار اليه المصنف هنا ومراده بيان اصطلاح اهل السنة على الحقيقة
ولا مجال لا تنكار اطلاقه على ما ذكرنا فانه تعالى قادر على المعدوم حال بمعنى ان شاء وجوده
او جوده وان لم يشأ وجوده لم يوجد كما ان تعالى قادر على الموجود حال وجوده بمعنى
ان شاء عدمه اعمد وان لم يشأ عدمه لم يعدمه فيلزم النعم الى الممكن الموجود
والمعدوم **قوله** لانه لا اصل الى في اصل اللغة مصدر شاء وهذا واضح مستغن عن
البيان لكنه ذكره تمهيدا لما بعده اطلق بمعنى شاء اصله شأني بتقديم الهمزة فاعل على

فماض اي مصدر اطلق على الفاعل وهو من قامت به المشية كعدل بمعنى عادل ثم شاع
حتى صار حقيقة عرفية ومن قامت به المشية فهو موجود البتة وهذا مراد المصنف
في صدقات اختصاص الشيء بالوجود وروح يتناول الباري تعالى وتناول المجادات
الموجودات ج بطريق التغليب فلا اشكال بها قول كما قال قل اي شيء اكبر شهادة الآية
على اطلاقه عليه تعالى بمنزلة البرهان الذي بعد اشارة الى البرهان الذي فلا اشكال بان
اطلاقه عليه تعالى في الآية يتوقف على صحة اطلاقه عليه تعالى فلو ثبت الاطلاق المذكور
يلزم ثبوت الدور **قوله** ومعنى مشي اي تارة اخرى بفتح الميم وفي اخرى مخرجة وقد تبدل
يا فيدغم في يتناول الجاد بلا تكلف ولا يتناول الباري تعالى وقول اهل الكلام سمي
شيئا لا كالاشياء مصروف على الاطلاق الاول فبين المعنيين عموم من وجه مادة
الاجتماع الموجود العاقل ويتحقق الاول في الباري دون الثاني والثاني في المجادات
دور الاول ان لم يحل على التغليب والا فالاول اعم من الثاني مطلقا وتوضيح كلامه
ان الشيء مصدر رشاء التعدي فان اريد به المبني للفاعل فهو بهذا الاعتبار يراد
الشيء اما مجازا متعارفا ملحقا بالحقيقة او نقلا وان اريد به المصدر المبني للمفعول
فهو بهذا الاعتبار يراد به المشي اما مجازا متعارفا او نقلا كما في الاول نظيره لفظ الحد
يطلق على الحامد وعلى المحمود بالاعتبارين فلا وجه للاشكال بان استعمال الشيء في المعنيين
انما يصح اذا اريد به المعنى المصدرى ولم يبق ذلك بالنظر الى الاسمية ولا وجه للجواب
عنه ايضا بان المراد بيان المعنى قبل النقل لان مثل هذه العبارات شائعة في بيان المعنى
المنقول اليه كانه قيل ان الشيء في اصل اللغة مصدر ثم نقل الى الشئ والى المشي ولا جمل
هذا بطلان بمعنى شاة تارة ومعنى مشي تارة اخرى قول اي مشي وجوده بناء على ان
الوجود اشرف من العدم لان المشية لا تتعلق بالعدم الطاري على الوجود فان العدم
مشي ايضا لكونه مجموعا كما صرح به في اوائل سورة الانعام وما لم يتعلق به المشية العدم
الاصلي الازلي والالكان الاعدام الازلية حادثات كما نقلناه عنه قدس سره قوله ما شاة
وجوده يريد به ان معنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه تعالى ان شاة وجوده
او جده لان المعدوم الازلي حال عدمه يتعلق به المشية فاعدمه وانما قال فهو موجود
في الجملة لتعلق المشية به وعدم تخلف المراد عن مشية تعالى فهو موجود في المستقبل
لا محالة واما القول بان الشيء ج يتناول المعدوم وهو عين مذهب المعتزلة فمدفوع
بان الشيء يتناول المعدوم لغة وايضا لا ينكر الاشاعة اطلاق الشيء على المعدوم مجازا
كما صرح بالفاضل الجبالي في قول حقايق الاشياء ثابتة لا والخاص ان مشية تعالى تتعلق
بالوجود لكن لا بوجوده لانه تحصيل الحاصل بل بعدمه وبالمعدوم حال عدمه لكن لا بعدة

بل بوجوده

بل بوجوده كما مر توضيحه وسيجي ايضا وقيل ان العدم لا يحتاج الى المشية بل عدم مشية
الوجود كاف في العدم فان علة عدم المعلول عدم علة لكن كلام المصنف في اوائل سورة
سورة الانعام صريح في تعلق المشية بالاعدام المضافة الى المكملات وهي الاعدام
الطارئة على الوجود كما بيناه **قوله** وعليه اي على ان الشيء بمعنى مشي وجوده ورد
في قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير والمعنى ان الله على مشي وجوده او عدمه فهو قدير
على ايجاد او على اعدامه وكذا معنى قوله تعالى الله خالق كل شيء كل مشي عدمه او وجوده
وقد مر معنى تعلق القدرة بالموجود والمعدوم واردة في قول بلا مشي المشيوية
كالعنوية بمعنى الاستثناء صرح به ارباب اللغة اي بلا استثناء للواجب والممتنع اذ
الشيء لا يتناولها اما الواجب تعالى فلا شيء بمعنى شاة لا بمعنى مشي وهو المراد
هنا واما الممتنع بالذات كاشريك الباري واجتماع النقيضين فلا لا يتعلق بالمشية
قطعا لا امتناع بالذات فلا يكون مشيا كما لا يكون شاة فلا يطلق عليه شيء اصلا **قوله**
والمعتزلة لا رد في الكشف من ان هذا المعنى هو المراد منها فده بان يلزم تخصيص واما
التفسير المذكوران فنقول ان عن اهل اللغة كما اشار اليه بقوله قاله سيبويه فلا يصح
ان يقال انه اراد الرد في الكشف لان التفسير اربابا من معناه لغة ولا خلا فينا
وبين المعتزلة في المعنى اللغوي فان هذا بحث لفظي متعلق باللغة فنحن في الشيء الموجود
فقط فكل شيء موجود عند الاشاعة وكل موجود شيء عندهم ولا ينكرون اطلاقه على
المعدوم فحاجتنا الى لغة كما مر نقطة عن الفاضل الجبالي وعند المعتزلة ما ذكره في الكشف واما
الخلافا بيننا وبينهم في ان المعدوم المسمى شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا
عن صفة الوجود فنحن الاشاعة مطلقا وذهب اليه المعتزلة كما فصل في المواقف وترجم
واما اطلاق الشيء واستعماله في كلام الله تعالى وكلام الفصحى في الموجود والمعدوم الممكن
والحال والواجب والحادث فما لا نزاع فيه قوله يصح ان يوجد بمعنى يمكن ان يوجد بالمكان
العام المقيّد بالوجود فيتناول الواجب كما قال وهو يحتم الواجب والممكن بالمكان الخاص
فالمقسم الممكن بالامكان العام والقسم الممكن بالامكان الخاص فلا محذور وهذا التعريف
لا يتناول الممتنع لقيد يصح ان يوجد اي يمكن لان الصحة تقابل السقم وفي معنى الامكان
استعارة مشهورة ملحقه بالحقيقة وفي المعنى الثاني لما اعتبر صحة المعلومات والاشارة
بمع الممتنع ايضا كما يحتم الواجب والممكن بالامكان الخاص فهو اعم من الاول مطلقا **قوله**
التخصيص اي تخصيص الشيء العام في قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وقول تعالى
خالق كل شيء بالممكن ومعنى التخصيص هنا قصر العام على بعض ما يتناول فيكون الشيء
عام يخص منه البعض بدليل العقل اي بدليل هو العقل فلاضافة بيانية فان العقل

قيل ان لغة خلقت بيانا
غير ذي مشيوية ولا علم
الا حسن ظن بصاحب وقال
العلامة في شرح ابيات الكتاب
نحو حال مشيوية استثناء
كانه قيل خلقت غير مشيوية

وانما قيد المعدوم بالممكن لان الممتنع
من المعدوم متعلق لا يتقرر له
اصلا اتفاقا

يحكم ضرورة بانه تعالى مخصص منه وكذا المستعصا واما اذا كان بمعنى المشي فهو باق على
 عموم ولا يحتاج الى تخصيص وهو محذور في الجملة وان كان التخصيص بالعقل لا يضر
 بكون العام حقيقة في الباء وكونه حجة في الباقي ايضا اذا كان الاستثناء معلوما كما في
 نحن فيه قوله بالعقل اشار الى انه وان لزمهم التخصيص بما سوى مقدور غير تعالى
 ايضا كفعال العباد فانها ممكنة وليست مخلوقة له عندهم لكن هذا التخصيص لازم
 على تقدير كون المراد بالشئ الشئ افرادهم ببيان التخصيص للخروج الواجب والمتعصا
 مختص بالمعنى الذى اختاره **قوله** هو التمكن تدكير الضمير باعتبار الجبر لان المطابقة
 به اهم من المطابقة من المرجع المراد من التمكن الحاصل من المصدر اعني مبدأ التمكن
 فان المصدر قد يطلق عليه قال الفاضل الحنبلى في قول الخوارج التفتنا الى وبغير التكوين
 باخراج المعدوم الم لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة التى هى مبدأ الاضافة كما فى سائر
 العبارات كالعلم والارادة والسمع والبصر وغير ذلك فانها دالة على الاضافة والمراد
 مبدأ ما انتهى لكون قوله وقيل صفة لا يأتى عنه والمتبادر المعنى الاضافى في يكون القدرة
 امر اعتباريا لا صفة حقيقية وهذا خلاف ما صرح به اجل السنة من ان القدرة صفة
 حقيقية قديمة وتعلقاتها حادثة عند بعض الاشاعرة وقديمة عند بعض الآخرين
 قال قدس سره في شرح المواصف اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة
 صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والتحرك بل لا عن الفعل انتهى ^ط
 قالوا الى ان المراد من التمكن المبدأ كما قرناه اولاً والتقابل باعتبار اخذ الاقتضاء
 في القول الثانى وتركه في الاول فان معناه كونه بحيث يصح منه ان يوجد ويلزم
 صحة ان لا يوجد وفي التعريف الثانى اخذ الاقتضاء وهو خلاف المذهب وتأويل انها
 صفة تقتضى بواسطة الدواعى والسباب وان نظر الى ذات لا اقتضاء فيه وبهذا
 الاعتبار يحسن التقابل بينهما والمراد بها صفة وجودية فيوافق مذهب اهل السنة
 وهذا وان كان خلاف المتبادر لكن التوفيق للمذهب يقتضيه وهذا اولى ما قيل الاول
 معنا بالغة والثانى اصطلاحى لان قوله وقيل لا يلزمه وايضا اولى ما قيل التفسير الاول
 يقرب من مذهب المعتزلة والثانى مذهب الاشاعرة ومن العجائب ما قيل وانما اختار
 كون القدرة نفس التمكن اذ لا دليل بثبوت امر سواء ثم نقل ما في شرح المقاصد
 تأييدا لما قاله من اوضح المقاصد فان المتكلمين من اهل السنة ذهبوا الى ان صفات
 تعالى ليست عين الذات ولا غيرها ومرادهم بذلك الاشارة الى جواب اشكال اوردته
 المعتزلة علينا بان الصفات السبعة والثمانية لو كانت صفة حقيقية قديمة لزم
 تعدد القدماء فاجاب شيخنا بذلك كما صرح به في شرح العقائد فاقاله في شرح المقاصد

تامة وقال بشرح المعتزلة القدرة
 الحادثة عبارة عن سلامة البنية
 عن الاوقات ففعلها صفة عديمة
 قال فمن اثبت صفة العبد
 سلامة البنية فعليه العبد
 واختاره الامام في الحاصل من
 حيث قال المرجع بالقدرة في كفتها
 ان كان الى سلامة البنية ففعل
 معقول وان كان الى امر اخر ففعل
 النزاع انتهى وهذا محال فافهم
 الدار في تفسيره من كون القدرة
 معنى من كون التمكن بحيث يصح
 منه الاجادام اعتباريا واولا
 قال القدرة القديمة صفة وجودية
 بانها لا تشاعرة تماثلها
 عن شرح العقائد

م

فأول البتة **قوله** وقيل قدرة الانسان لا اشار به الى ان ما قبل عام لها وما كونه خاصا
 تعالى فلا يناسب المرام والمراد بالهيئة العرض الا ان العرض يقال باعتبار عروضة الهيئة
 باعتبار حصولها متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا قوله بها يمكن يشير الى ان القدرة
 مبدأ التمكن وانها صفة حقيقية لا اضافة محضة وكذا قدرة سائر الحيوانات
 ولشرافة الانسان خصصه بالذكر وقدرة الله تعالى وهذا منشا التبريز لان القدرة
 عند الجمهور المحققين صفة ثبوتية ذاتية قديمة وهذا يقتضى كون القدرة من
 الصفات السلبية وهو خلاف المذهب **قوله** والقادر هو الذى ان شاء اى ان
 شاء فعله وان لم يشأ اى وان لم يشأ فعله لم يفعل وفي شرح المواصف وهذا
 اولى ما قبل هو الذى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد
 العدم الى شئ القادر يقتضى حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم
 اذ لا يمكن الفعل وعدمه اعم من اليجاد والاعدام اى ان شاء وجود المعدوم
 فعله اى اوجده واعطاء الوجود وان شاء عدم الموجود فعله اى اعدامه وان
 لم يشأ ذلك لم يفعل لا عرفت من ان معنى كونه تعالى قادرا على الموجود حال وجوده
 انه ان شاء عدمه اعدامه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه وان معنى كونه تعالى قادرا
 على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده اوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجد
 وقد عرفت مرارا ان الارادة والمشيئة تتعلق بعدم الطارى المضاف الى الملكات
 وان خالف بعضهم وقال صاحب الارشاد ومعنى قدرته تعالى على الملك الموجود
 حال وجوده ان شاء ابقاءه على الوجود ابقاءه عليه فان علة الوجود هى علة
 البقاء وان شاء اعدامه ادمه الى اخره ما ذكرناه وهذا القدر اعني القادر هو الذى
 متفق عليه بين المتكلمين والحكام لكن الحكماء ذهبوا الى مقدم الشرطية الاولى اعم
 الوجود والوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم الاستفاء واما المتكلمون فقد ذهبوا
 الى ان الشرطيتين محمولتان على ظاهرهما فلما ان مقدم الشرطية الاولى واقع
 كذلك مقدم الشرطية الترتيبية واقع فذهب القائل فرينة قوية على معنى قوله فعني
 هذا القول هنا ما ذكره المتكلمون فيكون حاصله والقادر هو الذى يصح منه الفعل
 والتحرك وهو عين مذهب المتكلمين فلا وجه للاشكال بان هذا المعنى اصطلاحى
 الحكماء **قوله** والقدير الفعال لما يشاء الى ومعنى الفعال هو التمكن من الفعل فكنا
 تاما ووصفة مقتضية للتمكن التام فان القدير كالقادر صيغة مشتقة وما أخذ
 الاشتقاق معتبر فيها وتفسير القدرة بما يفسر كان معتبر فيها ولظهور ذلك تسامح
 في العبارة وعبر بالفعال لان المبالغة في تلك الصفة لكونها امر اخفيا لا تعلم الا بالانوار والمبالغة

والحاصل ان الحكماء متفقون على انه تعالى
 قادر على كل شئ بمعنى ان شاء فعله وان لم يشأ
 لم يفعل كذا وقد قال الشرطية الثانية
 وقيل مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم الشرطية
 الاولى اى الفعل واقع دائما ومقدم الشرطية
 الثانية اى الترتيبية واقع دائما واختار
 الشرطية بسبب الغير لا ياتي الى ان يختار
 اذ الوجود خير من عدمه وقيل فيكون كذا
 يجب تفرقة الله تعالى عنه واما التسامح
 فذهبوا الى ان الشرطيتين محمولتان
 على ظاهرهما كما عرفت

فيها وعن هذا ذكر الفاعل بدل المكن التام ووضع الاثر الظاهر موضع ذي اثر خفي كثير
 شائع على قوله على ما يشاء اي على قدر ما يقتضيه الحكمة لازما عليه ولا ناقصا عنه وحال
 على وفوق ما يشاء ولا يكون الا على قدر ما يقتضيه الحكمة فانه تعالى راى الحكمة والمصلحة
 وان لم يجب عليه قول ذلك قلما يوصف به الا القلة اما بمعنى العدم فالمعنى ولذلك
 لا يصح ان يوصف به الا الله تعالى او بهضاه الظاهر قيل قال الراغب محال ان يوصف
 غير الله تعالى بالقدرة المطلقة يعني بلحقه ان يقال قادر على كذا والتقدير هو
 الفاعل لا يشاء على قدر ما يقتضيه الحكمة لازما عليه ولا ناقصا عنه ولذلك لا يصح
 ان يوصف به الا الله تعالى والمقدر يقارب به لكنه قد يوصف به البشر واذا استعمل
 في الله تعالى فعناه التقدير واذا استعمل في البشر فعناه المتكلف والمكتسب للقدرة
 انشئ من اخذ المصطلح ثم قال فيه نظرا لان المبالغة امر نسبي لا يلزم ان يكون بالمعنى
 المذكور ولو تتبعته كلام العرب واهل اللغة لم تجده مختصا به تعالى لذا وقع في بعض
 النسخ فلما يوصف به غير الباري تعالى وكان المصطلح يصلح به ما في النسخة الاولى انشئ
 فحل القلة على معنى يقابل الكثرة والظاهر معنى العدم والله تعالى اعلم اذ كلام الراغب غرضه
 ولا يفيد الاحالة الى التسليم مالم ينقل عن العرب الموقوف به عدم اختصاصه به تعالى ثم
 هذا بيان على مقتضى العربية والافصحة المبالغة في صفاته تعالى وغير ما سواه فان معنى
 القادر هو معنى التقدير بجوده ومعنى العلامة العليم والعالم واحد صرح به شرح الحديث
 فتأمل وكن على بصيرة **قول** واستحقاق القدرة اي اخذه من القدر وقد سبق في قوله
 الرعد من الارتداد ان الاخذ اعلم من الاستحقاق ويجري في الجواهر وفي اخذ التلا في
 الجرد من المزيد لكونه اشهر من الجرد كما يقال الوجه من المواجهة والرعد من الارتداد
 والقدرة من التقدير كما في الكشف لكن المصطلح عدل عنه لعدم الاحتياج الى ذلك
 لانها يمكن ان يقال انها مشتقة اي مأخوذة من القدر اي المقدار ولم يرد التخصيص
 ولا المصطلح بالاشتقاق ما اصطلاح عليه اهل التفسير بل معنى لغوي وهو الاخذ من
 اشهر مواد ولذا جعل المصدر وهو القدرة مشتقا من مصدر اخر كما جعل الزمخشري
 المصدر الجرد مشتقا من مصدر المزيد لعدم الضرورة عدل عنه ردا عليه قوله لان القادر
 بيان لما هو النسبة بينها المصححة لحكم اخذها منه والاول ناظر الى قدرة الخلق لا
 لا يصح بالنسبة الى تعالى والثاني اي قوله او على مقدارها بالنسبة الى قدرة الباري تعالى
 فان الخلق لا يقدر ان يوقع الفعل على مقدار مشيئة اختارها من صفاته الترفيع
 وقدم الاضعف ولو عكس كان اولى ولا جرم هذا قدمه صاحب الارشاد على ما
 قدمه المص **قول** وفيه دليل على قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير دليل على ان الحادث

حال حدوثه مقدور وفائده ذكره مع ظهور التنبيه على ان الحادث مقدور وحال
 حدوثه لا كما زعم المعتزلة من ان الاستطاعة قبل الفعل كذا قيل وليس بشئ اما او لا
 فلان بالنسبة الى العباد وامانا فلان النزاع في تلك المسئلة لفظي كما صرح به الخليل
 في شرح العقائد بل فائدة ذلك التنبيه على ان الممكن حال بقاء مقدور كما ان الحادث
 حال حدوثه مقدور اذ لو لم يكن مقدورا حال بقاء ما ينشأ فيه دون الحادث
 حال حدوثه فإراد به الرد على من انكر كون الممكن حال بقاء مقدورا قائل بان ايجاد
 الموجود محال فيلزم تحصيل الماحول ووجه الرد ان المحال ايجاد الموجود بوجود
 سابق وهو غير محال بل ايجاد وجود هو اثر ذلك اليجاد ذهب الشيخ الاشعري وفتوى
 الى ان السبب المحجوج الى المؤثر هو الحادث فلزمهم استغناء العالم حال بقاء عن
 الصانع وهو مستحيل فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان
 العرض عندهم غير باق بل هو على التقضي والتجدد وانما كان العرض دائما محتاجا
 الى المؤثر ولما كان شرط الجوهر محتاجا الى المؤثر وانما كان الجوهر ايضا حال بقاء محتاجا
 الى المؤثر بواسطة شرط احتياجه اليه فلا استغناء عن المؤثر اصلا هذا ما في شرح المواقف
 ملخصا والظاهر ان المصطلح هنا مسلك الاشعري لكونه من متبعيه فعلم من ان
 ان المراد بالحادث والممكن ما يعبر عنه بالعرض والجواهر في بقائها محتاجان الى تعالى
 في حال حدوثها اذ البقاء لا فان عبارة عن الوجود في الزمان الثاني فالحادث ما يحتاج
 في حال حدوثه الى العلة الموحدة كذلك يحتاج اليها في حال بقاءه التحقق علة الاحتياج
 التي هي الحدوث على ما هو مختار جبره والمتكلمين والمص هنا كما هو المتبادر والحدوث
 مع الامكان او الامكان بشرط الحدوث على ما قاله بعض المتكلمين وكلامه هنا
 محتمل لذلك ايضا حيث قال والممكن حال بقاءه ولم يقل والحادث حال بقاءه وقدم
 تقرير هذا في سورة الفاتحة في قوله تعالى رب العالمين نعم في الطوالع ما يؤيد انه
 اختار مذهب الحكماء من ان السبب المحجوج الى المؤثر هو الامكان وهذا مذهب اكثر
 ارباب الحواشي الى ان قوله والممكن حال بقاءه اشارة الى ان علة الاحتياج الامكان
 لا الحدوث كما هو المقرر في الكلام لكن تطبيق كلامه على مذهب الاشاعرة احسن
 لكونه من كبار الاشاعرة وقد عرفت وجه تطبيقه ومن هذا يظهر ان ذكر الممكن للاشارة
 الى ان سبب الاحتياج الى العلة الامكان او الحدوث مع الامكان او الامكان
 بشرط الحدوث لا للاشارة الى ان صفاتها ممكنة مع قدمها والكلام في صفاته تعالى
 انها قديمة لكنها ممكنة صادرة عن الذات بالايجاب عند جبره والمتكلمين وكونه تعالى
 مختارا فيما سوى الصفات من العالم وتفصيله في علم الكلام والتعمق فيها هنا لا يناسب

فان شئنا ان يكون مقدورا
 قبل حدوثه لانه ان تعلق القدرة
 بالفعل حال حدوثه لزم تحصيل الماحول
 وهو محال وفي القدرة القديمة كون القدرة
 مع الفعل لا قبله بوجوب حدوثه كذا في المواقف
 او قدم مقدوره وكلها باسطة كذا في المواقف
 فعملان النسخ بيننا وبينهم في مطلق القدرة
 قديمة او حادثية قدرة العباد فان قيل لا قدرة
 قديمة عند المعتزلة فلنا انهم ينكرون الصفات
 الزائدة على الذات ولا ينكرون نفس الصفات

واكتفى بعضهم على الاشعري وقالوا ان ادعاء
 مشددة الى ان يقال ان المراد من الممكن
 الوجود ان يقال ان المراد من الممكن
 في ذاته فانه لا يستلزم ان يكون
 لا تقدم به كما يجزى المالك اذا استند الى جدار
 متى فارقه سقط استندى ما نقله البعض
 عنهم ولا يخفى ضعفه اما اوله فلا ان كان
 مرادهم بالعرض القارة الفار بحسب
 شخصه وذاته فهو اول المسئلة وغير
 مسلم وحسب تعلقه بالبقاء مطلقا
 لا البقاء بحسب الشخص وان اردوا
 القارة بحسب النوع وتجدد الامثال
 فلا يضر بل الاعتقاد بان كونه من
 امكن في عظم قدرته تعالى وكذا لا يضر
 بباله استبعاد مثل هذا فضلا عن استبعاد
 الا يرى ان بعضهم ذهبوا الى ان تعالى
 اعدم اعصاء وخلق بدله حيث وكذا
 امثاله من ذهب ان الاجسام
 مركبة من جواهر فردة
 مختلفة الخلق بها

شهر

المقام **قوله** وان مقدور العبد مقدور الله لكن تعلق قدرة الله تعالى بمقدور بطريق
 التأثير والايكاد وتعلق قدرة العبد بطريق الكسب ومعنى ان لقدرة العبد مدخلا
 في الفعل الصادر عنه بالاختيار ان كسبه بسبب تعلق قدرة الله تعالى به بطريق جري
 العادة فلا محذور وهذا مذهب الاشعري والى منصور لما تريد وتعرض ذكره
 مع انه داخل في قوله على ان الحادث البناء على ان اللام لا تستغراق ولم يجمع لان استغراق
 المفرد اشمل لردده مذهب المعتزلة صريحا بعد رده ضمنا وتخصيص الحادث باللام دخل
 للعبد بعيد لا يقال ان تأثير معتبر في القدرة لانه تعريفها بانها تمكن من الايكاد لالامانا
 نقول ان الشيخ الاشعري فسر التأثير بما يحكم الكسب قال الفاضل الخبالي وفي كلامه الالى
 ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل وقوع متعلقا بقدرة الله
 وح لا اشكال اصلا وقد عرفت ان الكسب بسبب عادي لتأثير قدرة الله تعالى فيكون
 في حكم التأثير قوله لانه شئ صغرى وكل شئ مقدور وكبرى فينتج ان مقدور العبد مقدور
 الله تعالى اما الصغرى فظاهرة لانه لا نزاع في كونه شيئا بين الفريقين واما الكبرى
 فاستفاد من قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وقوله الله خالق كل شئ بناء على عمومها
 بالاستثناء وتخصيص والمعتزلة ينافوننا في عمومها شبهة تسكوا بها وقد تكلمنا
 عليها في علم الكلام بحيث يندفع به الاوهام **قوله** والظاهر ان التمثيلين هما كمثل الذي
 استوقدنا الآيات وقوله او كصيب الآيات وقوله والظاهر احتراز عن جعلها من قبيل
 التمثيل المفرد وجه كونه ظاهرا هو ان لفظ التمثيل شائع في التشبيهات المركبة ولانهما
 امكن الحمل على المركب يكون الحمل على التشبيه المفرد مرجوحا فانه يحصل في النفوس من
 تشبيه الهيئة المركبة ما لا يحصل من تشبيه مفرداتها ومن ههنا رجع ارباب البياك
 الاستعانة التمثيلية على الاستعانة المفردة حيثما امكننا للفرابة الانبقة كونه متفرقة
 من الامور الكثيرة فانك اذا تخيلت هيئة مأخوذة من امور عديدة وهى شخص امر
 استوقدنا الاستعانة فلما اضأت ما حول اطفاه الله تعالى نوره فبقوا في ظلمات
 متراكمة خائبين محسرين ولا جرفوات المقصود بعد قرينة من الحصول مخبري ثم
 جعلها مشبها بالخالق المتألفين يحصل لك معرفة حال المتألفين على وجه يتقاصر عنه
 تشبيه المفرد منها بالمفرد كما قرره المص وكذا الكلام في الهيئة المنتزعة من امور
 كثيرة في التمثيل الثاني وهى حال من اخذتهم المطر الشديدة ليلته تكاثف ظلماتهم
 بتراكم السحاب وتتابع قطرات المطر مع الرعد الهائل الخاف والبرق الخاطف
 والصواعق المؤدية الى الهلاك وتخزيب البلاد والاملاك فاذا تصورنا وشبهت
 حال المتألفين بها يكون حالهم كالحسوس المحقق بخلاف تشبيه المفرد بالمفرد والى هذا

الى الالذم تعلق القدرةين بمقدور
 واحد من جهة واحدة بل يلزم
 تعلق القدرةين من جهتين

التفصيل اشارة بقوله وهو ان تشبها وتذكر المظهر باعتبار الخبر **قوله** كيفية
 منتزعة الى اشارة الى ان معنى التركيب هنا ان نقصد الى عدة اشياء مختلفة
 فتستخرج منها هيئة وتجعلها مشبها او مشبها به ولهذا صرح صاحب المفتاح في تشبيه
 المركب بالمركب بان كلاما من المشبه والمشب به هيئة منتزعة وكذا المراد بتركيب
 وجه التشبه وعبر المص عن الهيئة بالكيفية قوله حتى صارت شيئا واحدا بسبب
 الهيئة فان الهيئة الاجتماعية تصور امور كثيرة واحدة باخرى مثلها وفيه تشبيه
 على ان الهيئة اذا شبهت بالمفرد لم يكن تمثيلا وان نوقش في امكان قوله كقوله تعالى
 مثل الذين الآيات اوردته لظهور التمثيل فيه كما قرره بقوله فانه تشبيه حال اليهود
 والمعنى مثل الذين حملوا التوراة اى علموا وكلفوا العمل بها ثم لم يحكموا اى لم يعملوا
 بما فيها من الايات التى من جملتها الايات الناطقة بنبوته رسول الله عليه السلام
 ولم ينتفعوا بها فظهر من هذا ان المراد حال اخبار اليهود والمراد بحملهم معاملتهم
 جهلهم فان العلم الخالى عن العمل ملحق بالجهل وايضا في هذا التعبير حسن الازدواج بقوله
 في جهله بما يحكم من اسفار الحكمة اى من كتبها **قوله** والعرض اى المصلحة والحكمة ولم يرد
 بعضهم بهذا التفسير فقال اى المقصود والمعنى المراد ما يترتب على الشئ حتى يفرض
 بالحكمة والمصلحة لان افعال تعالى لا تعلق بالاغراض كالفراغ والتمتع في المعنى
 المراد غير متعارف مالم يكن مترتبا على الشئ وترتب تمثيل حال المتألفين على الوجه
 المذكور على التمثيلين مطلقا مما لا يخفى على احد قوله من طغفت المفعول التمثيل
 بتقدير اللام او الباء مع تقدير الحال كما اشار اليه بقوله او بحال من اخذته السماء
 اشارة الى التمثيل الثاني والمراد بالسماء المطر وهو مجاز مشهور في ليلة مظلمة معنى
 قوله تعالى وتركبهم في ظلمات ولواشار الى وجه الجمع هنا كان احسن بياننا وقدم
 توضيح التمثيلين **قوله** من قبيل التشبيه المفرد اى من قبيل التشبيه المفرد الذى
 لا تعد فيه ولذا اقم لفظ قبيل ولما كان المراد تشبيه المفردات المتعددة بالمفردات
 المتعددة ايضا قال وهو ان تأخذ الخ قوله فرادى اى بدون ملا حظة نظام بعضها
 مع بعض فتشبهها بمثلها كما سيظهر لك فان في قوله تعالى وما يستوى الا على
 شبه الكافر بالا على والمؤمن بالبصر وشبه الكفر بالظلمة والايان بالنور والثواب
 بالنظر والعقاب بالحرق والسموم فقول من الحرق غلب على السموم والسموم
 حر نار تنفذ في المسام وشبه العالم بالحى والجاهل بالميت والآية من قبيل الاستعارة
 المصروفة لكن لا يتنازها على التشبيه وان تناسى فيها اوردنا امثالا للتشبيه المذكور
 وقول امر القيس كان قلوب الطير لا ونظير ما نحن فيه فانه يأتى اول التشبيهات بعطف

وم
 يد عليه ان الهيئة ليست بلفظة
 فكيف يكون تشبيه ومثبها بها والجواب
 انها جزء صوري وان الهيئة التركيبية
 اللفظية موضوعة بالذات والهيئة التركيبية
 المعنوية كذا في المطالع وفيه تأمل
 فانها لو كانت لفظا كانت مسبوقة
 وهو ظاهر البطلان الا ان يقال انها
 مسبوقة مع الاجزاء المادية بالاشبه
 وهذا جيد من تخيل كون الهيئة مسبوقة
 مع الاجزاء المادية ونحن لا نتخيل ذلك
 فالاولى كون المشبه والمشب به معروض
 الهيئة من حيث كونه معروضا للهيئة
 نفسها وفي كلامهم نوع اشارة اليه

ثم المشبه به كذلك ويسمى تشبيه مطلق والمعنى كان قلوب الطير رطبا بعضها
ويابس بعضها لدى وكرها أي عند مكان العقاب العناب بضم العين وتشديد النون
والحشف وهو رداء التمر البالي تشبه الرطب الطري من قلوب الطير بالعناب
واليا بيس العتيق منها بالحشف البالي ولا يخفى عليك أنه ليس لاجتماعهما هيئة
مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها وكذا في قوله تعالى وما يستوى الاثم ليس
لاجتماع تلك الامور هيئة مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها فيحسن فيها
تشبيه المفرد بالمفرد بخلاف ما نحن فيه فإنه يحسن اعتبار الهيئة من الامور
المجمعة ولهذا زيف كونه من قبيل التمثيلات المفردة ويرجح كونه تمثيلا لما فيه من
البالغة والبلاغة **قوله** بان يشبه في الاول لما يتعلق بجعلها والمراد بالاول التمثيل
الاول ذوات المتماثلين المذكورين في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فيكون
من قبيل التشبيه الموقوف وجه التشبيه انهما في صدورهما يحصل مطلب بفرط القاب مع
الحرمان الى وصوله واظهارهم اي وبان تشبه اظهار الايمان باستيقاد النار في
ان كلامها سبب للتخلص عن الظلمة او للوصول الى المآرب وما انتفعوا به اي
وان تشبه ما انتفعوا به ببره من الزمان باضاءة النار ما حول المستوقدين
في مطلق الانتفاع واختار هنا كون اضاءات في قوله فلما اضاءت متعديا ومرجع
الضمير في اضاءات النار وقيد ذكر هناك وجوب اخر وزوال اي وان تشبه زوال ذلك
اي حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد باهلاكهم متعلق بزوال ذلك اي باهلاك
بعضهم بالموت دون القتل اذ لم ينقل قتلهم وجها وبهم وافشار حال بعضهم من لم
يموتوا وابقائهم عطف على الزوال على الخسار الدائم اي في الدنيا حيث كانوا مطرودين
عن مجالسهم الشريفة ومحقرين عندهم بعد ما كانوا محظيين لديهم باظهار الايمان
والاقرار باللسان والامداد بزوال ذلك زوال بعض ذلك من حرمان القيمة والمنع
عن الخروج الى الغزوة والصلوة عليهم حين موتهم والحضور الى قبورهم قال تعالى
ولا تنصل على احد منهم ملت ابدا ولا تنم على قبره الآية وما يكون دماهم محقوة واموالهم
داودادهم بنائلة فباق لازواله والعذاب السرمه هو العذاب الاخرة المؤبد باطفاء
نارهم متعلق بان تشبه المقدر في فوق وزوال ذلك والمذكور في النظم الجليل الذي
بنورهم ولا كان اطفاء نارهم لازمالا اقتضاء ذكره وجه التشبيه بينهما حرمان انتفاع
بعد حصوله في الجدة وفي الكشف تشبه اظهار الايمان بالاضاءة والمص عدل عنه وقال
شبه ذلك بالاستيقاد اي الايقاد اذ التشبه بالاضاءة هو الانتفاع بالكلية المجردة على
الاستمرار كما ان الاضاءة يحصل به الانتفاع دون الاستيقاد وان كان سببا بعيد الانتفاع

ولعل الزمخشري نظر الى ذلك فشبّه اظهار الايمان به ووجه في الجملة لكن ما اختار المص
ارجح ثم انه قال شبه زوال النفع باطفاء النار سلوكا لصنعة الاحتياك فانه يفيد
كلاما ان زوال النفع يشبه باطفاء النار وازالة النفع مشابه لاطفاء النار فلو
قال الازالة بدل الزوال او الانطفاء بدل الاطفاء لخلصنا عن تلك الفائدة **قوله**
وفي الثاني اي وفي التمثيل الثاني انفسهم اي بان تشبه انفسهم اي ذواتهم
فانها من جملة معاني الانفس كما مر في قوله تعالى وما يجدعون الا انفسهم وما يشعرون
وعبرها تفننا وتنشيطا باصحاب الصيب واصحاب الصيب اشارة الى ذوي مقدر
وجه التشبيه مجرد التلبس كما ان اصحاب الصيب مبتلون بالمطر الذي يحيي به ارض
الموات كذلك المنافقون مبتلون بالايمان المحي للقلوب لكن بحسب الصوت لا
لا الحقيقة واليه اشار بقوله وان كان نافعا لكنه عاوضا والحاصل انهم مشابهم
بهم من حيث ملا يستمر بما هو يرى نافعا وفي الحقيقة ضار وايانهم اي اقرارهم
اذ هو الخاط بال كفر وعبر عنه بالايمان لدلالة عليه فلنا كونه اماره عليه فان اماره الامور
الخفية كما في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضب والفرحان بصيب
لكن لا مطلقا بل بصيب في ظلمات الي ونفاقهم اي بان تشبه نفاقهم بجعل الاصابع
والنفاق وان كان عين الايمان الخاط بالكفر لكنه مغاير له من وجه فان الاقرار
وهو المراد بالايمان هنا من حيث يدل على التصديق مشابه للصيب والمطر المذكور
ومن حيث يخاط الكفر المبطن مشابه لجعل الاصابع او اراد بالنفاق الكفر المبطن فقط حذرا
مفعول له لنفاقهم لكونه مصدرا لكلمات المؤمنين اي عن قتلهم وجرهم يقال نكاف
العدو نكاية اذا قتل فيهم وجرح وما يطر قون اي يصيبون به من سواهم اي سوي
المنافقين من الكفرة المجاهرين يعني مصائب الاذلال والتحقيق والمنع عن الغزوة وطم
اعطاء الغنيمة وغير ذلك والاولى كون هذا عطف بيان لكلمات المؤمنين اذ القتل
والجرح ليس منقولاً في حقهم كما مر وتخيرهم اي بان تشبه تخييرهم بالانهم كلما صادفوا
من البرق خفقة اي لمعاناً انتبهوا بها اعتمدوا فرصة حال من المفعول او مفعول
نمان ان اعتبر معنى الاتخاذ لا حراك لهم بالفتح اي لا حركة لهم وفرصة كفره اصل معنى
النوبة في السفر ثم شاع في كل مطلوب يبادر له خشية فواته واصل معنى الانتهاز الرفع
ثم قيل انتهاز بمعنى نهض وبادرو وهو المراد هنا **قوله** وقيل تشبه الايمان لا فائدة الرأب
في تفسيره وهو ايضا بيان لقوله او كصيب لا على ان التشبيه موقوف كذا قيل وفيه ايضا
تشبيه انفسهم باصحاب الصيب لم يذكره لاذكره او لا وعدم الفرق فيه في هذا القول
ونقل ما يخالف لسبق فان في هذا القول تشبه ايمانهم واقاربهم بل لا ملاحظة كون

وجهة قوله وبنه بقوله ولو شاء الله الآية وان لم يتبينوا به ظاهره مرتبط بكل احتمال سواء
 كان التمثيلان من جملة التمثيلات المؤلفة او من قبيل التشبيه المفرد والقول بارتباطه
 بالقول الاخير في التشبيه المفرق كما هو اعم ذكره عقبيه ذكره ضعيفا وتأخيرها الى هنا لا
 فان في ارتباطه بمجموع الاحتمالات قوله على انه تعالى متعلق ببنه كنه دلالة قوله تعالى
 ولو شاء الله عليه بطريق الاقتضاء والمنته عليه ما يشير بقوله ولو شاء الله جعلهم بالحالة
 ليتوسلوا بها بان ينظروا بالنظر الصحيح الى الايات النصوية في الانفس والافاق حتى
 يتبين لهم الحق ويدعونه وهو المراد بالهدى الى الدلالة الموصولة الى البغية والمضي
 وينالوا بذلك سعادة الدارين والنجاة عن الخيبة والحسرة في الكونين وهو المراد
 بالفلاح وبان يسمعوا الحق باذن واعية ويرغبوا اليه برغبة عالية حتى يفوزوا بالجنة
 راضية ثم انهم صرفوها ثم هنا الاستعداد للالتزام في الزمان الى الخطوط العاجلة بالانها
 في الشروعات الفانية من المبصرات والمسروعات المهلكة ولو شاء الله جعلهم بالحالة التي
 يجعلونها اي يكسبونها فيتعدى الجعل الى مفعول واحد كما انه جعله في قوله على انه تعالى
 جعل لهم متعدى الى مفعول واحد لكونه بمعنى خلق ولما تعذر هذا في المخلوق حمل على
 الكسب والمعنى ولو شاء الله جعلهم بذلك جعلهم ملتبسين بالحالة التي يجعلونها اي
 سمعهم وابصارهم عليها من سداد وتعظيمها وجعلهم صما وعمى حقيقة لكنه لم يشأ
 ذلك الحكمة دعت ومصلحة اقتضت فلم يكونوا صما ولا عميا حقيقة ولكنهم تعاملوا
 وتصاموا فلو هنا الانتفاء الثاني لا انتفاء الاول ويمكن حملها على انها لا انتفاء الاول
 لا انتفاء الثاني كما اختار المصنف في صدر الآية قوله لا عدد فرق المكلفين اشار
 بذلك الى ارتباط هذه الآية بما قبلها والمراد بالفرق المؤمنون والكفار والمنافقون
 والمكلفون الانس والجن لا الملائكة فانهم وان كانوا مكلفين كما صرح به المصنف في قوله
 ويفعلون ما يؤمرون من سورة النحل كنهم ليسوا بمرادين هنا كما لا يخفى وذكر خواص
 كل فريق وما يختص بهم في الدارين من الامتداد بالقران واشفاق الحلال والايان
 بالغيب والفلاح في المؤمنين المخلصين المشار اليه بقوله هدى للمتقين واصرار الفرق
 الثاني على الكفر وعدم نفع الانذار وختم قلوبهم وسمعهم وابصارهم وبقاؤهم في الشقاء
 المؤبد والعقاب المخلد المبين بقوله ان الذين كفروا الآية واخفاء الكفر والخادعة وجرع
 وبالها عليهم وغير ذلك المشروح مفصلا من قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا
 بالله الآية الى هنا في الفرق الثالث والختم على القلوب والسمع وتغشية الابصار وان
 كانا موجودين في المنافقين غير مختص بالكفار المجاهدين كما اشار اليه المصنف في ما سبق
 اختصاصهم بزيادة زادوا على الكفر كانوا مقابليين للكفار المجاهدين في هذا الاعتبار

حيث انهم انزلت منفردة استنادا الى ان هذه الآية كانت مكتوبة في كتابهم

ثم الاختصاص فان الختم مع زيادة زادوا على الكفر غير الختم بدونها مع انه ذكر صريحا
 في المجاهدين دون المنافقين والمراد بالخواص ما ذكر صريحا في فرق المكلفين حتى قيل
 لم يرد دم من لم ينفق اصلا مع انهم مقابلو من مدحوا بذلك وكذا الصلوة وسائر
 القربات وكذا الشقاوة لا يمدح من لم يتصف بها قوله اقبل عليهم المراد بالاقبال
 معنوي عبر به فانه مقتضى التداء اشار بقوله عليهم الى ان الكفار والمنافقين الا
 مخاصمون بالفروع وبسبب التصريح بذلك بالخطاب فان المنادي مخاطب بمنزلة ضمير
 الخطاب وان كان لفظة في اصل الغيبة والمص نظر الى المعنى فقال اقبل عليهم بالخطاب
 مع ان قوله اقبل واراكم صريح في الخطاب على سبيل الالتفات فان الفرق الثلاثة ذكرت
 بالغيبة وشرحت قصصهم ثم عدل عن الغيبة الى خطابهم قال العلامة كما انك اذ قلت
 لصاحبك حاكيا عن ثالث كما ان فلانا من قصة كيت كيت فقصدت عليه ما فرط
 منه ثم عدلت بخطابك الى الثالث فقلت يا فلان من حقتك ان تلزم الطريقة الجيدة
 في تجاري امورك ثم قال واوجدته بالانتقال من الغيبة الى المواجهة هازا من طبعه
 لا تجده اذا استمررت على لفظ الغيبة انتهى قوله ما فرط منه الاولى فقصدت عليه
 ما يمدح عليه وما فرط منه للامتنان الى نظير الفرق الثلاثة وهذا الكلام من المصنف بناء
 على عدم ارتضاء ما سياتي عن علقته وكيف لا فالسورة مدنية فلا اشكال بان لم يكن
 كلمة منافق حتى يدخل في هذا الخطاب ثم انما انزلت منفردة عما قبلها فكيف يتحقق
 فيها الالتفات ولا حاجة الى ان يقال وعدم كون المنافق بمكة في بدا الاسلام لا ينافي
 الاخبار عنهم فكلم في القران مثله من المغيبات والاخبار عما سياتي فانه لا كلام فيه وانما
 الكلام كون مثل هذا من باب الالتفات فالوجه المعقول ما ذكر في الاول قوله هذا السراج
 الاول للخطاب لكونه علة للالتفات من الغيبة الى الخطاب لكنه بنه به على ان كونه
 مخاطبا ليس بشرط بل هذه النكتة غاية بالقياس الى كل من يسمع لهذا الخطاب وان
 لم يوجد وقت الخطاب والمراد بالهز التحريك الى السرور كما ان التنشيط يكاد النشاط
 عطف تفسير له واصلا لهز التحريك بحركات متوالية او لا كقوله تعالى وهزى اليك ويجزع
 النخلة الآية وهذه نكتة عامة للالتفات وحصولها بالنسبة الى المؤمنين ظاهرا واما
 بالنسبة الى الكفار والمنافقين فمعرفة انهم تحت حكم حاكم يتوب عليهم باللطف والرحمة
 ولا يخرجهم عن ساحة الهداية كذا قيل وهذا انما يتم اذا كانوا معتزفين بالقران وايضا
 فيما قرئ عليهم انهم خارجون عن ساحة الهداية بالختم والتغشية فالاولى ان يقال
 انهم لما استعدوا ذلك استعدادا تاما جعلوا كما انهم حصل لهم ذلك نظيره ما قرره المصنف
 في تفسير قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وانما احتجنا الى هذا التكلف

حيث انهم انزلت منفردة استنادا الى ان هذه الآية كانت مكتوبة في كتابهم

لان الهز والتشبيط لا يوجدان بدون الحركة والنشاط من الفرق الثلاثة الا ان يرتكب
 المجاز فخلنا وجودهما في الفريقين على طريق الاستعارة اما التشبيه المعدل بالغاية المطلوبة
 او تشبيه المعدل بالمفيا وهذا الاستعارة شائعة في العرف فانهم اذا راوا رجلا قويا
 يقولون هذا مخلوق الصارعة كذا حقق في تلك الآية الكريمة وما قيل من انه اشار باختيار
 الهزوة التشبيط الى ان حصول الاهتزاز والنشاط غير لازم فان اللازم في طريق البلاغة
 افادة المتكلم ما يقتضيه سواء حصل او لم يحصل فضعيف لانه ان سلم صحة ذلك في غير
 الباري تعالى فلا يصح في شأنه تعالى وكذا ظهر ضعف القول بان يكفي للنكتة الوجود
 في البعض اذ لو تم ذلك لا احتجتا التوجيه في تلك الآية الكريمة لوجود العبادة في بعض
 المخلوقين من المؤمنين **قوله** واهتماما بامر العبادة لا وهذه نكتة خاصة بالقام **قوله**
 وجبر الكلفة العبادة علة لا لقبال عليهم بالخطاب لا الالتفات فان خطا بانه كذلك سواء
 كانت على سبيل الالتفات او لا فلا يكون هذه النكتة من النكت الخاصة بالمقام للالتفات
 بل هي نكتة للخطاب المعبر في ضمن المجموع وحده والكلفة المشقة جمعها الكلف كغرفة
 وغرف والجبر التكبير والارادف بما يزيد الامر تشاؤ ولا ريب ان هذه الآية فيها امر وتكليف
 بالعبادة اجالا بعد الامر بها تفصيلا في موضع اخر كالام بالصلوة مثلا وفيها كلفة
 ومشقة بالنسبة الى نوع المكلف وان سهلت على بعضهم يكون نفوسهم متراضة
 بامثالها متوقعة في مقابلتها ما يستحق لاجل مشاقها ويستلذ بسببها متاعها الا
 الى حال الواصلين يقيمون الليل كله بلا تعب بلذة الحضور مع الشراح الصدور
 فانزلها الله تعالى وجبر تلك الكلفة بلذة المخاطبة وهذا امر والمص ولا يريدان العبادة
 كلفة ومشقة بالقياس الى كل مكلف كيف لا وقد قال تعالى واستعينوا بالصبر والصلة
 وانها لكبيرة الا على الخاشعين وبما ذكرنا من ان هذه النكتة علة للخطاب وحده
 دون الالتفات لتحقيق تلك النكتة في الخطاب بلا التفات ظهر ضعف ما قيل ولا يخفى
 ان قوله وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة ايضا من النكت التي تعود الى السامع
 فيناسب ان يجمع مع الهز الى اخر ما قال **قوله** يا حرف فيه رد على من قال انه اسم فعل
 على ما نقل بعضهم في بظهر فائدة الخبر بانها حرف وضع لنداء البعيد وهذا مختار الزمخشري
 ورضي به المص والشيخ ابن الحاجب ذهب الى كونه موضوعا لنداء مطلق المنادى
 والنزاع في الوضع دون الاستعمال ولهذا قال وقد بناه في القريب فضلا عن
 المتوسط وهذا اول ما قيل من ان المراد بالقريب ما عدا البعيد فيدخل فيه المتوسط
 اذ يمكن ان يقال ان المراد بالبعيد ما عدا القريب في المتوسط والمعنى وقد بناه في
 به القريب مجازا اخراج الكلام على مقتضى الحال وان كان على خلاف مقتضى الظاهر

كما اشار اليه بقوله تنزيلا له **قوله** اما غفلت انما العلوية المنادى بفتح الدال
 وهو يلام قول فقول الداعي او العلوية المنادى بكسر الدال مثل قوله تعالى يا ايها
 الناس وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كقول الداعي يا رب فينزل البعد الرتبة منزلة
 البعد المكاني فيناديه لفظ البعيد على انه استعارة تبعية في لفظه ياكما هو الظاهر او
 ملكية وتخييلية وهو اقرب من جيل الوريد والمنادى يعتقد ذلك الوريد ان عرفان
 مكتشفان لصفتي العنق في مقدمها متصلا بالوتين او لغفلت وسوء فهمه نحو
 يا ايها الغافل اسمع ما ينفخك وغفلة المنادى بفتح الدال وسوء فهمه بمنزلة بعده
 فينزل سوء فهمه بمنزلة البعد المكاني فيستعمل فيه لفظه بالاستعارة كما مر **قوله**
 او لا عتناء بالمدح قوله لا يعني انه بلغ من علو الشأن الى حيث ان الخطاب لا يفي بما
 هو حقه من السعي فيه وان بذل وسعه فكان غافلا عنه غير مقبل عليه فينزل غفلته
 الادعائي او التحقيق منزلة البعد المكاني كما عرفت قوله وزيادة الحث عليه حيث زاد
 الزيادة نوع قرينة على ما ذكرنا وقوله تعالى يا ايها الناس ونحوه من هذا الباب ايضا
 ولا نزاع في النكات وسياق الاشارة اليه من المص وهذا اذا اقتضى الحال استعمال
 يا على هذا المنوال والا فلا يمنع من استعمال النداء على الحقيقة كقول الداعي يا قريب
 غير بعيد ويا من هو اقرب من جيل الوريد فان هذا وامثاله اخراج الكلام على مقتضى
 الظاهر وما سبق فاخراج الكلام على مقتضى الحال فان القرب في كلام المنادى بانيا
 الحقيقة ونفس الامر والبعد باعتبار التشبيه والتنزيل لكن استعمال يا ايضا مجاز
 كان تعبیر المنادى بالقرب لا ينافي اعتبار البعد التنزيلى كما قلنا من هو اقرب
 من كل شيء انا بعيد من جنابك العظيم كقارني وكال تدنسي اللئيم واذا حمل الكلام
 على مسلك ابن الحاجب من انها مطلق النداء او مشتركة بين القريب والبعيد المتوسط
 فيشذ النكتة في اختيار ان الخطاب مشترك على من هم في غاية القرب باستكمال النفوس
 ومن هم من المتوسط ومن هم من المتعبدين وكما ان تقول ان الكل قريب او مجاز
 بالاعتبارين وعلى كل تقدير يكون استعماله نداء تعالى مجازا سواء كان تعالى مناديا
 او مناد او ينظر الفرق بين المسلكين في صورة كون المنادى والمنادى عبدا لنداء القريب
 بياننا مجازا على ما اختاره العلامة وحقيقة على مسلك ابن الحاجب فتأمل واعط حقا
 كل موضع حفظه وان مسلك ابن الحاجب اسلم من التكلف واوفق للاستعمال لا سيما
 اذا كان مراده الاشتراك المعنوي بين الاحوال الثلاثة دون الاشتراك اللفظي فانه
 ربا يناقش بان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل ودون المعنوي **قوله** وهو مع المنا
 جملة فيه مسحة لان يا حرف لا يكون جزء جملة والمنادى مفعول لا يكون ايضا جزءها

ان كان يقال القرب هنا عام القرب
 الكافي او القرب العلمي فيظهر الفرق
 في نداء تعالى ايضا كقول المنادى يا رب
 المكاني والبعد المكاني فيكون استعمال
 كونه النداء في نداء تعالى مجازا كما تقدم
 والتشبيح وغيرهما

وللاشارة الى ذلك قال لانه نائب اي لان حرف النداء وحدها نائب مناسب فاعل هو
ادعوا نشأ في الاخبار كاصحح به الرضى حيث قال تقديره بلفظ الماضي كدعوت
وناديت اولى لانه الاغلب في الانشاء اراد به الانشاء المنقول من الاخبار وانما
كان اغلب لان الماضي يدل على التحقق والشبوت فيكون ادل على قضاء الوطر اذ
الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود وعن هذا استعمل الشيخ اللفظ المسمى
للاخبار عن الماضي لغته في الانشاء لما ذكرنا من انه يدل على التحقق والشبوت لما
وانما قيد بالجملة بكونها مفيدة لان المقصود بالنداء دعوة النادى وهو انما يحصل
بذكر النادى ولما كان النادى اصلا في افادة هذه الفائدة اذ دخل لفظ مع على
النادى فان مجرد ادعوا لا يفيد هذا المقصود فلا اشكال بان الفاعل مع فاعل جملة
مفيدة والمفعول فضلا لا عرفت ان المراد افادة فائدة مخصوصة لا مطلق الافادة
وانما قال مناسب فاعل ولم يذكر الفاعل لان الفاعل كثيرا ما يطلق على مجموع الفاعل
الضمير اذا كان لشدة امتزاجه كانها امر واحد لا سيما اذا كان الضمير مستترا فيه ولا
يقال انه اختار مذهب المبرد وهو ان يا نائب مناسب فاعل ومقدر لانه
مذهب ضعيف وكونها سادا مسددا للفاعل قول سيبيويه وختم المحققين
ولما كان قائما مقام الجملة كنتم وبلى فلا وجه للاشكال بان الجملة والكلام لا يتأتى من
اسم وحرف بل يتأتى من اسمين او اسم وحرف **قول داي جعل وصلة لا اى ان** لفظ
اي وآية الواقعة في النداء اصلها اسم نكرة موضوعة لبعض من كل اول فرد
من كل ثم عرفت بالنداء وتوصل بها النداء ما فيه حرف التعريف لان لا تدخل عليها
في غير يا اسم لا شذوذ كما اشار اليه بقوله فان ادخال يا عليه متعذر الا اى متنع
امتناعا غريبا لا عقليا **قول** فانها كمثلين انما قال كمثلين لان باليس بموضوع
للتعريف حقيقة ولذا لم يتعرف النادى اذ لم يقصد به التعيين كقول الاعشى يا رجلا
خذ بيدى في يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون بالمجرد النداء ولا يقصد به التعيين فلا
يلزم الجمع بين حرفي التعريف في نداء الموصوف وانما يلزم ذلك ان كان بالتعريف دائما
وليس كذلك فلا يلزم اجتماع المثليين وقد عرفت ان كونه للتعريف بناء على المقصد
فيمكن ان لا يقصد به التعريف لكون النادى معروفا باللام فيتمتع بالنداء وبعد
اعترافهم بان يا قد يقصد به مجرد النداء كما في يا رجلا خذ بيدى فليس التعريف
لازما غير منفك عنه كيف يقولون وهذا لا يخرج في كون يا آلة التعريف كما سكر
الجمع بين الالتماس لان آلة التعريف قطعاً وهذا عجيب جزوا ونظير ان ضمير الفصل
قد يفيد قصر المسند على المسند اليه نحو زيد افضل من عمرو وقد يكون لجرد النكرة

اذا كان التخصيص حاصل بدون بان يكون في الكلام ما يقيد القصر كما في المطول فيمكن
الامر هنا كذلك فلا ولى ان يقال فان ادخل يا عليه متعذر لئلا يلزم اجتماع حرفي
التعريف في الصورة وهو مستكره ايضا ولعله هذا امر النجاة بقولهم انهم استكروا
اجتماع التي التعريف فحاولوا ان يفصلوا بينهما باسم مبهم يحتاج الى ما يزيل ابهامه
وحسب دفع ما ورد الرضى بقوله وفيه نظر لان اجتماع حرفين في احد هما من الفاعلية
ما في الاخر وزيادة لا يستنكر كما في لقد والا ان على ما يجي في موضعها ولا يحتاج الى الجواب
بان يا انما تقيد بتعيين الشخص وتعريفه واللام انما تقيد مجرد تعريفه ايضا لا تعريفه
وزيادة كما في لقد والا ان فيكون قياسا مع الفارق وقيل انما يكونا مثليين لانها
عبارة عن الموجودين المتحدين في الحقيقة كما تقرره في موضعها كمنها شيئا لها
في ان احدهما يسد مسد الاخر وتغني عنه انتهى قوله يسد مسد الاخر ضعيف فانه
يقال يا زيد ولا يقال الزيد بل تاويل وايضا يقال يا رجلا ولا يقال الرجل بل الرجل
وما ذكره ايضا لا يكون وجه الشب بينهما لعدم الاختصاص اذ سد احدا الامر يسد
الاخر لا يكون له مزيد اختصاص للمثليين فالوجه ما قدمناه اذ التماثل يجري في الامور
الموجودة في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج واستوضح بالخر في المثالين
قبل ان تعريف المقصد والاقبال عليه كما ذهب اليه ابن مالك وذهب ابن الحاجب الى
انه بال مقدر فاصل يا رجل يا ايها الرجل قوله واعطى حكم النادى لما اى اعطى
اى فالضمير المستتر فيه يرجع الى اى على انه نائب الفاعل والمراد بالحكم هنا الاثر المتب
عليه اى البناء على الضم وايلاموه حرف البناء قوله وصفا موضعا له والصفة التي
ترفع الاحتمال تسمى موضحة لان اما اسم مبهم احتيج بعده الى تعريف وتوضيح فالى
الاسم المعروف لتوضيح لطابق الموصوف لانها وان كانت اسما نكرة كانت معرفة
بالنداء لان مقصده التعيين وانما كانت مبهمة مع انها معرفة كالموصول واسم
الاشارة لانه يراى بها فرد من المتعدد وهو مبهم ازيل ابهامه بالوصف كاسم الشان
بقي الكلام في كونها موصوفة بالجمع واسم في مثل قوله تعالى يا ايها الناس الآية مع
ان المراد بها فرد من المتعدد كما هو منها يريد المتعدد جميعا وهذا يخالف قولهم
ان ايا يراى بها واحد لا على التعيين قوله والتمزم رفعه لما قال صاحب الامتحان
ان الرفع في العاقل في مثل يا زيد العاقل ليس باعراب ولا بناء كالجوارى استهوا
وبهذا البيان اندفع الاشكال بان الرفع في صفة النادى ليس له موجب لان
اعراب موصوف النصب محلا حتى نقل عن الدماميني ان هذا الاشكال لا جواب
والحاصل ان الرفع هنا حركة ابتاع ومناسبة لضمه النادى ككسرة على في قسمة

هذا الاشكال انما يرد على غير المقصود
الفاعل بانها موضوعة حذف صدر
صلى فليس نعتا عنده بل خبر
مبتدأ مقدر كذا قيل في لا يجوز
نصب عنده تقديره او محلا

رفعا مجاز في اعراب هذا الوصف تقديرى كما صرح به الدماميني في قواعد الحمد
 بكسر الدال حيث قال فيكون اعرابه تقديرى انتهى فيكون اعراب هذا الوصف
 تقديرى في المنادى المعروف وغيره مثل يا زيد العاقل وفيه رد على المازني حيث اجاب
 نصيب فان الزجاج قال ولم يتقدمه ولا تابعه عليه احد في اللفظة بما سمع من العرب
 قوله استعاراً بانه المقصود وجه الاستعارة ان الرفع مشابهة قوية للضم فجعل لفظ
 موافقاً للفظ المنادى فكانه دخل عليه حرف النداء بخلاف سائر التعابير للمنادى المفرد
 المعرفة فانه يجوز فيه الرفع والنصب فهذا بمنزلة المستثنى من سائر التعابير قوله
 تأكيداً فان النداء ايضا تنبيه الاتهام ادخال شئ في شئ بشدة وعنف فاستعماله
 في مثل هذا لا يظهر وجهه وجه التعويض ان اياها كان لازم الاضافة عوض عنها
 بهاء التنبيه ولا يضره عدم استعمالها مضافة هنا قوله عما يستحقه الاشارة اليه
 وايضا لما تعذر اضافة اى الى المفرد المعرفة ادخلها التنبيه بينها حذرا عن صورة
 الاضافة فكما يجب الاحتراز عن الاضافة يجب ايضا عن صورة الاضافة وادخلت
 في غير المفرد المعرفة اطلاق الدال بالباب قوله وانما كثر النداء احترازاً عن نداء العلم مثل
 يا نوح ويا ابراهيم وغير ذلك المراد بالطريقة المنادى الموصوف بذي اللام والمراد
 باوجه من التاكيد تكرار الذكر المراد باى هو ما يرد بالصفة والايضاح اى بالصفة
 بعد الابهام بعد الابهام باى لانها تدل على مبهم والتعيين اما بالاضافة او بالصفة
 واختيار صيغة البعد وجه كونه تأكيداً ما اشار اليه بقوله وكل ما نادى الله تعالى
 وابراد حرف التنبيه فانه يؤكد معنى النداء كما سلف قوله وكل ما نادى الله ولم يقل
 اكثر ما نادى الله لصحة عمومه منادى النداء قوله من حيث انها امور عظام لكون
 اكثرها بل كلها ولو لانه لتكليف الالهيته عن تحملها السموات والارض والحيوان والنبات
 عليها حتى ينهضوا لادائها ولومع التعب اولاً والشوق والذوق ثانياً قوله
 واكثرهم غافلون اى من شأنهم ان يغفلوا عنها لا الغفلة بالفعل اذ وقت النداء
 وقت التكليف فيما فيه تكليف فلا معنى للغفلة عنها بالفعل وقد اكثر احترازاً عن
 المستعدين لقبولها والاثبات بموجبه لذكورهم لذة التماجية واشرب في قلوبهم حب
 الطاعات عدل عن قول الزمخشري وبهم عنها غافلون لما ذكرنا ولعلم اده واهم
 اى العباد برمتهم غافلون عنها لعدم نزولها من قبل هذا النداء فعنى الغفلة عن
 عدم المعرفة وهذا حاصل جميعهم وان اريد بها عدم الاجابة باسرع الاجابة فلا بد
 من قيد اكثر وكلمة وجهه قوله والجميع واسماء الجميع وعرضه بيان عموم الناس
 وهو اسم جمع اذ لم يثبت فعال في ابنية الجمع كما سلف وتعرض الجمع تطفلاً او

وفي بعض ترويح الكافية ثم من
 حق اى ان يكون مضافاً على المذموم
 فكان من حقه ان يقال يا اى الجبر
 بالاضافة لكن اضافة الى المفرد
 المعرفة متبعة لوطا لعت الفصل
 عشرته على ذلك فعلى من الاضافة
 الى الوصف لان كل من البليان
 والتوضيح ثم ادخل الباء جديداً
 لما ذهب عنه من صوت الاضافة
 وينكشف منه وجه اخر لا دخل
 طاء التنبيه

الى مذهب الاحفش من ان جميع اسماء الجمع التى لها احاد من تركيبها كركب جمع
 بخلاف نحو ابرو ونعم فانه ليس بجمع بالاتفاق اذ لا واحد له من لفظه والفرق بين الجمع
 واسم الجمع مع ان المراد بهما ما فوق الاثنين ان اسم الجمع اشتراط فيه ان يكون على
 صيغة تغلب في المفردات سواء كان له واحداً ولا كما هو المختار عند سيبويه بخلاف
 الجمع والمخلات بضم الميم ونشيد اللام بمعنى الداخلة عليها اللام ولا فاداة التعريف وتصل
 بأول الكلمة جعلت حلية وزينة بطريق الاستعانة واعتبر مدخولها بحللة ومزينة للعموم
 اى لافادة العموم بالوضع النوعى كما تقرره الاصول قوله من حيث لا عهد لانه ان
 ان الاصل في الجمع المحلى العهد الخارجى لا يعدل عنه لانه حقيقة التعيين واكثر التمييز لكن اذا
 لم يوجد القرينة على العهد فالراجح الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بلا اعتبار الافراد
 قليل الاستعمال جدا اذا الاحكام الشرعية انما هى على الافراد والعهد الذهنى موقوف على وجود
 قرينة البعوضة المبرمة فالاستغراق هو المفهوم عند الاطلاق وعدم القرينة على العهد
 دون الجنس وتعيين الحقيقة ومعنى من حيث لا عهد من حيث ان لا قرينة على العهد
 الخارجى او الذهنى على ان لفظه حيث تعليل وتقييد هذا على اصطلاح الاصوليين و
 واختاره المصنف هنا فان المراد بهذا الحكم والحكم على الافراد لا على الامة واما عند ارباب البلاغة
 في الاصل فالراجح عند الاطلاق الجنس كما اختاره الزمخشري في المحمد ورجحه المصنف هناك قوله
 وبدل عليه دلالة ابنية صحة الاستثناء من المجموع واسماؤها الحلة باللام فان الاستثناء
 لا يكون الا من العام فيتوقف صحة الاستثناء منها على العموم بحسب نفس الامر وصحة
 الاستثناء تفيد العلم بانها عامة فلا دور واما الاشكال بان الاستثناء قد يكون من الخاص
 نحو على عشرة الاثنية وكصرت زيد الاراسه وغير ذلك فقد فوج بان عام تأويله بتقدير جميع
 معرف بالاضافة كاجزاء عشرة واعضاء زيد ونحوه وجه دلالة التوكيد على العموم هو انه لو
 لم يكن تأكيداً كان ذلك العام تأسيساً واجماع النخاة على تأكيدية واستدلال الصحابة بهذا
 اثبات المدعى بالاجماع وفي التوضيح ولتمسكهم بقوله عليه السلام الامة من قريش لا وقع
 الاختلاف بعد رسول الله عليه السلام الامة من قريش ولم ينكره احد انتهى فكان اجماعاً
 على ذلك قوله قال الناس تفرج لما قرره من اسم الجمع المعروف باللام للعموم حيث لا عهد والمعنى
 قالنا من قوله تعالى يا ايها الناس كونوا مسلمين باللام ولا قرينة على مطلقاً مع الموجودين
 وقت النزول لفظاً تميز عن النسبة في قوله بعد اى يعم لفظ جميع الموجودين وجميعهم يكونون
 ما مورين بالعبادة والكلام في العموم وانما الكلام في عموم الغائبين عن مذهب الوحي في
 انه تغليب في الخطاب قوله ومن سيجوز اى يعم الناس من سيجوز ايضا لكن لا لفظ بل لما تواتر
 اى عموم الناس للمعدومين الذين سيجوزون ليس لفظ بل دليل وهو ما تواتر لا ولم يرد المصنف

ان شمول الخطاب للمعدومين بعبارة النص هو ظاهر حيث جعل مقابلا لقوله لفظا ولا
 بطريق دلالة النص لقوله لا تواتر فلا وجه للاعتراض بان مخالفة لا تقر في اصولنا و
 الشافعية من ان ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما
 ثبت حكمه بدليل اخر من اجماع او نص او قياس واما مجرد الصيغة فلا قال قول عموم الخطاب
 للمعدومين عبارة او دلالة ليس مذهبنا ومذهب الشافعي وان ما تواتر من دينه عليه السلام
 من شمول مقتضى خطاب واحكامهم لا يدل على ذلك اعلم ان الايجاب قديم وحكمه تعالى
 في الازل ان اذ بلغ زيد يجب عليه ذلك في التوضيح فخطاب المعدوم وقع وتكليفه مقرر عند
 الاشاعة لا يعني ان التكليف والطلب وقت الايجاب بل يعني ان طلب وقت وجود
 الامور فلا يرب في كونه مكننا الا يرى ان خطاب المتكلمين بالكلام الازل القائم بذاته تعالى
 تعلق بالمعدوم قد اختاره بعض ائمة الاصول منهم الامام فخر الاسلام فالمانع من جواز
 في الخطاب التكليفي ثم الاداء اللفظية الدالة على وجوب الاداء فالظاهر انها نعم الموجوبين
 والمعدومين اما حقيقة كما ذهب اليه البعض حيث قال والظاهر انه حقيقة والا يكون
 جميع ما في القرآن من الخطاب مجازا ولا يخفى بعده عن ساحة التفسير انتهى ومجاز كما هو الحق
 اذ لفظ الخطاب موضوع لمعين فضلا لوجود كما صرحوا به في عامة كتبهم فاستعماله في غير
 المعين مجاز فان ذلك في استعماله المعدوم الصرف ولا بعد اعتباره في ساحة التفسير في فظة
 قوا عدا العربية التي نزل القرآن عليها الا يرى ان الاستفهام وغيره ما يستعمل في شأن تعالى
 محمول على المجاز في عامة المعاصير اذ لم يحكم عن غيره تعالى للمحافظة المكونة والقبول بان ليس
 خطابا لمن بعدهم وانما ثبت حكمه بدليل اخر من اجماع او نص او قياس لا يخفى على كذا راما
 او لا فلان يلزم منه ان لا يكون جاحدا للوجوب مثلا على المعدومين لعدم على القاطع اما في القياس
 فظاهر واما في الاجماع فشرطية كونه قطعية كل موضع اثباته مشكوك وكذا المراد بالنص والاحكام
 عن هذا الريب الا بالقول بالعموم اما عبارات او دلالة النص واما ثانيا فلان يومهم ان الرسول
 عليه السلام لم يكن مرسل اليهم وان امكن دفعه بان التبليغ لا يتعين ان يكون مشافهة فكيف
 ان يحصل لبعض شفاها ومن بعدهم بادلته تدل على ان حكمهم حكمهم كنه تكليف ويؤيد ما ذكرنا
 قول المحقق السفتي زاني القول بعموم الشفا هي وان نسب الى المخالفة ليس ببعيد ونقل
 عن الشارح العلامة الشيرازي انه المشهور حتى قالوا ان الحق ان العموم علم بالضرورة من
 الدين المحدث وهو اقرب وقول البعض ان انكار عدم قول يا ايها الناس للمعدومين مكابرة
 حق لو كان الخطاب للمعدومين خاصة اما اذا كان للموجودين والمعدومين على طريق التغليب
 فلا ومثله فيصح شايع وكفر ما استدلل به على خلاف ضعيف انتهى ويرد على البعضية انه لو تم
 ما ذكره لكان انكار عدم قول يا ايها الناس للغائبين من الموجودين مكابرة ولم يغلرب

احد بل انفقوا على عموم يا ايها الناس للغائبين تغليب فالمانع من عموم المعدومين على
 التغليب ولو قيل انهم لم يصلوا ان يطلبوا شيئا منهم لعدم فهم الخطاب اجماعا بام توضيح
 من ان الطلب وقت وجوده لا وقت التكليف وقد صرح في المواقف كون المعدوم مأمورا
 بالكلام الازل فيبين كلامه منافاة ظاهره والحكي ما في المواقف وان ناقش فيه قدس سره
 في شرح المواقف وقد اجابنا عنها بوجه تعالى في بعض تعليقاتنا فعلم ما ذكرنا ان الخطاب
 للمعدوم الصرف جائز لواقع بلا تغليب فضلا بالتغليب قوله ولا تواتر بكسر اللام وتخفيف
 الهم الموصولة او الموصوفة قوله ان مقتضى خطاب به بيان لا بتقدير الجار قوله من دينه متعلق
 بتواتر والظاهر انه يعني في قوله الا ما خصه الدليل كالمصبي والمجنون فانها لم يصل على مثل
 هذا الخطاب الامر بالعبادة واما صلاحية المعدوم للخطاب لا اعتبار بالبلوغ والعقل كما استدل
 اليه صاحب التوضيح فالقول بان المصبي والمجنون لالم يصل على مثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى
 بضعف قوله وما روي بسند اخره جله ان صح رفعه والواو استئنافا لشيء لا لشيء
 يود على قوله بالناس نعم الى الاولي سؤال يرد على الاستثناء كما قيل ان كل شيء اى ان كل حكم
 وخطاب بقرينة ان الكلام في الاحكام فيخصه شيئا العام بالخطاب والاحكام قوله
 ان صح رفعه الى لا ثم رفعه الى النبي عليه السلام فلا يقوم قول التابعي جهة علينا ولو سلم
 رفعه الى النبي عليه السلام غاية انها لم يستدل اليه عليه السلام اما الحسن الفطن بها او لان
 ذلك المروي ما يعلم بالوجه ولا يتعلق بالرأي فلفظ هو الرفع اليه عليه السلام لم يتبع ضالاه
 فلا يوجب تخصيصه بالكفار بل يجرهم والمؤمنين فان امر مكة ليسوا كلهم كافرين ح فلا
 ينافي هذه الرواية قولنا بالناس نعم الى او الاستثناء والامرهم عطف على تخصيصه اى وانما
 ايضا امر الكفار بالعبادة حال كفرهم اذ عنوان الكفار يدل على ذلك حتى يقال انه باطل بالاتفاق
 لانه لا قضاء عليهم بعد الايمان وانما يؤخذون بترك اعتقاد فرضية ووجوبه وانما الخلاف
 في انهم لم يعذبون بترك الفروع كما يعذبون بترك الاصول ام لا فذهب مشايخنا العرفون
 والائمة الشافعية الى ان اداء العبادات واجب عليهم بشرط تقديم الايمان ويعاقبون بتركها
 وعند اكثر المشايخ لا يجب عليهم اداء الفروع والتفصيل في علم الاصول وفي قوله فلا يوجب
 تخصيصه لارد على الكشاف حيث قال مفرعا على ما نقل عن علقمة والحسن فقول يا ايها الناس
 اعبدوا خطابا مشتركى مكة انتهى فاستدل بهذا المروي على اختصاص هذه الآية بالكفار
 فدفع المص ما ذكره في المرقا بالرفع في قوله ان صح رفعه اتصال سنده بمن ذكره لان
 الناقل لا يلزمه غير تصحيح نقله فالرفع بمعناه اللغوي او مجوز انتهى والمعنى الاصطلاحي فهو
 المراد هنا لا بينا من ان ذلك المروي ما يعلم بالوجه المختار عن القوطي ما حاصل ان الحق اوقع
 خطابه لا لمكة وان كان نفسه نازلا بالمدينة والمدني بالعكس هذا الحسن ما قيل هنا

قد خرج الحكم في سند كذا والبرقي
 في ذلك والبرقي في مسنده من طريق
 الاصحاح عن ابيهم عن علقمة عن الحسن
 قال كان يا ايها الذين آمنوا انزلوا بالدين
 وما كان يا ايها الناس انزلوا بكنة واخرجه
 ابو عبد الله في الغضالة عن علقمة
 مسند كذا في الاصحاح

وقيل هذا الكلام اكثرى لاني وهو كلف في دفع الاشكال بان هذه السورة مدينية وفيها
 يا ايها الناس وصورة الحج عليه وفيها يا ايها الذين ومن السور وفيها يا ايها الناس ويا ايها
 الذين امنوا وادعاء تكرير النزول تعسف ولعل لهذا الاضطراب من ذوى الالباب لم يرض
 المص بهذه الرواية او لا ثم اشار الى انه ان صح ذلك فحول على تأويله مثل ما قرره القرطبي
 لان المراد بالكي ما هو المشهور في اصطلاحهم وكذا المحدث فلا تغفر قوله فان الامور في
 الزيادة على العباد عباد ايضا فاجد المقابلة ولعل وجهه ان مفهوم الزيادة داخل
 في المعنى المستعمل في صلاة اليوم عباد مع ملاحظة كونها رائدة على صلوة الاسباء
 والافرى صلوة على حياتها وكذا الصوم اللاحق والزكوة اللاحقة فانها مفهوم الزيادة
 داخل فيها فيكون استعمال العباد فيها مجازا فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو
 جائز عند المص وان لم يعتبر مفهوم الزيادة داخل فيها فهي حقيقة لا بينا من الزاوية
 على جعلها بهذا الاعتبار هو المناسب للامنة الخفية ولعل هذا اعتبار المص الزيادة
 ليحسن التقابل بينه وبين قوله بدأ العباد اى انشاء العباد غير مسبوق بعبادة
 اخرى كافي الكفار واما في المؤمنين فالمطلوب الثبات والزيادة على عبادتها قبل
 هذه العباد مع انها عباد اخرى حسب تكرار اسبابها وقد تقدم في سورة الفاتحة
 في قوله اهدنا صراطك المستقيم هذا المرام بحون الله الملك العلام فاذا تقررت ذلك ظهر ان السؤال
 بان توجيه الخطاب الى المؤمنين العابدون غير صحيح لانه من تحصيل الحاصل تخفيف جدا
 واغرب منه ما قيل في جوابه من انه المطلوب من المؤمنين ليس ايقاع اصل العباد
 في المستقبل بل زيادتها ونياتها اذ قد عرفت ان العبادات تتكرر بتكرار اسبابها فاما
 ايقاع العبادات في كل حين لتكرار اسبابها فغيرها انما رائدة على العبادات المتقدمة وقيل
 وليس غنى من مفهوم الابتداء والزيادة والمواظبة داخل في مفهوم اعبدا ولا خارج ففهم
 من القرائن فلا جمع بين الحقيقة والمجاز بل اللفظ مستعمل في قدر المشترك انتهى ويرده
 تعرض المص للزيادة فيها والتبادر كون مفهوم الزيادة داخل فيكون مجازا نعم لما ذكره في
 الجملة كما اوضحناه قوله في قدر المشترك اشارة الى ان العبادات هي غاية الخشوع والتذلل
 مشترك بينهما مشترك كما معنويا لالفظيا وهو كذلك لكن اذا اعتبر في مفهومها الزيادة داخل
 كان مجازا قوله والمواظبة اى الثبات عليها والثبات على الشيء زيادة عليه في كل ساعة من جهة
 الاعداد كما صرح به الفاضل الخياط في تحقيق زيادة الايمان فيكون عطف تفسير لكون الزيادة
 لا يستلزم الثبات ولو عكس في العطف كان اسئل له فالمطلوب من الكفار تخرج
 على كون الامور مشتركا بينهما هو الشروع فيها اى في العبادات وهو الذي اراد بقوله
 بدأ العباد قوله جلالا لبيان التنبية على ان المراد بالعبادة الامور بها اعمال الجوارح بنية التقرب

مثل الحج زيادة على العباد
 لا غنى ولا يلزم الثبات

والداعي لهذا التخصيص هو ان الايات ثبتت وجوب بالاوامر الواردة في حق الايمان
 خاصة فالاولى حمل مثل عبدوا على الامر باعمال الجوارح وفي كلامه بما يجب تقديمه من المعرفة
 اشارة اليه فانه يوجب الى ان الامر بالايمان مقدم على الامر بالعبادات لانه في نفسه يجب
 تقديمه عليها قوله فان من لوازم وجوب الشيء ان لا يرد به ان وجوب الايمان ثبت في ضمن
 وجوب الفرع بل اراد ما ذكرناه من ان وجوب الايمان ثابت بالاوامر الواردة فيه فلا يرد
 ان الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفرع وفي التلويح اشارة الى بعض
 ما ذكرناه وقول الشريف قدس سره في جواب اعتراض بان الايمان اصل العبادات كلها
 فلو وجب بوجوبها لانقلب الاصل تبعان الاصل بحسب الصحة لا الثاني التبعية في الوجوب
 على انه قد وجب ايضا استقلاله بالذات لا بالذات والجمع بينهما اكد في الجواب ليس بشئ اذا التبعية
 في الوجوب يقتضي ان لا يجب استقلاله والا فاما معنى التبعية في وجوبه فيجب اصالته واستقلاله
 والتاكيد حاصل بذات مستقلة فلا وجه للجمع بينهما للتاكيد وايضا يوم كلامه ان الفروع
 يجب اولان الايمان ثانيا كما هو مقتضى التبعية ولم يقر به احد بل اول ما يجب المعرفة او
 ما هو مقرر في محل الصواب ما ذكره في حين العبادة مع استقاط قوله والجمع بينهما اكد
 ولم يتعرض لذكر المتأفقين صريحا لان الكفار اذا ذكرت بدون مقابلة المتأفقين نعم
 المتأفقين في استعمال الشئ قوله من المعرفة اى التصديق اليقيني المعبر عنه بكرويه
 فلا يفيد مطلق المعرفة بدون اذعان ولا يفيد ايضا اذا قارنت اشارة الانكار والاقرار
 بالصانع والمختار عند المص كون الاقرار باللسان ركنا من الايمان كما افاده في قوله تعالى
 الذين يؤمنون بالغيب الآية وعن هذا تعرضه قوله بالصانع متعلق بالمعرفة والاقرار
 تنازعا والتخصيص لانه اصل المؤمنين به فيد خليفه سائر المؤمنين به جميعا فان تلك المعرفة
 وذلك الاقرار انما يعتد بهما حين تحقق التصديق بسائر لان من امن ببعض وكفر ببعض
 فهو كافر حقا فلا وجه لاعتراض قدس سره بان مجرد معرفة الله تعالى والاقرار به ليس
 كافيا في صحة العبادات قوله وكان الحديث ولو اكد غير الخشوع والنفاس لا يمنع وجوب
 الصلوة بل يمنع صحة اداها فالكفر مطلقا ولو منافقا لا يمنع وجوب العبادات بل يمنع
 نفس العبادات واراها المص بهذا نقفا على من ذهب الى ان الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع
 من بعض الخشوع بانه لا فرق بين الحديث والكافر فكان الحديث الذي يمنع صحة الاداء
 لا ينافي وجوب اداها لانه مشروط بازالت فكذا الكفر يجب ان لا يمنع وجوب اداها بشرط
 ازالته وجوابهم في الفرق بينهما بان الايمان اصل واساس فكيف يثبت شرطا وتبع لغيره
 ليس بشئ لانك قد عرفت ان الايمان ثبت وجوبه بدليل اخر استقلاله وثمرته هذا النزاع
 في حق المواخذة في الاخرة فالشافعي يقولون انهم مؤخذون بترك العبادات كما يؤخذون

بترك اعتقاد وجوبها ونحن نقول انهم جاقبون على ترك اعتقاد وجوبها دون ترك اداها
واما في الدنيا فيظهر الركوة فانها تجب على غنى اسلم وقد حال عليه الحول جدمضى الحول وكذا الحج
على من استطاع اليه سبيلا ثم اسلم عاجزا عند الفريخ الاول دون الثاني كذا قال البعض من
محتسبي الاصول **قول والاستعمال** بها اي بالعبادات المطلقة لا العبادات الواجبة حال الكفر
لانه مرارا من انه لا يجب عليهم قضاء العبادات بعد الايمان بالاتفاق فلو كان المراد العبادات
الواجبة حال الكفر لكان القضاء واجبا عليهم ولم يخل به احد وجد ظهور المراد المناقشة في
العبادة ليس من شأن العلماء المنصفين **قول** ومن المؤمنين اي المطلوبين من المؤمنين عطف
على الكفار زيادتهم فيه تايد لا ذكرنا من ان مفهوم الزيادة معتبرة العبادات الواجبة
على المؤمنين كما هو صحتها انما فان قيل المؤمن غير متلبس بجميع العبادات فيصح من طلب العبادة
في الجملة قلنا ان المصداق ان العبادات المأمور بها بالعبادة التي امر المكلف بها بخصوصها لا المطلقة
والصوم والركوة فانها وجبت بامر مستقل على النقيض من قول تعالى واقيموا الصلوة واتوا
الركوة الآية وقول تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الآية فامر الله تعالى في هذه الآية على الاجمال
باداء العبادات المعينة المفروضة قبل نزول هذه الآية تقريرها وتأكيدها بالمطلوب من
المؤمنين اداها ما وجب عليهم وهم ملتزمون به فيكون ذلك الاداء زيادة على ما تعبدوا به
قبل وان كان عبادة على حياها كما عرفت واما ما لم يتلبس المؤمن به بعد فلا يشمل هذا النظم
الجليل فان العبادة بخصوصها ليس بواجبة بهذا النظم الشرعي لعدم التفرغ به ولو قيل انها
واجبة به لكان تكليفها بالمال فالعبادة انما تجب بامر متعلق بها بخصوصها لا التي لم تجب بعد
لا يتناول هذا النظم الكريم فلا يجمع طلبه منهم بهذا النظم الجليل وهذا البيان التام ان هذه الآية
لا تدل على فروع وحكم مخصوص بعينه ولا على وجوبه فضلا عن وجوب الايمان به تعالى وهذا
التحقيق لم يتعرض ارباب الحواشي برسمه لا عرفت وانما ان المؤمنين وقدم الكافرين لان
الاحم بدأ العبادة والكفار لما قلون عنها والمؤمنون عارفون بها وهم بالامر والتأديب
احق من المؤمنين **قول** تنبيهنا على ان الموجب للعبادة الموجب لها ايجاب الله تعالى حقيقة
والنعم المتوافرة وهي المراد بالقرينة من الاسباب الظاهرة لوجوبها فالعنى ان الموجب بحسب
الظاهر للعبادة هي الربوبية وجه التنبيه هو ان ترتيب الحكم على المشتق يشترط عليه ما أخذ
الاشتقاق اذ الربوبية مصدر بضم الراء مصدر كالمخصوصية وفي بعض المواضع رتب
العبادة على الخلق قال الله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه الآية وهو
مستقارب للربوبية فانه عبارة عن تبليغ الشئ الى كماله شيئا فشيئا وهو الخلق غاية الخلق
اعلم مفروما وفي بعض المواضع اعبدوا الله تنبيهنا على استحقة تعالى له بحسب ما ذكرنا استحقة
بحسب اوصافه وكما انتمير الى ذلك جميعا في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين وكذا في قوله تعالى

اعبدوا الله ربكم الآية فقوله هي الربوبية بخبر الفصل المفيد للقصر او المؤكد للقصر
المستفاد من الامام اما محمول على الظاهر اذ الحصر بالنسبة الى السبب الظاهري اي الموجب
للعبادة بحسب الظاهر مقصور على صفة الربوبية الشاملة للخالقية اذ المسند اليه اذا كان
معرفا بلام الجنس يفيد قصره على المسند سواء كان الخبر معروفا بالامام او لا وسواء كان معروفا
او نكرة في خبر الفصل يكون لمجرد تأكيد ذلك الحصر وما كونه لقصر المسند اليه على المسند بنفسه
فقد ابطال في المطول فانه يحكي القصر المسند على المسند اليه اذ لم يكن في الكلام ما يفيد القصر
وان وجد ذلك في الكلام فخير الفصل يؤكد ذلك سواء كان قصر المسند اليه على المسند
او العكس ومن هذا البيان ظهر ما في بعض الحواشي من الخلل والقصر ليس بمراد بالقرينة
لمجرد التقوية اذ افادة للام الجنس اكثرى لا كافي في قول الحنفية اذ قبح البكاء على قتل رائي
بكاء الحسن الجليل كذا في المطول فاصفة جرت في اي فائدة هذه الصفة التعظيم والمدح
لالتقيد على الظاهر فان الخطاب كما عرفت شامل للمؤمنين والكافرين مطلقا والمراد رب
الجميع وهو معلوم عند المكلف فالصفة مادية ومفيدة للتعظيم والتقيد اذ لا وجود واما
كونها للتعليل فبناء على ان خلقكم بالوصف مشعر بالعلية ولهذا لم يعد ائمة البلاغة
كون الوصف للتعليل من فوائد الوصف وقد عرفت ان الربوبية شاملة للخالقية وافراد
الخلق وذكره بعد التأكيد وللا شعار بانه اصل الاصول لكونه اول نعمة موجبة يجب
الشكر عليه اولا والظاهر ان عام من الربوبية كما عرفت حيث لم يعتبر في مفهومه تبليغ الشئ
الى كماله كما في الرب فذكره بعد مع انه المشهور عكس التنبيه على تقدمه على القرينة في الوجوه
كما افاد مثله في قوله تعالى وكان رسولا نبيا من سورة مريم **قول** ويحتمل احتمالا مرجوحا
التقيد والاحتراز عن الالهة التي يسمونها اربابا باريها هذا الاحتمال الاول
راجح اذ كون الخطاب عاما للمؤمنين والكافرين هو الصواب عنده وهو نفس الامر كذلك
حيث بين عمومه وشيئا من انما حتى ذهب الى ان ما روي عن علقمة لانهم صحت رفع النبي عليه السلام
ولو سلم صحته لا يوجب التخصيص وهذا الاحتمال بناء على التخصيص كما قال ان خص الخطاب به
بالشركيين بناء على ظاهر ما روي عن علقمة وما ينشئ على المرجوح مرجوح فلا وجه لا قيل
ان الاوضح هذا الاحتمال والتقيد معناه التخصيص اي تقليل الاشتراك الناشئ من اطلاق
الرب على الالهة التي يسمونها الا ايضا بخلاف الخالقية فانها مخصوصة عندهم بتعالى قال ولئن
سألتم من خلق السموات والارض ليقولن الله الاله والصفة التي تقلل الاشتراك تسمى
مخصصة ولو في المعرفة والتي ترفع الاحتمال تسمى موضحة ولو في النكرة واصطلاح المعاني
وتخصيص التخصيص بالنكرة والتوضيح بالمعرفة اصطلاح النجاة ومن هذا البيان ظهر ما في
بعض الحواشي من القصور **قول** اعلم من الرب الحقيقي لا المتعريف بينهم من اطلاق الرب

على غيره تعالى كما في قوله تعالى حكاية ارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار في يكون
الذي خلقكم احسن من ذلك الارباب ففي قوله من الرب الحقيقي اشار الى ان اطلاق الرب
على الهتهم مجاز وليس هذا بمعنى اطلاق الرب عليه تعالى عندهم اطلاق الرب وايد بها
معامتنا ولها ايضا لا يخلو عن احتمال اما اول افلاذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واما ثانيا
فلاذ واقع في كلامه تعالى بلا حكاية فتعريف الرب في كلامه تعالى الى الهتهم في غاية الضعف
ومحتاج الى القول بان هذا الاطلاق بناء على زعم الخاطب مع كون الاطلاق عليه تعالى كسب
نفس الامر فالجمع بينهما وبين تعالى في اطلاق واحد ثم على ان اطلاق الرب مفرد على الهتهم
غير متعارف عندهم واما المتعارف الاطلاق جمعا كقول تعالى حكاية ارباب متفرقون الآية
قال قدس سره في حواشي سورة الفاتحة واما الجمع فلما لم يطلق عليه تعالى صرح اطلاقا على غيره
اما بالاضافة نحو رب الارباب او بدون الاضافة نحو قوله تعالى ارباب متفرقون الآية انتهى
وبالجملة لو لم يتعوض لهذا الاحتمال لكان اصوب وقد اوضحنا هذا البحث في حاشية سورة الفاتحة
قوله والخلق في العرف العام بقرينة قوله واصلا كما في الشيء اي اعطاء الوجود للشيء بالمعنى
اللغوي الشامل للمعوم فلا يتناول خلق العدم مع ان المص صرح في اول سورة الانعام
بان العدم المضاف الى الملكة كالمعنى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل اي الخلق الا ان يقال
اكتفى بالايكاد عن الاعداد او اختار منها عدم تعلق الخلق بالعدم كما اختار الجمهور على تقدير
وهو تعيين المقدار والاستواء عطف تفسيره اذ هو افتعال من المساواة هي المعادلة
المعتبرة بالذراع والوزن والكيل وهو عين تعيين المقدار لكن هذا لا يتناول ما لا مقداره
كالجزء الذي لا يتجزى الا ان يقال هذا بيان افراد المشهور على ان ايجاد الجزء الذي لا
لا يتجزى منفردا يمكن ان يناقش فيه والمعنى ايجاد الشيء على تقدير شتمه على تعيين
قدر فيما من شأنه التعيين كان ذلك التعيين قبل الايجاد كما هو مقتضى اصل معناه وقيل
يحتمل ان يراد بالاستواء ما ابرز في الوجود على طبق ما قدر في العلم فيكون تأسيسا لكونه
هو المناسب لمعناه اللغوي وايضا هذا المعنى مخالف لما نقل عن الراغب وصح المعادلة
المعتبرة بالذراع كما سلف قول واصلة اي معناه اللغوي التقدير اي التعيين ثم نقل
في العرف العام لاسيما في اصطلاح الشيخ الى ايجاد المذكور لاشتماله ذلك التقدير وهذا
المعنى يستعمل في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام في اخلاقكم من الطين كهيئة الطير
وقد جوز هذا المعنى المص في قوله تعالى الذي خلق الموت والحياة الآية ومن هذا تبين
ضعف ما قيل في هذا المعنى لا يستعمل في الله تعالى اعلم ان الخلق عندنا صفة قديمة فخلق
قديم ايضا على ما اختاره الفاضل الخبالي وحادث على استخراج المحقق التفتازاني في يكون المعنى
والخلق مبدء ايجاد المعدم وعند الشافعي وهو مذهب المص هو عبارة عن تعلق القدرة

في زمانية او دائمية
سبجي التفصيل

فذلك التعلق قديم عند بعضهم وحادث عند بعض اخر منهم كما حقق بعض الاقوال
في بحث القدرة فمعنى كون التعيين قبل الايجاد كود قبل قبلية زمانية على تقدير الحدوث
وقبلية ذاتية على تقدير القدم قوله يتناول كل ما يتقدم الاقان الذين من طبع
العموم والذي يتقدم على الانسان بالذات الروح مع الانسان على القول بخلق جين
يكمل خلق البدن لا قبله كما اختاره مولانا خسرو في يقتضي ان يكون الخطاب الى ابدان
الخطابين بدون ارفا حرم قبل ولا يخفى فساد ولم يبين وجه الفساد لعل وجه الخطأ
الى ابدان الخطابين كونه جمادا لا يجمع لكن لا يلزم ذلك اذا الخطاب هنا مطلق الخطاب في قوله تعالى
هو الذي خلقكم من طين الآية وقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فحياكم الآية فما هو
جوابكم هناك فهو جوابنا هنا وسره ان الخطاب الى الانسان وهو عبارة عن الروح والبدن
واعلام انكم مخلوقون من جماد ومخلوق ارواحكم قبل خلق ابدانكم قبلية ذاتية وهذا امر لا
خسر وفاته فسر المتقدم بالذات على غيره ما يرفع الغير بارتفاعه بلا عكس كالحق مع العلم وفيه
فيه كالمعنى مع الانسان على القول بخلق جين يكمل خلق البدن لا قبله فلا بد بالانسان في قوله
مع الانسان البدن فاراد بالتقدم بالذات التقدم بالطبع وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج ولا يتو
عنه كمتقدم الواحد على الاثنين وبعده التي واللي تجريه الكلام عن التقدم بالذات احسن واولي
اذ لو اريد به ما اختاره مثلا خسرو فلا يخلو عن بعد وان صح ولو اريد به ما يتوقف عليه وجوده كاذب
اليه البعض فهو متقدم عليه بالزمان وان اريد به اصطلاحا عليه الحكم كما تعرض لبعض مع جرحه وشرحه
بما طائر فلا وجه له اصلا مع انه يرد عليه لا اعتراض بان كلام المص كالمعنى كالمعنى لا شاعرة فانهم
لا يشعرون التقدم الذاتي لغيره تعالى وينفون ان يكون شيء على شيء ويقولون يستند الملكة
الى الله تعالى بلا واسطة وقد اعترف به المص في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية واعتراض آخر
من ان جعل قبلية شاملة للتقدم الذاتي والزمان في جملتها لولا سعة اللغة وان الحكم الجواب بان
قبل ظرف زمان حقيقة واستعماله في الذاتي مجاز كجامع التقدم غاية انه يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وهو جائز عند المص والكل تكلف يجب صون النظم الجليل عن مثل ولقد اصاب صاحب
الارشاد حيث لم يتعرض للتقدم الذاتي بل اكتفى بالزمان حيث قال ومن ابتدائية متعلقة بمحذوف
اي كانوا من زمان قبل زمانكم وقبل خلقكم من قبل خلقكم واقيم الغير مقامه والماد بهم من تقدمهم من
الامم السالفة انتهى وكذا لم يتعرض له بعض المتأخرين قوله او بالزمان كمتقدم السموات والارض
والعناصر وما يتولد منها قال في ما سلف من الامم السالفة لان الذين من صيغ العقلاء والتعظيم
الى غير العقلاء يحتاج الى التحمل واما التخصيص بغيرهم فلا يعرف له وجه وفيه نكير لعظم انعامه بان
انعم عليهم قبل خلقهم مدة طويلة بخلق ماله مدخل في المجد في وجودهم فان خلق الاصول انعام على
الفروع وتقدم خلق الخاطبين لانهم المواجهون بالعبادة فلا جرم انه يقتضي التقديم او خلقهم انما

الانسان معناه الحقيقة الاخيرة
في ان اولئك اذا اعطوا فتاولة
اي اخذوا ثم يتخبرون عن الشهود
وتشاع حتى صار حقيقة في
في كلام الناس وفي اصطلاح المصنفين
ولم يرد في كلام العرب بهذا المعنى
كما قيل

مع ان صحت على قول من تحدث بالارواح
مع البدن دون قول من تحدث قبل
بأنهم عام كما ورد في الحديث الشريف

ساكنو
غنى زمر

ابن كازم

فيه اشارات الى ما في الحاشية المحذورة
من الاختلال

لهم بالذات وخلق الباطن وموادهم انعام لهم بالواسطة قول منصوب لا اختار عن توهم عطف
 على الضمير المحرور من غير اعادة الجارة فيصير الكلام ولما فيه من الفصل بنعت المضاف اليه لا اختار
 في المعنى ان اعتبر ذلك العطف وقد قرأتم بجزء الارحام في قوله تعالى تساءلوا به والارحام
 عطف على الضمير المحرور وان قال المص وهو ضعيف وقد وقع في هذا العطف في فصيح الكلام لان
 قرأتم حمزة من المتواترات قول والجملة اي جملة الذي خلقكم الآية اخرجت مخرج المقرر عندنا
 عند المتأخرين يعني بطريق الوصف فانه يقتضي علم الخاطب ولذا قالوا ان الاخبار بعد العلم بها
 اوصاف والاوصاف قبل العلم بها اخبار ويرد عليه ان صاحب الكشاف اشار في قوله تعالى هدى
 للتقين الذين يؤمنون بالغيب الى ان المتقين ان حمل على المعنى الشرعي فان جعل خطأ بالمرء عرف
 تفصيله كانت الصفة مادية والا كانت كاشفة فيفهم منه ان الاوصاف قبل العلم بها قد تكون اوصافا
 والاعتذار بان الالهام الا ان يخص الاوصاف في عرفهم بغير الكاشفة ليس بتمام فان كلامهم مطلق
 ولا قرينة للتقييد ولو قيل مراده ان الصلوات لا بد من كونها معلومة الانسحاب الى الموصول
 عند الخاطب ولذا عرف الموصول بما فيها من العهد واشترط فيها الخبرة والمخاطبون هنا المشركون
 اما خاصة او كونهم داخلين تحت الخطاب لكان اسلم من تلك المناقشة فاجاب او لا بقوله اما لا اعتبارا
 وهو الظاهر الرابع لدلالة عليه قوله تعالى ولن سنلهم من خلقهم ليقولوا له وهذا يدل على اعتبارهم
 بخلقهم وقوله تعالى ولن سنلهم من خلق السموات والارض الى هنا يقولون له وهذا ليس على اعتبار
 بان تعالى خالق من قبلهم وفيه نوع رمز الى ان المراد من قبلهم السموات والارض كما اختاره مولانا خسر
 وقد عرفت ان الظاهر ان الالهام السالفة والاصول الماضية كما يؤيده التعبير بالذين قوله اولئك هم من
 العلم به يكون اخرج الكلام على مقتضى خلاف الظاهر موافقا لمقتضى الحال فان غير العالم قد ينزل منزلة
 العالم بوضوح الدليل القاطم اشار اليه بقوله بادي نظري بنظر سهل غير عتيق فيلحق اليه الكلام الذي يليق
 ان يلقى الى العالم بالفعل وانت غير باني لادال الايتان المذكورتان على علمهم بذلك فالباعث الى التنزيل
 المذكور الا ان يقال ان هذا بالنسبة الى من لا يعلم من الهدي كما قيل في قوله تعالى قال ربنا الذي اعطى
 كل شيء خلقه ثم هدى فان الكلام مع فرعون وهود هري غير عارف فنزل تلك من العلم به منزلة فكذا انها
 لكون وجود الهدي في الخاطبين المشركين محال لما لا اكتشاف بالاول احسن واولى والقول بانهم غير معتبرين
 بغاية الخلق وان اعترفوا بنفسه ما ينطوي به قوله تعالى ولن سنلهم لآية قدير الجدي في لانه لا معنى لغاية
 الخلق ونفسه وان اراد كيفية الخلق فكذلك الناس سواء فيه فاذا اعترفوا بان تعالى خالق الكون انطق به
 الايتان اولئك هم من العلم به حسن اخرج الجملة يخرج المقرر عندهم واما التوحيد فلا تعرض له في هذه
 الجملة صريحا وان لم يزم فلا معنى للاشكال بان تكلمهم بادي نظري انما هو العلم بوجود الصانع واما كونه وحدا
 وخالق الكون فيحتاج حصول العلم به الى مزيد ما لم على ان الفرق تحكم لان المراد بالتمكن بقوة برهانه وترك
 التعصب والتمسك بالانصاف والنظر الصحيح في ترتيب مقدماته فلا ريب ان لافرق بينهما قوله وقول

عبرت عن عموم الخطاب بكن حمد
 وصورة عموم الخطاب بكن حمد
 الكلام على التفسير

الاربع بقا ان الخطاب عام بالنسبة بين قاطبة
 على مقتضى ما يملكه وياشك في وجود
 الهدي حين السورة في اقطار الارض

من قبلكم فتح الميم القراء المشهورة من السورة الجارة والتقدير الذي خلقهم قبل خلقكم حذف
 الفعل الذي صلت وقيم متعلقة مقامه كما قال ابو البقاء يعني ان من قبلكم ظرف مستقر وقدم الفعل
 الخاص يليق بالتقدير في الطرف المستقر اذا قامت قرينة عليه وهناك ذلك فلا وجه لاشكال البعض بان
 من قبلكم ليس في الاخبار به عن الاعيان قائمه قوله على اتم الموصول الثاني دفع اشكال بان فيها
 موصولين والصلة واحدة او بان الموصول الثاني مع صلت مفرد فلا يصلح ان يكون صلة للاول او
 والظاهر هو الاول فدفع بان الموصول الثاني مقم اي لانه واصل معنى الاقام ادخال شي في اخر جف
 ثم استعمل في الزيادة لانها من قبيل الادخال المذكور بدون ملاحظة عطف قوله تأكيد اي تأكيد الضمير
 بمراد كناية الضمير المرفوع المتصل بالضمير المنصوب واما قوله قدس سره انه تأكيد لفظي الا انه
 عدل عن اللفظ الاول الى ما هو بمعناه احتراز عن بشارة التكرار فيؤدي الى السخافة لانه
 يستلزم ان لا يقع التأكيد بتكرير اللفظ الاول في كلام الفصحى لا سيما في كلام الله الاعلى قال
 المص في سورة المرسلات مع ان التكرير للتوكيد حسن شائع في كلام العرب نعم يرد عليه ان
 الموصول بدون صلت لا يفيد شيئا فيؤكد ولو بمراد ان التأكيد المعنوي وعن معنا اختيار
 بعضهم ان من موصول او موصوف وهو خبر مبتدأ مقدر فما بعده صلة او صفة وهو مع المقدرة
 الموصول الاول اي الذين هم اشخاص كائون قبلكم وجوابه على ما نقل عن صاحب الكشاف ان الموصول
 يفيد الاشارة وان كان المشار اليه بهما واللفظ يرجع الضمير اليه والضمير انما يرجع الى المفيد فانك
 تقول الذي فعلت والحواف يجرى فيها التأكيد مع انها غير مفيدة بدون متعلق ولو كان عدم
 الافادة مانعا من التأكيد لم يكن ذلك فيها فالموصول لكونه اسما ولي بذلك والى هذا التفسير اشار
 صاحب الكشاف اجمالا فيقول البعض ان النخاة قد نصوا على امتناع تأكيد الموصول قبل تمامه بصلة
 غير مسلم عند الشيخين قوله يا ايهم عدى الى تأييد صحة كون الموصول قبل صلته مؤكدا لانه
 مستبعد لما عرفت بقول الشاعر حاصلا ان المضاف اليه ينزل جزء المضاف ومع ذلك يؤكد فكذا
 هنا و يتم بفتح الفوقية وسكون الياء النخبة اعمد العبد ومنه يتم انه ثم سمي به عدة قبل ومنها يتم
 عدى منها ثم المذكور وهو قرين لجاء اي يا ايهم عدى لا بالكم قوله لا يلقى في سورة عرو لا بالكم كلمة
 مدح والمعنى لا يوقعكم عرو فكونه لاجل تروحه لها جاني فامنعوه عن مهاجتي حتى تأمنوا عن شرى
 فاطلب جبري قيلت لا بلغ عنه انجاء وقال لهم لا تتركوا ايمانكم يجرى فيصيركم شرى بان اجمعكم
 بسببه فراده بالشرك والكروه الهجو ويجوز ان يتم الاول الضم والفتح والثاني مفتوح فقط وتفسير
 المذكور في النسخ قوله الثاني مفعول اتم اي يتم الاول مضاف الى عدى والثاني مقم بينهما التأكيد قوله
 حال من الضمير العبد والمخ في جعل قول تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا مبتدأ خبره فلا تجعلوا بنا اول
 سبائي فلا يرد اعتراض المحقق التفات لانه على هذا التقدير يلزم توسط بين وصف مفعول
 العاقل في الحال فان الذي جعل لكم الارض فراشا موصول بربكم صفة او مدحا منصوبا او مفعولا

وجوز كون الموصول الثاني
 في قوله قدس سره انه تأكيد لفظي
 الا انه عدل عن اللفظ الاول الى ما هو بمعناه
 احتراز عن بشارة التكرار فيؤدي الى السخافة
 لانه يستلزم ان لا يقع التأكيد بتكرير اللفظ الاول
 في كلام الفصحى لا سيما في كلام الله الاعلى

سواء كان تأكيد اصطلاحيا
 او غير اصطلاحيا

ليس له كثير ومعنى انما المناسب تقييد بالتقوى واقتصر انما بربها والتقوى والاندفاع
 ظاهر ومراعاة تزييف كون العلم تقوى حالاً من غير عبادة وكذا مراده قدس سره ثم المراد بالخوف
 الخوف من سخطه وعقابه وجدانها من النظم الجليل هو ان لا كان حصول تلك المرتبة من التقوى
 وما يترتب عليها من الشوكة الحسنی من حواجز مقطوع به كان حصول الخوف من العقاب منها
 من ذلك اذ لو لم يكن ذلك منفرها لكان الشواك للترتب على التقوى مقطوعاً به والملازمة واستفاد
 اللازم واضحان والقول بان ذلك غير منفرهم وان المنفرهم خوف عدم حصول الرجاء وكونه مراد الایام
 قوله تعالى يرجون رحمة الایة من سوء الفهم قوله او من سفعول خلقكم عطف على قوله من الضمير
 في عبادة وقوله واعطوف عليه وهو الذي من قبله عطف على مفعول خلقكم وهذا تحت الرزخ شري
 اخوه المص لان فيه اخرج لعل عن حقيقة بالكلية ولا بصار اليه الا عند التعذر وما اورد على المص
 في الوجه الذي اختاره قد عرفت دفعه قوله على معنى انه خلقكم الاشارة الى ان على هذا الوجه لا يكون
 حل لعل على الترجي اما بالنسبة الى المشكك لاستحالة الترجي على علام الغيوب واما بالنسبة الى
 المخاطبين لانهم اذا ابتداء الخلق لم يكونوا من اهل الرجاء واما حين العبادات فهم من اهل الرجاء فلذا
 حمل عليه في ذلك الوجه واما جعلها حالاً مقدرة فلا مسوغ له لان المقدرة في ابتداء الخلق التقوى لا رجاء
 لذا قيل ان قول لان المقدرة في ابتداء الخلق التقوى لا رجاء باضعيف لانه قد عرفت انهم لم يكونوا من
 اهل الرجاء فيصح ان يقال انهم حين الخلق مقدر رجاء هم لعدم تحقق الرجاء منهم بالفعل وهو شرط
 الحال المقدرة غاية الامر انهم مقدر تقويهم كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا
 لا ينافي تقدير رجاء التقوى ايضا لكن الشيخين لم يلتفتا اليه لقله الجدوى بل رجحا الى الاستعانة التمثيلية
 ولهذا قال المص في صورة من يرجي منه التقوى وهذا اللفظ صريح في الاستعانة التمثيلية فيلزم فلا وجه
 لمن جعله حقيقة شبه صورة منتزعة من حال خالقهم بالقياس اليهم بعد ان كنهم من التقوى وركبها
 مع رجحانها منهم بحال الرجاء والمرجو منهم ورجاؤه الا انه ذكر من المشبهة ما هو العدة فيكون هو كلمة
 لعل كما نظيره في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الایة ووجه التشبيه ايضا صورة منتزعة وهي كون خلقها
 غير معلوم ان يقع وان لا يقع مع رجحان جانب الفعل وجوزار باب الحواشي ان يكون استعارة بتجربة
 بان يقال استعمل كلمة لعل الموضوع للترجي في طلب التقوى منهم بعد اجتماع اسبابه وودايعه والجامع
 ما ذكره المص بقوله لترجي امره الى ان يكون متعلق كل واحد منهما غير بين ان يفعل وان لا يفعل مع
 رجحان جانب الفعل وانت خبير بان قوله في صورة من يرجي منه التقوى صريح في الاستعانة التمثيلية
 كما سلف نعم انه حسن في حد ذاته لكن شرح كلام المص بهذا ليس بحسن فيلزم ان صاحب الكشف
 لعل في الایة واقعة موقع المجاز لا الحقيقة لان الله تعالى خلق عباده لتعبد بهم بالكيف وركب فيهم
 العقول والشهوات وازال العلة في اقدارهم وتكبيرهم وهذا هم الخدين ووضع في ايديهم زمام الاختيار
 واراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم ان يتقوا لترجي امرهم وهم مختارون بين الصلابة

تعبير ضعيف ما قبله وان تحقق
 وجه العبدية اي الاستعانة التبعية
 والتمثيلية عرفت ان من قصر على
 الاول فقد قصر ونداه من قصر على
 الثاني ايضا

والعصيان كما ترجحت حال المرجي بين ان يفعل وان لا يفعل وما كان هذا مبنياً على عدة الاعتزال
 لاننا لم نضع زمام الاختيار في ايديهم واراد منهم الخير والتقوى بل طلب الارادة غير الطلب
 عدل عند المص فقال على معنى انه خلقكم لانتزعي فان الارادة لا تختلف عنها المراد عند اهل
 المشايخ اهل السنة فلا يصح ان يقال واراد منهم الخير والتقوى فان كثير من الناس لم يفعلوا
 الخير والتقوى فيلزم التخلف المذكور وهو محال في حقه تعالى لاستلزامه النقص والعجز واما
 الطلب فيجوز تخلف المطلوب عنه اذ لا نقص فيه واما المعتزلة فقد جوزوا تخلف المراد عن
 الارادة فوقعوا في هذه الورطة العظيمة قوله لترجي امره اي التقوى بتأويل الانقاد او كما
 اي كان شأن المرجو حقيقة الترجي بالنظر الى المرجو منه فالجامع بينهما ما اشرنا اليه وقال ابن
 ان الرجاء على حقيقة والمراد رجاء غير المشكك والى طب فانه لا ولد كذا ولود على الفطرة كان بحيث
 ان تأمله متأمل يتوقع ورجاؤه ان يكون متقبلاً فلا يلزم منه تشبيهه تعالى بالمرجي كما لزم من كلام الكشف
 قوله ان تأمله متأمل في تحقيق ما له من ان لعل على حقيقة الرجاء لكن رجاء غير المشكك والى طلب
 ولعل مراده من ان الرجاء على حقيقة انه اقرب الى الحقيقة ككونها باقية في معنى الرجاء وان كان
 من غيرهما اذ قد عرفت ان لعل لا نشاء الترجي ولا معنى لانشاء المشكك رجاء غيره واما الاشكال
 بان ذلك ينافي قول تعالى ولقد ذرانا لجنهم كثيرا من الجن والانس وان قولهم قبلكم عام للصبية
 والمجانين فلا وجه لان يقال ان الله تعالى خلقهم من ابد منهم التقوى اي طالبها فدل على ان الارادة
 بمعنى الطلب فيصح تخلف مطلوب الله تعالى عن طلبه ولا يبعد ان يقال العبادات غاية مطلوبة
 لخلقهم حيث خلقوا مستعدين لها بحيث يتأتى منهم العبادات وهدوا اليها بان ركب فيهم عقولا
 وجعل لهم حواس وتعوق بعضهم عن الوصول اليها باسباب لا يمنع كونها غاية مطلوبة وبهذا
 ظهر التوفيق بين قوله تعالى واقدروا لجنهم الایة وبين قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
 ليعبدون ومن هذا انكشف الجواب عن الاشكال الثاني ايضا فان الصبيان والمجانين الذين ماتوا
 ولم يصلوا الى درجة التكليف تعوقهم عن الوصول الى العبادات مما تهم حال صباهم وحنونهم
 وقد عرفت ان مثل ذلك لا يمنع كون العبادات مطلوبة من خلقهم فلا حاجة الى ان يقال ان الله تعالى
 خلق جنس من قبلهم يدا طالباً منهم التقوى فتخلف بعض الافراد لا يقدح فيه وهذا الاشكال مع
 جواب جاز في قوله تعالى الذي خلقكم اذ الخطاب عام للصبيان والمجانين المذكورين فلا يعرف وجه
 التخصيص من قبلهم وايضا نحل الاشكال بذلك في قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لما
 الى تأويل ارادة الجنس قوله باجتماع اسبابه اي الاتقاد وهي العقل والحواس السليمة والاقدار
 على النظر الصائب والفكر الثاقب وكثرة الدواعي اليه اي الى الاتقاد وهي الايات الزاخرة عن المعاني
 والمربيات على القربات وبذلك الام الماضية باقتراح المرويات والاخير في عدم وصول بعضهم الى التقوى
 لتعوق عائق باسباب شتى قوله وغلب الخاطئين على الغائبين في اللفظ اشارة الى جواب سؤال

منهم من ارجع الضمير الى من ووجه عبادته
 من بعد الجحود وقد عرفت ان قوله باجتماع

شره التوجه اشارة الى
 والى ما سجد في قوله تعالى
 وما خلقت الجن والانس الا
 ليعبدون

لم يكن خلق الخلق طين للفقير الذي من قبلهم فلم يصره على الخلق طين فلهذا لا قصر عليهم بالمعنى
 والقصر في اللفظ لا يضر المعنى على ارادتهم جميعا حيث اطلق اللفظ الموضوع الخلق طين عليهم وعلى الغاية
 اي المعدومين وقد وقع التخصيص في تعميم الخطاب الى المعدوم فتذكر ولو قيل ان لا قصر على الخلق طين لان العلم
 دل بعبارة على خلق الخلق طين للفقير وبذلك دل على خلق الخلق طين لا سلم على الاشكال وهذا التوجيه
 جازع من سبوحه الى قيام الساعة واعيان التعقيب بالنسبة اليهم ايضا غاية البعد مع انهم يرضون عموم
 لمن سبوحه في قول تعالى يا ايها الناس اعبدوا الاله ولا لولم يصح بعض الحشيش بان الماد بالغايبين هم
 الذين من قبلهم وهم الى الغائبين الماضين والآنين كان اظهر قوله وقيل تعليق الخلق الى مستعمل بمعنى
 الغاية والمصلحة على طريق الاستعانة اما في العمل فيكون تبعية او في مدلولها كما حققوا في قوله تعالى في التقط
 ال فرعون يكون لهم عدوا وحزنا الاله لا بمعنى الفرض لان قائله الانباري وجماعة من الخوارج وكان صاحب
 المعنى لعلها معان احد هما التوقع والثاني التعليق اثبت جماعته منهم لا خفتش والكسائي وحلوا عليه
 قوله تعالى فقول لا قول لا لينا لعل تذكرنا ونحشى وهم من لا يقولون بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض
 نقل عن المحقق الشافعي ان الزمخشري رد هذا حيث قال نزع الانباري وجماعة من ائمة العربية ان لعل
 قد يكون بمعنى حتى حلوا عليه كل صوره امتنع فيها الترجي سواء كان اجاعا نحو لعلكم تفلحون او لا نحو لعلكم
 تشكروا ولعلكم تتقون وذهب صاحب الكشف الى ان مراد الزمخشري توجيه كلام الانباري ومتاجبه دون الرد
 عليهم انتهى وهذا هو الظاهر من كلام الزمخشري حيث قال لعل جازع لا اطلاع في القرآن من رجم اذا اطلع فحل
 ما يطلع فيه لا محال بحري اطماع مجرى وعدة المحتوم ونحوه وهو معنى ما قيل ان لعل بمعنى كي ولكن الحقيقة ما لقيت
 اليك انتهى قوله وهو معنى ما قيل من هذا الكلام شايخ في التوجيه لان في الرد وان اوجر قوله ولكن الحقيقة
 لكن يمكن ان يكون معناه وهو معنى ما قيل ان لعل بمعنى كي لكن مراده معنى الجازع في حقيقة ما لقيت اليك
 ولقد صاب من قال بان ان من فسر بها كي لا يدعي انها حقيقة في معنى كي بحيث يكون مترادفين بحسب صحة
 استعمال كل منهما مكان الاخر بل يدعي كون لعل مجازا على معنى كي وهو لا يقتضي صحة وقوع لعل في جميع موارد كي
 يلزم صحة لعل في العوده وعلى شربه كالا يلزم صحة وقوع احد هما الاستفهام الانباري الذي بمعنى النفي في كل
 موضع يصح وقوع النفي فيه كما صرح به في المطول وجمهور المفسرين من صي المص صاحب الكشاف قد فسرهما
 في الموارد كي كسابق ان شاء الله تعالى فعمل وقوع الاتفاق على صلوح لعل لمد معنى العلية فلا معنى للكاف ذلك
 ولا وجه للقول بان من قال بان لعل قد يحكي بمعنى كي وظاهره المجي بحسب الحقيقة فان الاشتراك خلاف
 الاصل واللفظ اذا دار بين كون مشترك بين المعنيين وبين كونه حقيقة في احد هما مجازا في الاخر فالحل
 على الاخير اولى كما صرحوا به واما القول بان لا علاقة معتبرة بين الارادة والترجي مطلقا بل الترجي انما يتصور
 في لعل الاطلاعية والاولى المجوزون حملوا على ذلك المعنى في غير الاطلاعية فجوابه ان تحقق العلاقة في نوع من
 المعاني كاف في صحة المجاز كما يصح اطلاق الغيث على النبات الذي ثبت بغير الغيث كما صرح به بعضهم قوله تعالى
 وما خلقت الجن الاية فلما كان العباد غاية للخلق هناك فلما كانت غاية لها وقدم توضيح هذه الاية فلا تغفل

قوله وهو ضعيف اذ لم يثبت مثله في اللغة فان الثابت فيها اما لترجي او الاشفاق وارجح ان اللفظ لم يعد
 كونها بمعنى كي من معانيها وقيل اذا ثبت في اللغة اما المعنى الحقيقي او ماله علاقة مصححة معه وكلامه لا يمتنع
 هنا انتهى فعلى هذا يلزم ان لا يستعمل لعل بمعنى كي اصرا وقد فسر بها المص بها في مواضع عديدة وللتفصيل
 عن هذا الاشكال قالوا ان مراده لم يثبت في اللغة على معنى حقيقي له وهذا خلاف الظاهر اذ القائل لم يصح
 بان حقيقة حتى زيف وايضا عدم كونه حقيقة لا يقتضي الضعيف اذ باب المجاز مفتوح فالمعنى ان لم
 يثبت في اللغة لا حقيقة ولا مجازا فان لا علاقة مصححة باستعماله في مواضع اما بيان المعنى الى صوابه اذا
 اراد فهم منه الاتقاء كان هذا هو الباعث على خلقهم كما اختاره قدس سره او بناء على انه شيع فيه غيره وان
 لم يكن مضمنا عنده وهذا كثر في كلامه وقد عرفت بعض التفصيل فيه فتذكره وقيل فقد ظهر من كلامه قدس سره
 ان جعل لعل بمعنى كي حقيقة او مجازا غير صحيح وان بعد استعارتها للارادة والطلب بول المعنى الى التعليق
 ووفق بين ان يستعمل اللفظ في شي وبين ان يعود حاصله الى بعد استعارته معناه انتهى برده عليه
 انه لا بد من بيان قاعدة تفرق بينهما ان يستعمل اللفظ في معنى وبين ان يعود حاصله الى بعد استعماله
 في معناه فان ذلك جازع في اكثر المجاز بجزء اكثر اللفظ المشدك في التمييز بين كون المعنى معنى مجازيا وبين
 كونه حاصل المعنى بعد استعماله في معناه مشدك في الاول انه شيع فيه غيره فاستعمل لعل في معنى كي او انه نفي
 كونها حقيقة في لا كونها مجازا كما قيل قوله الاله الاله تدل على ان الطريق لا والمراد بمعرفة الله تعالى التصديق
 بوجوده والعلم بوحديته وكذا علمه وقدرته وغيره مما لا يتوقف على الشئ بحسب ذاته وان توقف عليه
 من جهة اعتداده والتخصيص بالوحداية لانها خلاصة المعتقدات والتعبير بالمعرفة او لا وبالعلم ثانيا
 لنكتة دعت اليه وجه دلالتها على ان الله تعالى عالم سبحانه اجمالا ووصفه بقوله الذي خلقكم والوصف
 بسبب التمييز الموصوفه عما عداه في غالب الامثلة في ان خلقكم بالمعنى بالوصف شيع بالعبادة لا بالمشهور
 يستفاد من الاية ان طريق معرفة الله تعالى والعلم بوحدايته واستحقاق العباد بالعبادة بالنظر في صنوعه الى
 في مصنوعات والصنيع اجملة الفعل فهو يخص من الفعل وما كان المراد بالعبادة التبعيد والفروع فقط
 على ما اختاره المصنف غير غائلة للعرفه ونحوها يتبادر الى الوهم ان دلالة الاية الكريمة ان استحقاق العباد
 بالنظر في صنعه ولما على ان الطريق الى معرفته ذلك فلا ظهور لها وقد عرفت ان المص قد دفع هذا الاشكال
 فيما سلف حيث قال كان من لوازم وجوب الشئ وجوب ما لا يتم الاله فالعبادة الواجبة موقوفة
 على المعرفة كالاية كماليت على ان استحقاق العباد بالنظر في صنعه تدل ايضا على ان الطريق الى معرفته الله
 والعلم بوحدايته بالنظر في صنعه فدلالة الاية الكريمة على ان الاستحقاق المذكور بطريق الاشارة ودلالتها
 على ان الطريق المذكور بذكره بل حقيقة البصحة قوله على ان الطريق تحريقه باللام لا اشارته الى ان الطريق
 الذي يستحق ان يسمي طريقا هو هذا الطريق بناء على ان اللام للجنس فيفيد معنى المستند اليه على المستند
 اذ طريق معرفة الله تعالى لا يكون الشئ لتوقف الشئ عليه وكذا الاستحقاق المذكور اذ نفس العباد
 ووجوبها مستفاد من الشئ واما استحقاقه تعالى اياها فيعرف بالنظر والاستدلال فلا حاجة الى جعل المحر

على ان المجوز من انما ادعاه
 على ان المجوز من انما ادعاه
 على ان المجوز من انما ادعاه
 على ان المجوز من انما ادعاه

صفة بالاجمال لان الامر بعبادة
 مخصوص بالامر بالعبادة على
 خصوص العبادات كمثل الصلوة
 والصوم وحدها

ادعائيا الا ان يحتمل الطريق الى تلك المعرفة الى انفس تلك المعرفة والى اعتدادها قول
بالنظر الى صنعة اي مصنوعات من الايات في الافاق وفي الانفس بانها مخدات تحسنة في الاسلوب
البديع وغاية الاتقان فلا بد من موجود واجب للظالم الدور والتسلسل قد عرفت ان علم
الاحتياج المحدث او الامكان مع الحوادث او الامكان بشدة الحوادث والمصنوعات هي مفقورة
الى الموجود بالنظر الى حدوتها وان كانها كما هو التفصيل في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير ومنها
ما هو الايات الانفسية المشار اليها بقوله الذي خلقكم وهي المتضمنة للجواهر والاعراض قد مرها لان
اقرب الاشياء الى المكلف نفسه وعلمه باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره ولما كان المقصود
من الاستدلال افادة العلم كان كلما هو اظهر دلالة اقوى افادة ثم ذكر خلق اصولهم لانهم اقرب
اليهم ثم ذكر الارض لانها اقرب الى الجنس فظهر عنده من السداد وعكس في مثل قوله تعالى ان في خلق
السموات والارض لعلوا وبشرها واشتغالها على عظم ايات تخرج الواقفون ويستغفون النافرون
ولهم وجه ثم ذكر زرع ما يخرج من الارض والسموات والارض والما
اكتفى بها بالامور الجنسية لان المقام مقام تعدد النعم وهي اول عليها والاستدلال بهذه الامور الممكنة
على وجود الاله ووحدته سبحانه مفسلا من المص في قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الاية من هذه
السورة الكريمة واما الاستحقاق فمن تعليق الحكم بالوصف المشتق بالعلية التي لا تعرف الا بالنظر
في الايات والمصنوعات وان العبد في هذا التعبير لفظا فبناية يعرفها من لدراية بعبادة عليه اي
على الله تعالى فوابالان تفضل وانعم بنعم كثيرة لا يحصى نورا فضلا عن الشكر الذي يجب عليه
لا يستطيع ادائه في مقابلته بعض منها فكيف يستحق بعبادة شيئا اخر وعن هذا قال المصطفي
شاه فهو كاجير اخذ الاجر الجزيل والعوض الجليل فضعافا مناعفة قبل العمل القليل بالحقير فما يستحق
ذلك الاجر ان يطلب ويمنى الاجر بعد الغزو وهذه الدلالة استفيدت من تعليق الامر بالعبادة بالرب
المنعم الذي غفر عباده بالانعام وفي قوله تعالى اعبدوا ربكم لعلمكم تتقون حيث لم يحكي لعلمكم تعبدون ولم يحكي
ايضا اتقوا ربكم لعلمكم تتقون تنبيه على ان التقوى قصارى امر العبادات فيكون اشتد جثا على العبادات
وبهذا الاعتبار يحصل المناسبة بين اول الكلام واخره فيكون من قبيل ختم الكلام بما يناسب ابتداء
في المعنى وهو من شأبه الاطراف في اصطلاح البهيم مع ولا يكون من قبيل الضرب زيد العلك تضر به اذا قيل
اعبدوا ربكم لعلمكم تعبدون كما ذهب اليه ابو حيان رد اعلى الكشاف اذا مراد في لعلمكم تعبدون راجعين ان
تخضعوا في سلك العابدات النافذين بالهدى والفلاح المستوجبين لجوارحه تعالى كما اشار اليه المص
في لعلمكم تتقون دفعا لذلك الخذول لان اشكال ابو حيان لو ورد ذلك لورد على ما اخبر في النظم اذا التقوى
هي العبادة فدفعه في الموضوعين بالاشارة الى المص في الكشاف خال عن الاشكال والاعتساف قول
صفة تامة اي لربكم موضع او مادة وفي تعدد النفوس بلا عطف تنبيه على ان كل واحد موجه للعبادة
على حثها ودالة على استحقاق الرب العبادات برأسها او مدح اي بتقدير مدح او اخص وهذا يؤيد كونه

مدحا على تقدير كونه صفة تامة قوله منصوب او مرفوع تفصيل كونه مدحا ما كونه منصوبا فظاهر واما
كون مرفوعا بتقدير مبتدأ فلما قال ابن المالك التزم حذف الفعل في المنصوب على المدح استعارة بالانشاء
كما في المنادى وحذف المرفوع المبتدأ المرفوع اجزاء للوجهين على سن واحد انتهى في يكون المناسبات في
تقدير الفعل ما ضيا اي مدحت الذين وكذا في سائر مواد فان الانشاء غير بالماضي حتى قال الشيخ الرضا
تقدير لما ضي في المنادى كونه انشأ اولي ولم يلتفت كونه بدلا من الموصول الاول كما قيل او مفعول
يتقون كما رجع ابو حيان لا عرفت من ان على حيا نعمة جسيمة يجب الشكر عليه بالعبادة وانواع القربات
قوله او مبتدأ خبره فلا يجعل على ما هو مفعول فيه لا يجعله كما سألنا ولهذا غيره واما كون خبره رزق
بتقدير يزرقكم فهو كلف قد خول الفاء في خبره لكون الفاء قد تدخل في خبر الموصول بالماضي كقوله تعالى
ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم الاية وان الاسم الظاهر وهو الله
من وضع المظهر موضع المضمرة وتام البحث في قوله تعالى فلا تجعلوا الله اندادا الاية والابادتها في غاية
من البعد قول وجعل من الافعال العامة كفعل وحصر فان اجده يتحقق في جميع الافعال في حصة
يجب على ثلاثة اوجه ولها وجوه اخر مندرجة في الوجه الثالث كما ستعرف فلا اشكال في الحصر بمعنى
صار اي احدا بمعنى صار وطفق اي بمعنى صار تارة وبمعنى طفق تارة اخرى وليس مراده ان قد
يكون بمعنى الفعلين معا الا ان يقال ان طفق بمعنى صار شارعا في يكون المراد ان بمعنى الفعلين
مع هذا التاويل وهذا يلزم جعلها وجها واحدا وان اراد الاول فوجه كونها وجها واحدا اشتراكها
في ان لا يتم معناها بالجزئين وعدم التعدية فاقيل انه لما كان صار لازما ومتعديا والمراد بهذا الاسم
عطف عليه طفق ليكون قرينة على المراد ضعيف اذ لم يقتر احديكون صار متعديا اذا التعدية من شأن
الافعال ان حدة دون الافعال الناقصة الا ان يقال ان مراده ان صار قد يكون دامة بمعنى الانتقال
من مكان الى مكان او من ذات الى ذات ويتعدى الى نحو صار زيد الى كذا او من كبر الى عمر كما في الجاني
فالمراد المذكور ليس بوارد وبناء على القول مما ذكره في الجاني قوله كقولك فقد جعلت قلوب صبي سبيل
قوله من الاكوار مرعها قريب اي صارت قلوبهم يفتح الفاء والصاد المهمل وهي اشياء من الاكوار ومرعها
قريب خبر منصوب اي صارت تلك الناقدة قريب المرعى والمرع اسم مكان من الرتع وهو المرعى الذي
فيه حصن وسعة من الاكوار جمع كور يفتح الكاف وسيكون الواو جماعة كثيرة من الاكوار والجار متعلق
بمرعها اي صار ما كلها ومشتربها قريب من رجله اي موضع فيه رجله كذا قيل لكن هذا بناء على ان الاكوار
جمع كور يضم الواو والكاف وهو لرجل باداة والآلة والمعنى ح اي صارت قريب المرع من الاكوار
من رجلها لا يربها من الاعياء وكذا في حاشية الشيخ السيوطي كما قيل والمعنى شرعت في ان يكون مرعها
قريبا من الاكوار فاجعل في البيت يحتمل المعنيين لا بمعنى شرع فقط لان غرض المص الاستشهاد به
على كون جعل مرعها صار وطفق خبر طفق وقع هنا جملة اسمية وتقر على التسهيل والاصح في خبر الافعال
المقاربة ان يكون مقنار على كنهه جاز بشدة وذا على خلاف كما هنا وجده اختيارا لثبوت حفظه الشعر

وهذا اي كون طلق ان يرفع الاسم وينصب الجذر معنى قول المص فلا يتعدى وتقرن التبريزي
في شرح الحاشية ان ذهب الى ان جعل معنى طلق لا يتعدى هنا حقيقة وقوله مرعا قريب من جمع
الحال اي اقبلته فلو ص مدين الرجلين قرية المرتع من رجالهم لايها من الالياء فجعلها لازمة
وقول المص لا يتعدى جوازا بقاؤه على ما به كاذب اليه ارباب بعينه جوازي لا يتعدى ان عدول
عن الاصل اذا حمل على المعنى المتعارف مادام مكنتها هنا في عدول عنه خروج عن النهج القويم الرواية
بنحو سبيل فسر سبيل قوله وروى ابن سبيل فخرج اسم رجل قوله وبمعنى اوجدني وثاني الوجوه
كونه بمعنى اوجد وخلق فيكون من الافعال التامة التي تتعدى الى مفعول واحد لا من الافعال
الناقصة لكن الجعفر في معنى التفتين والخلق في معنى التقدير ولذلك غير عن احداث الظلمة والنور
بالجملتين على انها لا يعقومان بانفسهما كذا بينه في اوامر سورة الانعام والى ذلك اشار هنا جبالا
بقوله كقول تعالى وجعل الظلمات والنور وكون لفظ بمعنى لفظ لا يقتضي اتحادهما من كل وجه وقد
اوضحنا المقام هناك فلا تغفل قوله وبمعنى صير اي ثالث الوجوه كون بمعنى صير ويتعدى الى مفعولين
فيكون من ملحقات افعال القلوب والتفسير يكون ثمة باللفظ كقول جبال الغنة خانا وقول تعالى
واجعل وزيرا من اهل الالة وقارة بالقول كالنسيبة مثل قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن انما اى سموهم كما اختاره القرطبي والعقداي وقارة يكون بالاعتقاد اذ المراد بالعقد هنا
الاعتقاد وكون الشيء على جهة اعتقاد غير مطابق للواقع كما قيل او مطلق الاعتقاد اذ البرهان على
فساد القول بان جعل زيد غروا غيا اي اعتقده مع ان مطابق للواقع ومثال الاول قوله تعالى وجعلوا
الملائكة الالة اي اعتقدوا انهم انما اى اختاره الرضوي وما كان منشأ القول الاعتقاد في الاكثر جمع المص
بين القول والاعتقاد وقيل المراد بالعقد العقد الشرعي الذي هو عبات عن الايجاب والقبول ثم قيل
ان التفسير الحقيقي هو التفسير الفعول والاعتقاد في فجاز ولذا جمعها وجعلها مقابلا للتفسير
الفعلي انه اعلم صحة ولعل وجهه هو ان الاصل في التفسير ان يظهر اثره في العيون كما ذكره شيخ الرضوي
وهو موجود في الاول دون الاخيرين وقوله المص التفسير ان يكون باللفظ لا يظهر حقيقة الفكر وما كان
التفسير شاملا لهذه الوجوه كلها تحقق التعرض لجميع المعاني مع وجيز المباني فلا اشكال في المحصر الاحتمال
الواضح وهذا ما وعدنا في اول الدرس الماضي وكون جعل من الافعال التامة اذا كان بمعنى التفسير غير
ظاهرا وكذا اذا كان بمعنى صار وطلق والظاهر ان كونها اذا كان بمعنى اوجد ويؤيده قول من قال
وانما كان منها لان طرعا لا يتجاوز عن جعلها عند من يقول المصيات مجعولة بانفسها فظاهرها عند
غيرهم فيها اعتبار وجودها وانضافها بالانوصاف فان كلامها بجعل الجبال انشأ في لم ارم من صرح بذلك
لكن المقتضي ما ذكرنا هنا كقول ومعنى كون جعلها فرائشا اشار الى ان جعلها بمعنى صير وفرائشا مفعول
الثاني وقد جوز بمعنى كون اوجد وفرائشا نصب على الحالية والظرف متعلق به على التقديرين وتقدم
لان الامم جعل الارض فرائشا لهم لا مطلقا فقدم تحجلا للمسرة لهم قوله مع ما في طبعه من الاحاطة

بها لان الارض اشقل من الماء لا يرى ان اذا طرح فيه التراب ومزج فيه راسب ذلك التراب في الماء
وكون الماء راسبا في الارض اذا سكبت عليها ليدخل في خلايا اجزاء الارض بسبب ما فيها من الاجزاء
الهوائية يخرج الهواء وتكون في الماء مكانة فلذا كان ذلك في الارض الرخوة واما في الارض القلبة
فلا لعدم نفوذ الهواء فيه حتى يخرج الماء ووجه ذلك ان الماء ثقيل النسبة الى الهواء وان كان خفيفا
بالقياس الى الارض فيقتضي ان يدخل الماء لتثقله في الفرج التي في الارض ويخرج الهواء حتى يكون الثقل
تحت الخفيف كما ان الامر كذلك في صوت طرح الارض في الماء واذا كان الامر كذلك فمقتضى طبع الماء
الاحاطة بها بحيث لا يبرز ولا يظهر شيء منها لكن العناية الالهية اقتضت بمرور بعض جواربها على ما
يسكن فيها الثقليين وسائر الحيوانات ومن الناس من زعم ان كونها فرائشا بنا في كونها كربة كما هو
مبهر من علم الهيئته وفيه ترك الادب اذ انظر ان يقول ان كربة الارض كما زعم ارباب الهيئته يتا
كونها فرائشا وتخرج العقول عن علماء الشريعة حيث يتكلمون في حل النظم الجليل على اصطلاح الحكماء العليل
انظر الى اسادة الادب حيث قال ان كونها فرائشا بنا في كربة الارض تجاونا ما عناه وعظم على ان لا مائة
كاسياتي من المص بيانه قوله متوسطة بين الصلابة الى اي معتدلة لاصلاية فيها ولا لطافة فهي مجاز
هنا اذ المتوسطة في الاجسام الواقعة في وسطها وفي المعاني مستعانة لذلك الاعتدال والمراد بالصلابة
اللين بقرينة مقابل الصلابة قول المص في تفسير قوله تعالى ذلولا لينة ليسهل لكم السلوك فيها لا ينافي
اذا المراد هنا كونها لينة بحيث لا يسهل السلوك فيها لانها لو كانت صلبة لشق التمكن عليها لتألم الانسان
ولا نبتت النباتات عليها كما يشاهد في بعض الاراضي الصلبة ولو كانت لينة كالقطن لصعب الاستقرار
عليها قوله لا يفرش المسوطة اي الكلام من قبيل التشبيه البليغ ووجه التشبيه ما اشار اليه بقوله لان يفرش
وتيا موا عليها فيليريد ان فرائشا تشبيه بليغ او استعانة كونه استعانة مع ذكر الطرفين يحتاج الى تأمل
وقد اشبعنا الكلام في هذا المرام في حل قول المص سد على وفي الحرب نغمة في تفسير قوله تعالى صم بكم
على الالة قوله كونها مسطحة وان صح ارادتها بذكرها مسطحة راجحة لانها مختارة من عباس بن ابي عروبة
قوله قوله تعالى والارض مددنا بها وقوله تعالى لا ترى فيها عرجا ولا امسا والارض بعد ذلك دجربا يدل
على كونها مسطحة وابن عباس وجميع كثير من اهل العلم اعلم باللسان والادى بالبيان فلا جرم ان الميل
عليه مقبول لدى اولى العرفان والكروية قول الفلاس في صفته والظاهر انها مختارة من عباس بن ابي عروبة
قوله الوجوه الحقيقية التي اقيمت على الكروية في تفسيره في المص تبعه مع تقريره في قوله لا تحذرو
في كلام الاحتمالين لكن متابع السلف اسلم قال الامام ومن الناس من زعم ان الشدة في كون الارض فرائشا
ان لا يكون كربة واستدل بهن في الالة على ان الارض لا تكون كربة وهذا بعيد لان الكربة اذا عظمت كما
يقطع منها كما سطر في المكان الاستقرار عليه انتهى على هذا اشار المص بقوله لان كربة شكلها لا قوله
فيه مقربة الى البناء الذي بمعنى البني كما هنا كما يرفع بستره بيتا كان او خيمة لكن الغلبة الحقيقية
في الاول صار حقيقة كروية وانما ذكر كونها في الارض من الكروية اذ يكون نصفها الذي هو اجرة شاك

ولما قد يشاهد صوت خروج الهواء
من تحت نفس الرعاء ايضا وثبت
الاحاطة

المضروبة علينا وان لم يتحرك كثر القبة لمحركها فانما على زعم الحكماء والمستفاد من تقرير بعض ان
القبة مستعارة وذلك ان تحملها على الحقيقة وفي تقدير الارض اشارت الى انها مخلوقة قبل خلق السما
لكنها وحيث بعد خلق السماء كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما تفسير قوله تعالى والارض
بعد ذلك دجها ان الارض كانت قبل خلق السماء مخلوقة غير مدحوة ثم بعد خلق السماء دجيت
ومدت كدالان يم قبل في يجمع استعمال التفسير لا يتكلف وانما لم يجر المص على ذلك لان الصفة يجب
ان تكون معلومة للخطاب وكل الناس غير عالمين بهذا ولا جبر هذا لم يعتبر التفسير القياس الى طولا
نوح عليه السلام انتهى ان لم يكن الامر كذلك فالتفسير من قبيل ضيق فهم البشر قوله اسم جنس يقع
على القليل والكثير فالاول مثل قوله تعالى ولقد زينا السماء الدنيا والثاني مثل قوله تعالى السماء ببناء
فان الظاهر المراد بها السموات السبع وغرضه بيان وجه ضجة ايراد السماء مع ان المراد السموات السبع
فست الحاجة الى بيانها هنا دون قوله تعالى او كصيب من السماء فلا وجه لا قبل اول موضع او لا
بتفسير السماء قوله تعالى او كصيب من السماء قوله وقيل جمع سماء بالهززة والمدح يقال ايضا سماء بالواو
فيلزم الهززة منقلبة عن الواو لو وقعها بعد الالف لكانت وانما مرادها لان اطلاقها على الواحد ياتي عن
كونها جمعا فاصواب انها اسم جنس يفرق بينه وبين واحد بالاناء كقوله فان قلت ما وجد ذكر
في تعداد النعم قلت ان فيها نعا كثيرة قال تعالى وفي السماء زركم ما توعدون قال تعالى قل من يرزقكم
من السماء والارض الاية ولما كان بقاء الانسان وسائر الحيوان بسبب المغيش بالارض والارض
والسما مثل الارزاق كان خلفها على الوجه المستطوع من اجل النعم واشرفها ومن هذا يظهر وجه
حسن اقتراحها في مقام الامتنان مع ان فيها من الكواكب التي هم بها يستمدون والنعم الذي يجاسون
الايام والشهور والاعوام والشمس التي بها نظام العالم وحياة كل حي اذ بها يظهر الذرع والاقمار
ولذا كان الموضع الذي كانت جيلة عن الشمس هي القربة من القطب لا تصلح للسكنى الا الزرع
والضرع وهذا الوجه حسن فذاته لكن لا تعرض للكواكب وغيرها ويؤيد الوجه الاول قوله تعالى وانزل
من السماء ماء الاية قوله بيتا كان لا اشارة الى الفرق بينهما بان الاول من طين ولبس وغير ذلك والثاني
مثل الخيمة والجناب كالحمة لكن من الصوف والوبر وقال قدس سره في حاشية الكشاف البيت اعم ومانى
القاموس من ان البيت ما كان من المدر والشعر لا يلزم وقال الفتاوى في هو من الطين واللبس والشعر
والقبة مثل الخيمة والجناب كالحمة من الصوف والوبر دون الشعر فتدبر فان العقدة تخرج ومنه ياتي على
امرأة اي من البناء بمعنى ضرب ما يصلح للسكنى وبني على امرأته كناية عن الدخول بها ووجهها ما ذكره
بقوله لانهم لا واطلق بني امرأته على الدخول والوصول على طريق الكناية واطلاق لفظ لازم ليعتقل
الى المزوم فان دخول الزوج عليها يستلزم نصب الخيمة ونحوها عليها والصحيح ان يقال واطلق لفظ
المزوم وهو بني امرأته واربده لازمه وهو الدخول فان نصب الخيمة ونحوها عليها يستلزم الدخول عليها
وقربانها وتعديته على الناس يقولون يا هذه الدرة انه خطأ والصحيح جوازها سماعا وقياسا كذا قيل

قوله جديدا اي نجبا اخر غير نجباء الزوجية وهذا معنى الجديدها لا مقابلة العتيق قوله عطف
على جعله والجامع بين المستندين بخالي قوله وخروج النار الى اشارة الى عدة مؤسسية بين اصل
السنة وبين ان وجود الاشياء المكناست مستندة اليه تعالى ابتداء لكن جرت عادة بربط المسببات
بالاسباب الظاهرة ولهذا قال تعالى هنا فخرج به اي بسبب الماء قوله بقدرته الله تعالى اي بتعلق
قدرته تعالى وهو المسمى بالتكوين عند اصحاب ابى الحسن الاشعري سواء كان تلك القدرة قدسية
كما ذهب اليه بعضهم بمعنى تعلق القدرة في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال او حادث كما اختاره
بعضهم وعندنا لا تردية خروج النار ونحوه بتعلق التكوين القديم لا بتعلق القدرة و
وتعلق القدرة بجعل المقدور من الصدور من الفاعل ووجود الاشياء بالفعل انما هو بتعلق التكوين
كذا حقق الفاضل الخليلي ولكن جعل الماء استدلاله سابقا لا لاى ولكن لا مطلقا بل بجعل الماء المخرج
بالتراب سببا عاديا في اخراجها وهذا معنى اخراج الترات به بقى الكلام في ان كون الماء مشروعا بخرج
التراب لا يستفاد من النظم الجليل فانهم ذلك ولعلهم من قرينة خارجة بشهادة الحسن و
وبدلالة قوله تعالى قل من يرزقكم من السماء والارض والارض والارض والارض والارض والارض والارض
هنا قيل ان عروق الاشجار والنبات بمنزلة الارحام او الافواه لها تجذب من الرطوبة الارضية ماء
مخلوطا بجزء دقيق الطيف ترابية هي تنزل نطفة يتولد منها النار والارض راوي لها بمنزلة الماء كقوله
فانما صعدت الى الاعضاء وطخت بالشمس والهواء صارت كالكموس والغذاء الذي يحصل به النماء
فيتولد منه ذلك بقدره خفية وعادة التربة من غير تأثير بالذات والواسطة في كونها انتم في اختلاف
البناء شكلها وقد راينا في وطعام اتحاد الاصول والاسباب لا يكون الا بتخصيص قدر مختار قال تعالى
في سورة الرعد تسقى بماء واحد وتفضل بفضله الاكل الاول يتوض الهواء والنار اذ تكون المركبات تتولد
من العناصر الاربعة فذهب الفلاس ومختار الفلاسفة على ان من قبل الاكتفاء بالغلب الاجزاء ولذا اكتفى
في النظم الكريم بالماء وقيل التراب الذي يخرج من النار مخلوط بالهواء والنار وما لم يخلطها ما هو في قرب المركز
فذكر التراب يعني من ذكرها ولا شك ان الباء السببية مستعملة في السببية مطلقا فيما يرجع الى الفاعل
وفي ما يرجع الى المادة وغيرهما وقد كثر الاستعمال في قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون والعكس عادي في قوله
النار ان كان سببا ولدخول الجنة ان كان صالحا فلا يعرف وجه ما نقل عن المحقق الفتاوى ان قال في تقرير
السؤال يعني ان الشايع استعمال الباء السببية فيما يرجع الى الفاعل ومن فيما يرجع الى المادة وقد مر
كون الباء للسببية في الاية المذكورة ولا يرب في ان العمل ليس فيما يرجع الى الفاعل الا ان يتكلف البعض
حاول البيان فقال نعم لا شك في كون الماء كونه ليس كسائر الجواهر في معنى سببية ليس بغيره فاشبه
الفاعل قوله باقائه ضور بالاقايسة استعانة لا اعطاء والتفضل والعلانية ظاهرة والمراد بالصورة اشكال
النار فانها من الصور العينية والمراد بالكيفية هي الطعوم والالوان فانها حالة راسخة يدرك بالقوة
الدائمة والبقوة الباصرة فيها من الكيفيات المحسوسة ولها كيفية اخرى كالخشونة كالصلابة والليونة

وغيرها على المادة المزوجة منها وهي الماء المزوج بالتراب وهذا مذهب اهل السنة كما عرفت من ان الاشياء
 مستندة اليه ابتداء لكن بربط المسببات بالاسباب في بعض الاشياء وهذا يؤيد ما قلنا من ان قوله
 وخروج النار لا اشار الى قاعلة اهل السنة لكن اكثر الخشيش ذهبوا الى انه جواب سؤال مقدر في
 في تقرير السؤال كما عرفت من تقرير الشافعي **قوله** او ابداع في الماء قرة لما وهذا مذهب الحكماء ومن ان الماء
 للسببية الحقيقية هذا هو الظاهر وقيل هذا على مذهب اهل السنة من المعتزلة والحكماء ولم نطلع
 كون هذا مذهب المعتزلة واوجب من ذلك ما قيل هذا مذهب المعتزلة وبعض اهل السنة حيث قالوا بتأثير
 الاسباب حقيقة لا على مذهب الحكماء اذ يقولون باطلاع القوة الفاعلة في الماء فان العناصر الاربعة
 المزوجة قابلة للصور والكيفيات من المبدأ الفياض على حسب الاستعدادات الحاصلة بتوسط الحركات
 انتهى وما يشهد به كتبهم ان كل نوع من الانواع صورة نوعية مبدأ لا رايلا جسمان فالصور النوعية
 النار تفعل الحرارة والى الماء تفعل البرودة وغير ذلك قولهم العناصر كبر بعضها صورة بعض فكل واحد
 منها في علوقها بل في الماء بالقوة النوعية ولا ينافي كون العناصر الاربعة المزوجة قابلة للصور
 واما كون هذا مذهب بعض اهل السنة فهو مع انه مخالف لقاعدة اهل السنة لم يقرب احد سوى القائلين
 المذكور وكذا الكلام في المعتزلة نعم انهم ذهبوا الى ان العبد فائق لافعالهم لكن قولهم بتأثير الاسباب حقيقة
 غير مشهور ولم نعتز عليه وقول بعضهم ان الارادة ابداع في الماء قرة في الحقيقة فهو خلاف
 مذهب اهل السنة القائلين بان لا مؤثر الا الله وان ارادة ابداع في الماء قرة فاعلية اي يصح ان يكون لها
 فعل لكن لا تأثير لها وانما التأثير لله تعالى فكيف يصح ان يعال يتولد من اجتماعها انواع النار صريح فيما
 ذكرناه ولو قيل ان مراده من بعض اهل السنة الاستاذ ابو اسحق والقاضي ابو بكر الباقلي قلنا
 انها اثبتا ان القدرة من العبد مخرجا في افعالها لا بتأثير الاسباب حقيقة مع انهم اوالا كلامها في الاول
 في مثل هذه الكشف عن حقيقة المعال مع نظر صريح من الثقات ويمكن اختيار الشق الثاني والمذكور
 في كلام القائلين في قوله فعلى تقدير عدم تأثير القوة الفاعلة فمن اين يعلم وجودها وما فائدة ابداعها
 فيه فاجاب ان فائدة ابداعها ان تعالى جري عادته في ايجاد النور مثلا باطلاع تلك القوة كما ان خلق افعال العباد
 باط بقدرة العبد مع ان لا تأثير لها عند اهل السنة اصلا فكذا هنا والى ذلك اشار بقوله وهو قادر على
 ان يوجد له اذ قوله كلها بلا اسباب صريح في ان لا تأثير للاسباب كلها حقيقة ولا اظن احدا من اهل السنة
 انه يخالف قوله كما ابداع نفوس الاسباب اي ابداعها بلا اسباب والالزم التسلسل كما قدر على خلقها ابتداء
 كذلك قادر على ايجاد المسببات بلا اسباب ايضا لان نسبة القدرة الى المسببات والاسباب سواء
 وهما ايضا سواء في المقدورية ولكن في انشاءها بالاول والابداع والانشاء والايكاد وقد يخصص الابداع
 على ايجاد شئ غير سبقه بادة ولا زمان قبله وكذا الانشاء ايضا ومقابل التكوين والاستعمال قال المصنف
 في قوله تعالى يدبر السموات والارض الابداع اختراع الشئ لا عن شئ دفعه وهو البق لهذا الموضع
 من الصنع الذي هو تركيب الصورة بالعنصر والنكون الذي يكون بتغيير زمان غالبا انتهى قيد

وكانت هذه المسببات حقيقة
 يقال من ان السببية حقيقة
 في خروج النار قدرة الله تعالى
 ومثبتة في وجوده وحولها
 السببية على ما

غالبا معتبرة في الكبر والافهم منظورة فيه كما ستعرف **قوله** مدرجا على لفظ اسم المفعول حال من الضمير
 البارز في انشاءها باعتبار كبر واحد ومفعول مطلق بتقدير الموصوف اي انشاء مدرجا وجعله مفعولا
 ثانيا لانشاء بتضمين معنى الجبر والتفسير ضعيف اذا عبر عن خلق الاشياء بالتدريج لاجل انشاءها مدحجة
 واما كون مدرجا اسم فاعل حال من الضمير فهو غير مناسب اذا اطلاق مدرجا عليه تعالى لا يخلو عن اضطرار
 وان لم يطلق بطريق الاسمية بجدواي الله تعالى في صنائها لا في الابدان جمع مصر وهي القوة المدركة
 في القلب بغير القوة الباصرة في العين يدرك بها الحقولات فيدهم لانهم المستفوعون بها والاخرى
 حاصلة وعبر اجمع عبرة وهي ان كان التي تتوصل بها من معرفة المشاهدة الى ما ليس بمشاهدة كذا في الرتبة
 وعن هذا اختير اولو الابصار وفي التلويح الاعتبار رد الشئ الى نظيره بان الحكم عليه حكم ومنه سمي الاصل
 الذي يرد اليه النظائر عبرة انتهى وقيد المشاهدة محمول على الاكثر والافلا ريب في عموم وفهم منه ان العبر
 انما تتحقق في كثرة الاطوار التي تحصل بانها الشئ بالتدريج ما ياكاد الشئ دفعة فلا يتحقق العبرة
 وان تتحقق الدلالة على القدرة فمن لم يفهم هذه الحقيقة الايقنة قال فيه نظر لان انشاء الشئ بالتدريج
 يستلزم كثرة الاطوار والخلق ويناسب الاحق بالسابق بخلاف ما اذا وجد الشئ دفعة قوله ليس في
 ايجاد دفعة متفلا في خلق الانسان من النطفة المبذولة في الاطوار عبرة ولا على عظم قدرته ما ليس في خلقه
 على صورته دفعة فانه ليس فيه عبرة وان كان فيه دلالة كما عرفت الا يرى ان تعالى قال وقد خلقكم اطوارا
 استدلال على امكان اعدادهم تارة اخرى وعلى ان تعالى تام الحكمة وعظيم القدرة فعلم من النص الكريم
 ان في خلق الاشياء بالتدريج ما في ليس في خلقها دفعة ومن جلته الدلالة على امكان البعث فانها في الانشاء
 تدريج دون الخلق دفعة فتأمل ومن ذوي الاحلام ولا تكن من اولى الاوهام والصنائع جمع صنيعه
 او صناعة بمعنى شئ منها والسكون بمعنى الميل بتعديته الى قبله ورسائله اخوان الصفا في النبات
 حكم وصنائع ظاهرة جليلة لا تخفى ولكن صنائعها خفية محجبة وهي التي تسميها الفلاسفة القوى
 الطبيعية ويسميها اهل الشريعة ملائكة وجنود الله الموكلين بتربية النبات والمعنى واحد وانما نسبت هذه
 المصنوعات الى القوى والملائكة دون الله جللت عظمته عن مباشرة الاجسام والحركات الجزئية كما في الملوك
 والرواسع عن مباشرة الافعال وان كانت منسوبة اليهم لانها بامرهم وادارتهم كما قال تعالى وما ربيت اذ ربيت
 والملائكة ففعلوا او اوجروا كما اقتضى تنظيره بالملوك وهو خلاف قواعد الشريعة وما اوردته من قوله تعالى وما ربيت
 اذ ربيت ولكن الله ربي يدل على خلاف ما قرره فتأمل قوله ومن الاولى لا ابتداء للتبويض ولا البيان كمر الشاة
 على ان يكون المراد من السماء المطر ويشهد له الجواز العدول من المضمير الى المظهر فان الظاهر على تقدير ارادة السماء
 الحقيقية ان يقال وانزل منها ما دكا قيل ولم يتفطن ما اشار اليه مصر في وجرا لظواهر موضع الاضمار من ان المراد
 هنا به جبهة العلوج حيث قال سواء اريد بالسماء السحاب لا فلا جرم ان من الاولى لا ابتداء متعلق بانزل ونحو ذلك
 وقع حالا من المفعول والكرامة قدم الحال عليه والاول هو الاولى واليه يشير كلام المصنف فان المظهر يتبدل من السماء

في تعريضها لكونه
 تدريج

وكون المراد بالسحاب السحاب بحسب معناه القوي في بنيه عليه بقوله فان ما علكه سماء ولذلك سمي
السقف سماء وانما قدمه لانه مغاير لما ذكره قوله تعالى والسماء بناء فان المراد ببناء الفلك لا محال في يظهر
وجه الاظهار والمعرفة اذا عرفت معرفة كونها عين الاول بعدل عنه كثيرا لانه منشا قريب بالنسبة
الى نزول الارض كما ورد في الخبر الشريف عنه عليه السلام المظهر يخرج من تحت العرش فينزل من سماء
الى سماء حتى يجتمع في السماء الدنيا في موضع يقال له الابزم فيجي السحاب السود فتشربه مثل شرب الابر
الاسفنجية فيسوقها الله حيث شاء قوله تعالى على ما دلت عليه الظواهر اشارة الى مثل ما ذكرناه وكقولنا
وانزل من السماء ماء طهورا وما يولها بلا حاجة بعيد ومن ذهب الى خلاف اول الظواهر من الايات
والاحاديث بان المراد تنزل من السحاب لما رقت ان سماء بحسب معناه القوي او ان ينشا من اسباب
سماوية وتأثيرات اخرى والى هذا اشار بقوله او من اسباب سماوية **قوله** تشيرا في اسباب السماوية
نازلة من السماء اي تحرك الاجزاء الرطبة من اعماق الارض الى من داخل الارض فوضي ان الشمس كانت
بعض البحار والبراري اثار من البحار بخارها و من البراري بخارها وبسا والبخار اجزاء هوائية يمازجها
اجزاء صغرى رائية تملطفت بالحركة والمايز بينها في الحس لغاية الصغر لان ما يمازجها من الهواء
كيفية البرد من الماء فاذا صعد البخار الى طبقة الهواء الثالثة التي تنقطع عنها تأثير شعاش الشمس
تبقى باردة فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار
ويتقاطر الاجزاء المائية فيه للشغل الحاصل من التكاثف والابخاء فيجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر قوله
او من اسباب سماوية اشارة الى ان السماء مجاز عن تلك الاسباب فذكر السماء واريد بالاسباب بعلاقة
الحاي والمحيية وانما صح كون ابتداء نزول الماء من تلك الاسباب مع ان ابتداءه من السحاب لانه
ما كان ابتداءه من السحاب النشأ من الصعود اللاحقة النشأ من الاسباب السماوية جعل ابتداءه
من تلك الاسباب فان النشأ من النشأ النشأ من شي اخر ناشئ من ذلك الاخر ولو بالوساطة لا يضره
كونه مجازا لان شأن الوساطة كذلك والقياس المساواة منتبذ في مثل هذا فيكون من لا ابتداء المجازي
وانت جدير بان لا يمكن الحكم على الحقيقة لا يصار الى المجاز لا سيما في الموضوعين وخصوصا هذا بناء على مذاهب
الحكام الذين يضيعون اوقاتهم فيما لا يعنون فلا جرم ان هذا الاحتمال ضعيف جدا والمراد من الارض
في اعماق الارض جهة السلف فيتمثل البخار والانهار كما في قوله تعالى خلق السموات والارض الاية فلا وجه
لا قبل لا وجه لهذا التخصيص بل هذا لو وقع كان قليلا وانما الاكثر ارتفاع الاجزاء الرطبة من البحار والاريا
والمراد بالجو بين السماء والارض ولا الهواء ومن الثانية للتبعيض بخلاف الاولى وان جوز فيه على
ان التقدير انزل من مياه السماء ولا يخفى تعسفه وجه دلالة قوله تعالى واخرجنا نحرثات انها نكرة مع
جميع القلة وفيه تأمل اذا النكرة قديم في الاثبات كقوله تعالى علمت نفس ما قدمت والجمع القلة كثيرا
ما يستعمل في موضع جمع الكثرة قوله واكتناف المنكرين لا واكتناف من كلف بمعنى الجانب الذي لا بد له من
المنكرين لا فكون ما قبله هو ماء وما بعده هو زرق محمولين على البعض بنسب كون المراد بها بعضا منها

وهذا ضعيف ايضا اذ لا كلام في حسن قول بعض احيوان الانسان وطرا انسان متعجب بعض المتعجب
ضاحك بالفعل لتعليقنا به بهذا الواقع اذ لم ينزل ولا اخرج بالمطر كل الثمرات كافة في اثبات التبعض
غاية ان الوجهين الاولين يفيدان الطن بالمطلوب واما الدلالة قطعا فلا واما الوجه الثالث
فيفيد البعوضة قطعا والقول بان الدليل شاغل لا يفيد البقيين والطن ضعيف اذ التناول لها
في اطلاق واحد غير ظاهر قوله واخرجنا نحرثات بيان حاصل المعنى وهذا شائع في كلام النحاة
حيث قالوا في شرب من الماء اي بعض الماء فكل ما يشرب من الماء اشارة الى انه مفعول شربت برتبة
على حاصل المعنى كذلك ليس في كلامه اشارة الى انه مفعول اخرج ولو قيل انه مفعول اخرج ان اعتبر
من اسما بمعنى البعض وبيان حاصل المعنى ان جعل حرقا لم يبعد فان قيل كون من اسما اذا كان البعض
ليس ثابت في كلامهم قلت كون من اسما حين فون بمعنى التبعض مما يخرج من الخبز انفتحت رائي
من القوة الى الفعل كما صرح به العصام في شرح شرح العقائد وتام البحث في تفسير قوله تعالى ومن الناس
من يقول انما يسه وباليوم الاخر الاية قوله ليكون بعض زرقكم اشارة الى ان زرقا مفعول له في
هذا الاحتمال وعلى تحصيله قوله ولا اخرج بالمطر جميع الثمرات بل بعضها اذا ما خرج اقل قليل بالنسبة
الى ما لم يخرج بعد ولو كان المعنى ولا اخرج بالمطر جميع الثمرات بل بعضها يخرج بهذا الابهار والعيون لا يبرد
عليه ما قيل من انما في ما سياتي في سورة الزمر من ان كل ماء في الارض فهو من السماء ينزل منها الى الثمرة
ثم يقسم لان هذه الرواية على تقدير صحتها فما اشبه بها المراد به بحسب الظاهر لنا فان بعض الماء بالنسبة
الى حسن غير المطر وان كان في نفس الماء ما رزاه من السماء فان بعضه في تفسير قوله تعالى حتى اجمع مغرثا
وجده مغرثا في عين حمئة الاية ولعل بلغ ساحل المحيط فاما كذلك اقول يمكن في مطلع نظره غير الماء انتهى
الفاء في ما خرج باعتبار المبدأية فان عقب نزول المطر يشبع به الثمرة للورج وان كان ظهوره متراخيا
وفي بعض المواضع نظرا لظهوره فيقول ثم يخرج به قال تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء ففسكه فساق
في ثم يخرج به زرع الاية قول والتبيين في تحقيق شرط من البيانية وهو صحة اطلاق المجرور ومن على المبين
وهنا كذلك بناء على ان زرقا بمعنى المزوق واما في الاحتمال الاول فلكون بمعنى المصدر لا يعجز اطلاق الثمر
عليه فلا ريب انه في التبعض وزرقا مفعول به لا مفعول له كما في الاول قدم على المبين لان الابهام كون
مزوقا واخر هذا الاحتمال لما عرفت من التكلف قوله كقولك انفتحت من الدراهم الفاء تأييد لما ذكرناه
من في هذا القول لا احتمال للتبعيض اذ المعنى انفتحت جميع ما عندي من المال المعين لان عنده اكثر من
ذلك وانفق منه المال هذا لا يلزم مقام المدح فعلى هذا المراد بالثمرات الجنس باعتبار تحققه في ضمن بعض
الافراد لا في ضمن جميع الافراد كما في الاحتمال الاول بقراءة التبعض والمفهوم منه ان بعض الثمرات لا يكون
زرقا لهم وهو كذلك واما في التبيين فلا تعرض له منطوق ولا مغربو ما ثم المراد بالثمر جسم قام به طعم ولون
ورائحة وطلوبه كذا فهم من تقرير الامام الرازي فتعبد الى النزاع في غاية البعد نعم باعتبار اصلها وهو
الزيادة والنماء يقال ثمره ما وكشده وعن هذا سمي حبل الشجر بهذا المعنى ايضا لكن في النور فخص بها

ويؤيده تعالى في الزرع والثمار في القول بان قوله تعالى كذا من قوله اذا اثمر وانما هو يوم
حصاده صريح في عموم الثمرة لان الحصاد اذا كان للزرع ضعيفا جدا اذا الحصاد كما يكون للزرع يكون للثمر ايضا
وهذا القائل يفرم من كلامه في نسوت الانعام عموم الحصاد في الكشف فان قلت بم انتصبا زركا قلت
ان كانت من التبعية كان انتصبا به مفعول لان كان مبيته كان مفعول لا يخرج انتهى وقد مر
توضيحه وكلم ظرف لغو مفعول به لزرعا واللام لتقوية العمل تعدى المصدر اليه كونه عاملا ضعيفا اي
اخرج بعض الثمرات لاحلانه زركم وقد جوز فيه ان يكون بعض الثمرات مفعول اخرج وزركا حال المفعول
اي مزركا او نصبا على المصدر لا يخرج على التبيين زركا مفعول اخرج كما مر والقول الاول هو الاظهر المفعول
قوله وانما ساع اي جاز الثمرات اي انها من الجميع السلامة وهي جمع القلة والمقام يقتضي الكثرة اذا اثمر
الخارج بالاكثرت جدا ويراها في ثمرها في سبب لا ذلك واجاب فيه ثلثة او به الاول قوله لا اثارا
اي انها جميع الثمرة التي يراها الكثرة بناء على ان التاء للوحد النوعية فيتناول افراد كثيرة فانها اذا لا اثارت
واجمعت يطلق عليها الثمرة بناء على الوحدة النوعية الحاوية الافراد الكثيرة فان الثمرات جميع الانواع لا
الاخصا في يدل من الكثرة ما لا يدل عليه الثمرات فان نوقش بان الثمرات ايضا جميع الانواع فلا اقرار المساواة
وفيه نظر يعرف بالتأليف الكلام فانه من اين يعلم ذلك مع ان المتبادر للثمر الواحدة بالشخص بناء
على ان التاء للوحد الشخصية فالثمرات جميع الاشخاص قوله ادركت ثمرة بستانه وهي في ذلك القول
لا اشخاص الموجودة في ذلك البستان بقرينة اضافته الى البستان والاضافة للاستغراق ولا قرينة على
في النظم الجليل وعن ههنا قال ويؤيده وقراءة من قرأ من الثمرة وانتهى بستان الام في الثمرة للاستغراق ولو
ادعانا واستغراق المفرد اشمل على ما قبله والثمرات جميع ثمره لاجمع الثمرة بالام فحين التأييد وان نظرا الى الام
فهو راجع الى الوجه الثالث فكيف به او لا كما هو الظاهر قوله او لان الجميع يتعادون لما يتعادون من قولهم
تعاور القوم كذا واعتورا اذا تعاوروه في خذ مرة هذا وتارة اخرى ذاك والمراد هنا ان يقع كل منهما موضع
الاخرى يستعار احدهما لآخر مع وجود ذلك الاخر والعلاقة التقابلية بين القليل والكثير تنافي هذا اذا كانا
موقنين فلا يجاز فيله وهذا في الم يكن للفظ الاجتماع ظاهر وظاهر كلامهم فيه انه حقيقة واما اذا كان لاجتماع
او مجموع فلا يقع احدهما موقع الاخر منكر الاجزاء والداعي الى الجواز هنا التنبيه على ان الخارج لكم وان كان
في نفسه كثير لكنه بالنسبة الى مقدوره تعالى قليل وما اورد بلفظ جميع الكثرة كالتأثير بالنظر الى نفسه قوله
كقوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون فان الجنات جميع قلة وقوع الكثرة اذا المراد الكثرة لان كم لا كثير
ولان العيون لكونها جميع الكثرة تقتضيها والنكتة في ايراد القلة ما ذكرنا في قوله ثلثة قرو وقوع موقع
اقرا مجازا مع وجود اقرا والنكتة فيه ان الثلثة من القدر سواء كان بمعنى الخبز كما هو هنا او بمعنى
الظفر كما هو هنا الشافعي لا شتمها على ازملة متطاولة لاسيما المظهر في حكم الكثير ولان في شأن المطلقات
قاعدة القليلة بالنسبة اليهم كثيرة فان ايام الهموم طوال قول ولا نانا كانت جملة بالام اي موقوت بها وهذا
الجواب هو الظاهر الصواب اذ قد صرح ائمة الاصول ان لا فرق بين القلة والكثرة في كونها عامان مستوعبان

انما جمع ثمرته في قوله تعالى كذا من قوله اذا اثمر وانما هو يوم حصاده صريح في عموم الثمرة لان الحصاد اذا كان للزرع ضعيفا جدا اذا الحصاد كما يكون للزرع يكون للثمر ايضا وهذا القائل يفرم من كلامه في نسوت الانعام عموم الحصاد في الكشف فان قلت بم انتصبا زركا قلت ان كانت من التبعية كان انتصبا به مفعول لان كان مبيته كان مفعول لا يخرج انتهى وقد مر توضيحه وكلم ظرف لغو مفعول به لزرعا واللام لتقوية العمل تعدى المصدر اليه كونه عاملا ضعيفا اي اخرج بعض الثمرات لاحلانه زركم وقد جوز فيه ان يكون بعض الثمرات مفعول اخرج وزركا حال المفعول اي مزركا او نصبا على المصدر لا يخرج على التبيين زركا مفعول اخرج كما مر والقول الاول هو الاظهر المفعول قوله وانما ساع اي جاز الثمرات اي انها من الجميع السلامة وهي جمع القلة والمقام يقتضي الكثرة اذا اثمر الخارج بالاكثرت جدا ويراها في ثمرها في سبب لا ذلك واجاب فيه ثلثة او به الاول قوله لا اثارا اي انها جميع الثمرة التي يراها الكثرة بناء على ان التاء للوحد النوعية فيتناول افراد كثيرة فانها اذا لا اثارت واجمعت يطلق عليها الثمرة بناء على الوحدة النوعية الحاوية الافراد الكثيرة فان الثمرات جميع الانواع لا الاخصا في يدل من الكثرة ما لا يدل عليه الثمرات فان نوقش بان الثمرات ايضا جميع الانواع فلا اقرار المساواة وفيه نظر يعرف بالتأليف الكلام فانه من اين يعلم ذلك مع ان المتبادر للثمر الواحدة بالشخص بناء على ان التاء للوحد الشخصية فالثمرات جميع الاشخاص قوله ادركت ثمرة بستانه وهي في ذلك القول لا اشخاص الموجودة في ذلك البستان بقرينة اضافته الى البستان والاضافة للاستغراق ولا قرينة على في النظم الجليل وعن ههنا قال ويؤيده وقراءة من قرأ من الثمرة وانتهى بستان الام في الثمرة للاستغراق ولو ادعانا واستغراق المفرد اشمل على ما قبله والثمرات جميع ثمره لاجمع الثمرة بالام فحين التأييد وان نظرا الى الام فهو راجع الى الوجه الثالث فكيف به او لا كما هو الظاهر قوله او لان الجميع يتعادون لما يتعادون من قولهم تعاور القوم كذا واعتورا اذا تعاوروه في خذ مرة هذا وتارة اخرى ذاك والمراد هنا ان يقع كل منهما موضع الاخرى يستعار احدهما لآخر مع وجود ذلك الاخر والعلاقة التقابلية بين القليل والكثير تنافي هذا اذا كانا موقنين فلا يجاز فيله وهذا في الم يكن للفظ الاجتماع ظاهر وظاهر كلامهم فيه انه حقيقة واما اذا كان لاجتماع او مجموع فلا يقع احدهما موقع الاخر منكر الاجزاء والداعي الى الجواز هنا التنبيه على ان الخارج لكم وان كان في نفسه كثير لكنه بالنسبة الى مقدوره تعالى قليل وما اورد بلفظ جميع الكثرة كالتأثير بالنظر الى نفسه قوله كقوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون فان الجنات جميع قلة وقوع الكثرة اذا المراد الكثرة لان كم لا كثير ولان العيون لكونها جميع الكثرة تقتضيها والنكتة في ايراد القلة ما ذكرنا في قوله ثلثة قرو وقوع موقع اقرا مجازا مع وجود اقرا والنكتة فيه ان الثلثة من القدر سواء كان بمعنى الخبز كما هو هنا او بمعنى الظفر كما هو هنا الشافعي لا شتمها على ازملة متطاولة لاسيما المظهر في حكم الكثير ولان في شأن المطلقات قاعدة القليلة بالنسبة اليهم كثيرة فان ايام الهموم طوال قول ولا نانا كانت جملة بالام اي موقوت بها وهذا الجواب هو الظاهر الصواب اذ قد صرح ائمة الاصول ان لا فرق بين القلة والكثرة في كونها عامان مستوعبان

لجميع ما يجعل له اذا كانتا مع فشان بالام فلا حاجة الى الجوابين الاولين بل لا وجه لهما في حرفة الا يري
ان قوله خرجت عن حد القلة بسبب الاداة للاستغراق المناسب لمقام الامتنان يناقض ظاهر الجوابين
الاولين وعن هذا قال بعض الافاضل الفرق بين جمع القلة والكثرة مختص بحال التكرار واما في حال
التعريف فكل جمع الكثرة انتهى ونقطة الشيخ الرضي ان الظاهر ان جميع السلامة لمطلق الجمع من غير
نظر الى القلة والكثرة فيصلي ان لها قول خرجت عن حد القلة ودخلت في حد الكثرة اذ لا واسطة بينهما
لم يذكره ولا يمكن حمل الام الثمرات على الجنس حتى يمتل معنى المحلية فيتناول القليل والكثير لانه انما يجب حمل
على تعريف الجنس اذا لم يكن له عدد قرينة ولا مبالغ للاستغراق وقد عرفت صحة الاستغراق فلا وجه لحمل الجنس
قال صاحب التوضيح ولا لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة بحسب على تعريف الجنس
انتهى فيجرح بان حمل على الجنس فيما اذا لم يكن مبالغ بعد ولا للاستغراق لانه قال زركا اياكم اشار
الى ان الام في كل جملة ثلثة لتقوية العمل كما يشرها عليه واما على الاحتمال الاول فكم ظرف مستقر
وقد اذنت الترتيب على شكك فان الانسان اذا نظر الى ما نعم الله به عليه حله حب النوع والرضى بهذا الاعتبار
كان هذا الاحتمال باجما ولذا قدم مع كونه مجازا لكون الرزق بمعنى مروي حقيقة في العرف وهو راجع
لكون الحقيقة مجزوة في متعلق به عبدوا اي متعلق به تعالى عنو بالاعطف والتنبيه على ذلك
قال على انه في عطف عليه والجامع بينهما التضاد فحسب العطف بالفادح ما اشار اليه المصنف في قوله
واعلم ان مضمون الآيتين لا يحتمل قال وبيان انه رتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية ثم قال
ثم لما كانت هذه الامور لا يقد ر عليها غير شاهدة على وحدانية ربها الذي عن الشراك انتهى
فتبينه على ان رتب فلا تجعلوا على هذه الامور لا على عبدوا فقط فلا يرب في رتبته الذي عن الشراك
على هذه الامور لكنه تسامح هنا فقال متعلق بعبدوا و مراده متعلق بعبدوا مع ما هو قيد ومحط
الترتيب القيود التي بين بهار ربوبية من كونها القوم وخالق اصولهم وما يحتاجون اليها الا كما ذكره
هناك وليس هذا منقول تعالى اعبدوا الله ولا تشركوا به حيث علق العبادة بذاته وعدم الشراك ايضا
فالتمسبب العطف بالواو اذ العبادة ليست سببا للتوحيد بل التوحيد رأس العبادة واصلا فلا يترتب
التوحيد واما هنا كما عرفت فالترتيب على العبادة التي علق بالربوبية المشبهة بالخالقية وقد ثبت
في موضع ان محط الفائدة في نظام العقيدة مشبهة كان او منفيا القيد فالترتيب في الحقيقة على القيود
وان كان على العبادة فلا راجح عطف عليه فلا اشكال اصلا وارباب الخواشي كانهم لم ينظر الى قول الآتي
رتب على هذه الامور الذي عن الشراك ولم يقرر رتب الذي عن الشراك على الامر بالعبادة او على العبادة
فشكله كل منهما الى شكله صعب ومذهب لقب فمنهم من قال ان الغاء للعطف المحض بدون التعقيب
او التعقيب بين الامر والامر و دون المأمورة والامر عنه ومنهم من اختار ان العبادة مجاز عن ارادة
وبعضهم ذهب الى ان القصد هنا الى الذي عن الشراك بعد العبادة لانه يحبطها ومنهم من حمل الترتيب
على الترتيب المذكور وقال فيكون لا تجعلوا موضعيا لا عبدوا وغير ذلك من التعسفات السعيدة على الاقدام

فيه روي الشيخ
سبيل

السلطنة المحمدية عليهم الصواب واليه المرجع والمآب قول او على منصوب لا يكون جواب الامر مشكوك
فيكون على قراءة النصيب جوابا لكن في قوله تعالى فان يقول له كن فيكون قال مولانا السجدي مراد
بذلك النصيب تشبيها بجواب الامر من حيث تجب عليه الامور وليس بجواب من حيث المعنى انتهى
المراد هنا فلا يرد ان النصيب باضمار ان ايا جواز اذا ان هناك سببية والعبادة ليست سببا لعدم
الشركة بل التوحيد اصلها والاحسان في الجواب ما حققناه انما من ان العبادة المقيدة بتلك القيود
سبب لعدم الشركة باعتبار قيد كانه فيكونوا واصفين ربكم الذي خلقكم وخلق اوصولكم معا طبعين
عبادة وطاعة ان كنتم واصفين ربكم بهذه الامور فلا تجعلوا له انداد هذا مقتضى كلامه الا في
ظاير في حسن كونه جوابا لا عبدا وبلا حقة ذلك المعنى فكلما بعض الكلمة والفاء للتسبب الى تسبب
عن ايجاد هذه الايات الباهرة الباهرة التي انما ذكرتم الانداد ولو لا هذا الاعتبار لكان لا نسب عطف بالواو
كما في قوله تعالى اعبدوا الله ولا تشركوا به وهذا كما يكون جوابا لا لشك في تقدير العطف يكون جوابا لا
على تقدير ان يكون منصوبا باضمار ان فلا حاجة الى الجواب بان يجوز ان يكون سببية الاول لا اخبار
بمضمون الثاني كما في قوله تعالى وما يكمن من نعم الله مع الثاني هنا انما يحتاج الى تأويل مقول في حق الله
ولا يخفى انه تعلق في ان يعلم انما تعلق عن الرضى ان قال غيره من النفاة ان الهلالية انما تعلقوا في
نصب ما بعد في السببية بتقديم هذه الاشياء لانها غير حاصله المصادور فيكون كالشرط الذي ليس يحقق
الوجود ويكون ما بعد الفاء جزاءا على ما حققناه في حواشيه ومنه علمت ان وجه عند هم انما هو عدم
تحقق الوقوع في حال الحكم لا استحالة لعدم صحة في الامر المطلوب الذي هو اعظم اقسامه كما هنا وهذا مقتضى
في الترجي والتمني لان التمني اقوى منه لرسوخة في عدم فلذا نصيب بل على انتم في ظاهر كلامه ان لعل
من الباب كلما اختاره ابن مالك في التفسير ومنهم من جعلها ملحقه بليت كالترخيص في الترخيم الموجه بعد
عن الحصول منزلة التمني ولم يرض المصنف لان تبعية المعنى طبعين ومنهم المفلحون عن التقوى جعلا لان
ان المراد التقوى الحقيقي الذي هو صوب الوصول اليها ولو تعلقين او تعلقنا في مثل ذلك بل في غاية الوصول
الى ما جعله في العالم يرض به قال الحاقا بالاشياء الستة التي هي الامر والنهي والاستفهام والعرض والتمني
والنفي ثم بين وجه الحاقها بقوله لا تشركوا في انها غير موجهة بفتح الجيم او بكسر الهاء اي مضمون ما بعد لم يقع و
وتحقيقه في المستقبل غير معلوم فوجبه من الايجاب بمعنى الاثبات ويقابل السلب في هذا المعنى في نظر الترجي
او المعنى فيه على حذر الوجود والعدم فيوجد فيه معنى الشرط والرجحان في الترجي لا يفهم بل في هذا التعبير
مع الرجحان رمز الى تقصيرهم وسوء حالهم ولو بالنسبة الى بعضهم حيث جعل ما هو الراجح منهم مستوعدا
لذلك كغير الراجح ولا حاجة الى ان يقال ان الاشياء الستة مشتركة في عدم الايجاب باعتبار بعضها من قبيل
استناد ما للبعض الى الكل لان هذا بناء على ان المراد بالايجاب هو النفي والنهي والاستفهام لا غير لا عرفت من معنى
الايجاب وهذا التوجيه موافق لما اختاره المصنف من ان جعل الحكم استعانة تمثيلية والمعنى خلقكم في صورة
من يرضى منه التقوى التي هي المرتبة العليا لترجي امره باجتماع اسبابه فتخرج الوجود معتبرا فلا معنى لتوجه

النصب بل على ما شرته بليت فانه يقتضي كون الترجي ثابتة من التمني هو خلا فمضى المصنف وهذا
بناء على كون لعل معنى الترجي بالتحقيق الذي هو اما ما قيل من انه تحليل للحاق اي خلقكم لكي تتقوا فلا
لنصب به فانه والمعنى ان تتقوا لا تجعلوا لنداء اي على جعل جوابا لا لعل بقرينة ذكره عقبيه وبيان
السببية المستفادة من جعل جوابا لا لعل اي ان اردتم ان تلبوا على التقوى لا تجعلوا لنداء فيجب العلم
والتقوى وان اردتم التقوى لا تجعلوا لنداء في يتناول جميع المخاطبين من المؤمنين والكافرين بنا
على عموم التقوى الى المرتبة الاولى والعليا والاول بناء على تخصيص الخطاب بالمؤمنين او تقرير المص
في قوله تعالى الحكم تتقون فظاهر تخصيص بهم وان كان اول كلامه صريحا في قوله ان تتقوا بيان حاصل
لان مقتضى النظم لان ذلك التقدير انما يكون فيما يحرم المضارع في جواب الاشياء الخمسة سوى النفي لكن
المنصوب بالفاء يكون مجزوما بعد حذف الفاء ولهذا عطف المجزوم على المنصوب في قوله تعالى فاصدقوا وان
من الصالحين والى هذا اشار باستقاط الفاء حيث قال ان تتقوا لا تجعلوا لنداء مع ان النظم الكريم بالفاء
وجعل الانداد مفردا فقال لنداء للتبعية على ان المنهى عنه ند واحد لا انداد لا يجمع مع النذين والند كنه
عبر عنه بالجمع لان جعل لنداء الواحد والانداد سواء في ترتيب الجزاء في حال تعالى ان من قتل نفسا بغير نفس
او فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا من حيث انه يتكلم حمة الدماء من القتل وجرا الناس عليه
او من حيث ان قتل الواحد والجميع سواء في استجلاب عظم الله تعالى والعذاب العظيم ومثل كلا الوجهين جار
هنا وانقول ان اسم الجنس عام للعدد والجنس في الغصود بالنفي اما العدد فقط دون الجنس والجنس
فيلزم انتفاء العدد بطريق الاولى فالقصد هنا الى نفي الجنس شبه المص عليه بقوله لا تجعلوا لنداء قوله او بالذات
اي او متعلق بالذي عطف على قوله جعل او قوله لا عبدا وان استأنفت بـ اي ان جعلت الذي مبتدأ على
ان فلا تجعلوا لنداء لاني لا اوجه لاستقاط النوع وقبح خبرا ولما ورد ان النهي كونه انشاء لا يكون خبرا
قال على تأويل مقول فيه لا تجعلوا في الخبر يكون مفردا وهو مقول والجملة انشائية مقول القول في الرابطة
اسم الظاهر الواقع موقع المصنف وهو جازم في سبويه والاخفش اذا كان في معرض التخييم كما في ما نحن فيه
وما يستفاد من كلام الشيخ الرضي ان يجوز كون الانشاء خبرا بلا تأويل حيث قال كان فله البعض بان انكاره
الكو فيهم ذلك بان الخبر ما يجزم الصدق والكذب والانشاء ليس كذلك وهم نشاء من ايهام لفظ الخبر
وليس خبرا مبتدأ ما يجزم الصدق والكذب انتهى ففهم جواز كون الانشاء خبرا بلا تأويل كما في خبره
المصنف وخبره السيد شريف قدس سره فلا وجه للاستبعاد اصلا قوله او دخلت عليه لاما ما قيل من ان صلته ماضية
ولم يشبه الشرط فلا تزداد خبر الفاء فتقوض بقوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوحو
فلهم عذاب جهنم الاية وعن هذا وقع تصريح المحقق الرضي بان الموصول قد يكون خاصا وصلته ماضية مع دخول
الفاء في خبره قوله والمعنى من حكمكم وفي بعض النسخ من حكمكم بالفاء اي من جعلها محبطة بكم مستدرة حولكم
وفي هذا ما لا غنى عنه قوله ينبغي ان لا يشركوا به اي يجب ان لا يشركوا به اذ العلة تقتضي ذلك قوله والمعنى في
التبعية على كنه تخصيص ترتيب عدم الشركاء على مضمون الذي جعلكم الاية اي ان هذه النعم لا سيما اعطاء

منه لا يقتضي ان لا يشركوا به اي يجب ان لا يشركوا به اذ العلة تقتضي ذلك قوله والمعنى في
التبعية على كنه تخصيص ترتيب عدم الشركاء على مضمون الذي جعلكم الاية اي ان هذه النعم لا سيما اعطاء

ومنح سببية بما دل على كون في موص
المتخيم كما تقرر في شيخ الرضي

تعملون قننا ان الخطاب عام مثل عبادوا كما صرح به المصنف هناك لكن المسلمين لما لم يجعلوا تعالى ندما لم تعرض
ليسان احوالهم بل تعرض لبيان احوال المشركين وقد عرفت ان النهي لا يقتضي وجود المنهي فتوجه الخطاب
اليهم جميعا المنع عنه بالنسبة الى المؤمنين والمؤمنين والفرج عن وادع بالنسبة الى المشركين او توجه النهي اليهم
جميعا فان ذلك الجعل وقع بينهم وان لم يجعل كلهم كما قال المصنف قوله تعالى ويقول الانسان انما امانت الاله
من سورة مريم المراد بالجنس بأسره كان المقول مقول فيما بينهم وان لم يقل كلهم فتكون قد بنوا على ان
واحد منهم والرضا ليس بشرط كما صرح به السعدي هناك وكذلك ان تقول الخطاب للمشركين خاصة بـ
نويين قوله وتنتع عليهم بان جعلوا اندالا اي بزيادة لفظ الجمع وجب التشنيع به ان يستحيل ان يكون
تدكيه يجعلون له انداد وقد عرفت انكته ايراد الجمع بغير هذا وقيل انهم كانت لهم اصنام كثيرة فوجه نظر الواقع
وليس يقتضي اذا الاصنام جنس واحد وند واحد ولو قيل ان بعض المشركين عبدة والاصنام وبعضهم
عبدة واذا وى العقول وهم السج وغير ذلك فاجتعت انقسام الاحاد والاحاد لم يعقد له ولرب هذا
اي ولان عبادة غير الله يستلزم انه رب واجب بالذات قال موحدا بالهية والمراد بالالهية الهية الجاهلية
التي هي مشابحة الهوى وهي زمن الفترة زيد بن عمرو بن نفيل بن رياح بن عبادة ترك هو وورقة بن
نوفل وعبادة بن جحش وعتبان بن الحويرث عبادة الاصنام وخرج كل منهم الى جانب يطلب الدين الحق
فانق زيدا اخبارا من الكتاب بالشام وسألهم عن العقائد والدين الحق فدلوه على ملة ابراهيم ولقي
النبى عليه السلام قبل الوحي وقيل انه اوحى اليه ما يحتاج اليه كما انه في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره
نقل الجلال الدواني او انما خرج العقائد العنصرية فعلى هذا يكون نبيا ولا يكون تابعا لملة ابراهيم عليه السلام
ولعدم الجزم بذلك قال المصنف قال موحدا بالالهية ولا اشعاره النهي عن احوال الجاهلية منها ما اورد
المصنف وهو ميتة كذا ذكره ابن عساكر قوله ربنا واحد اسحقول الذين اى اطيع من دان له انقاد واطاع
واذ خلت استغفاهم على المفعول لان المنكر استواءها لا التدين اى لا استواء بين رب واحد وبين ارباب
متفرقة في الانقياد والاطاعة فكيف اترك ربنا واحدا واختار ربنا متفرقا فلا يصح في ذلك وادع بذلك
التمريض كقول تعالى وما الى العبد الذين فطر في الاله والمراد بالالف مجرد التكثير لانه اخر المراتب العددية البسيطة
قوله اذا انقسمت الامور اى تفرقت روى على بناء الجوهول اى جعل الامور مقسومة بين المخلوق وروى
ايضا على بناء المعلوم من قولهم قسمهم الدهر فتقسموا اى فرقتهم فتفرقوا اى اذا تفرقت الامور وفوض
اختيار هذا الامر الى اختيار ربنا واحدا ام الله رب اى كيف اترك ربنا واحدا واختار ربنا متعدد كذا نقل
عن الطيبي قوله تزلت اللات والعزى جواب اذا واللات حسنت كانت لتقيد في الطائف او لغرض يتخذ
والعزى سمرة لطفان فانو بجدها والتفكير سببا في سونة الخيم وادع بها الاصنام جميعا اذ شئ
الموحد ذلك وتخصيص المذكور بها ما لشهرتها او لعدم مساعدة الوزن يذكر غيرهما فذلك الكثرة في مثل
هنا التعينية او قصد به الكناية الرجل البصر من له بصيرة وادراك حقائق الاشياء على ما هي عليه من البصر
ونفيل بنوعون وفاد ولام مصغرا علم جدي فليقل في الاشكال وهو انه لم يظهر فرق بين توسلهم بها وتوكلهم

بابا وبين توسل المسلمين بالانبياء والاولياء في الامور واظهار الافتقار عندهم في ان توسل الاول
شرك يوجب العقاب والثاني توحيد يستلزم الرحمة والجواب ان توسل الاول مقارن بافتقار مشترك
التوسل لله تعالى في وصفه الالهية والربوبية وترك عبادة تعالى الى عبادة بتجذبه التوسل الى
كذا قيل وانت خير بان التوسل غير ما يقول فلا يحتاج الى الجواب وكذا قوله في الجواب عن اشكال المذكور
ان المشركين على صنفين صنف يعتقدون الالهية وصنف يجرد الشفاعة يعتقدون فان لم يكن فان لا
عما يقول فان ان الذين يعتقدون مجرد شفاعتهم من المشركين قوله في حق اى منزل منزلة اللازم فيكون
تقييد الحكم الشرعي اذا التكليف مشروط بكون المكلف من اهل العلم والنظر وحاصل اى وحاكمكم انكم من اهل
العقل الكامل الذي هو شرط التكليف ونسبتم من فقد ذلك كالمجنون والصبيان وليس المعنى وحاكمكم انكم
من اهل العلم ورون الجاهلين فان لا مبالغ لتقييد الحكم الشرعي بذلك اذ العلم ليس شرط التكليف الا
ان يقال ان المقصود من التوبيخ ايضا لتقييد الحكم كما اختاره صاحب الكشاف لكن قول المصنف وعلى هذا
فالمقصود منه لما يلى عنه نوع الاباد والجلد حمل المحشرى على التوبيخ لا كد بناء على ان المعنى وحاكمكم انكم
من اهل العلم والعقل الكامل ويؤيد عطف النظر على العلم فلا جرم ان لا يكون تقييد الحكم كما عرفت والنظر
بمعنى الفكر باى فكر كان ولا يلزم كونه على قانون الميزان اذ لا يقدر عليه الا ذوى العرفان بل اللازم الاصابة
ولذا عطف عليه قوله واصحابه الراى اى الفكر التامل اعادة النظر مرة بعد اخرى مثل التدبر وكلاهما في
الاصول تفعل من الامر والدبر ومعناه النظر في ادبار الشئ ثم استعمل في تامل المعاني وتحقيق المباني قوله
اضطر عظمكم وهذا مؤيد ما قلنا من ان المراد بالعلم في هذا الوجه العقل التام على ما اختاره المصنف الى اثبات
موجود للمكانات اثباتا معتد به فان اثباتهم واعتقادهم بذلك مع عبادة غيره تعالى كالمكانات لا يري
الى قول تعالى وما هم بمؤمنين مع ان المشافقين كونه من اهل الكتاب يؤمنون بالله واليوم الآخر قال
المصنف هناك فان ايمانهم كالايمان لا اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد والظاهر اضطر عظمكم برفع العقول
وتجوز النسب الى الجاهل ذلك التامل الصائب والفكر الثاقب واختار المكانات دون الموائد للاشارة الى ان علته
الاحتياج الى الموجود لا المكان وقد مر الكلام فيه في تفسير قوله تعالى انه على كل شئ قدير متفرد بوجوب
الذات قال مولانا سعدى في اوخر سورة الحج ان مشركي العرب والنصارى لا يدعون لالهتهم الوجوب والصنع
بل يعترفون بوجوب الصانع الواجب ويمتنعون بالجميع اليه انتمى ومع ذلك ان عرفة منهم ذلك كلاء فان كانوا عرفت
قوله او منوى معطوف على مطرح ومفعول تعلمون منوى مقدر غير منزل منزلة اللازم والمنوى والمقدر
في اصطلاحهم بمعنى الا انه لا حظ في التقديرات جانب اللفظ وفي المنوى جانب المعنى وقيل في النسبة الذم
والحال واحد وهو اى المفعول المقدر انها لا تامة والنهي عن جعلهم له انداد اى امثالا بناء على الاستعانة
التشبيهية كما سلف فلان كانت وفيه اشارة الى ان العلم هنا لا بمعنى المعرفة بل متعد الى المفعولين وانها لا
ساد مسد المفعولين والقرينة على تعيين المحذوف قوله تعالى انداد او لوقيل العلم بمعنى المعرفة يتعدى
الى مفعول واحد اى وانتم تعرفون عدم كونها انداد لم يبعد ويجوز ان يجعل تعلمون المنزل منزلة اللازم مطلقا

كنايت عن ذلك العلم حال كونه متعلقا بمفعول مخصوص ولت عليه فربما وهى قوله تعالى انما ابدعنا الانسان
بين مطلق العلم وعدم انما لا تامة وفيه من المبالغة ما لا يخفى فعلى هذا يكون المقصود التوبيخ في الوجه الاول
فيحتمل كلام الكشاف عليه وحمل كلام المص عليه في نوع بعد قوله ولا تغدر على مثل ما تفعله وانما ذكر ذلك مع
ان منفرهم من قوله لا تامة اذ معناه شئ الخائن من جميع الوجوه تبنيها على ان استحقاق العبادة بالخلق اليه
الاشارة بقوله ان يخلق كمن لا يخلق الاية فلو كان ولا تغدر على شئ اصلا ففلسا ان تغدر على مثل ما تفعله
لكن بعيد عن سوء الالهام قول وعلى هذا المقصود من التوبيخ الى التفرع والثار الواقع بان ما وقع منهم
ما كان ينبغي ان يقع للعقل فضلا عن العالم لانهم ملا بسون ما يقتضي خلاف ما ركبوه وهو العلم بانها لا تامة
اصلا وهذا العلم يوجب ان لا يجعلوا له ندا فاضلا واحدا عن غير واحد والتشريف والتعظيم والتفويض تفويض من الشرف
وهو الشرح الذي هو غاشية الكرش ومعناه ازالة الشرب اذ التفويض قد يحكى بناءه لازالة كالا فاعل فغضب
مثلا للتفرع الذي هو يمزق العرض ويذهب بآه الوجه فالمراد بهذا قوله وعلى هذا يكون مفعول تعلمون
منويا اذ على كونه مخرجا لا توبيخ فيه بل تعبيد الحكم كما هو توضيح وفيه مخالفة الكشاف بحسب الظاهر كما قد اختلفنا
والحاصل ان المص جعل العلم على الوجه الاول مناط التكليف لانه لا يكون عند الاكمال العقل فكان غير انتهوا عن
ذلك الشرح حال وجود اهل البيت التكليف في موضع مفهوم المخالفة وهو ان التكليف عند عدم الاهلية بخلاف
الوجه الاخير لان قيد الحكم وهو العلم بالمفعول المخصوص وليس مناط التكليف انما مناط العلم فقط وهو العقل
الكاظم فهذا القيد يفيد ثالثة اخرى وهى التفرع سوى مفهوم المخالفة فلا مفهوم في مثل هذا ولو عند
التأخير به وجعل الحال جلة اسمية لتفيد الدوام والثبات وتقديم المبدء على الخبر تقوية الحكم دون المحصر
اذ لا يناسب هنا فان قلت صرف التقييد الى نفس النهى يستلزم تخصيص الخطاب بكثرة قلنا قد سبق
ان لا يقتضي التخصيص ان اسما باللبعض الى النشأ مع كلام البغيا كاستناد القول الى حسن الاشياء
في قوله تعالى ويقول الانسان انما امتلئت لسوء الخرج حيا مع ان هذا القول يخص بالكثرة وقد صرح المص
بما كان علومه الى البررة والرضا في مثل هذا ليس بشرط كما فهم من كلامه هناك وقد صرح به الفاضل السعدي
على ان تخصيص الخطاب بكثرة ليس بخير مع عموم الخطاب او لا لان تلويح الخطاب بجمع شائع لدى اولي الالباب
فلا وجه لاشكال مولانا الى التبعيود هنا مع ان اعترف بقبح الشرح في تلك الاية انكرت كون المراد بالانسان
الجنس بآسره بطريق المجاز العقلي فلم لا يجوز ان يكون الحال هناك كذلك قول واعلم ان مضمون الايتين اى
يا ايها الناس اعبدوا والى انتم تعلمون هو الامر بعبادة الله تعالى اى الامر بها اجالا بعد الامر بها تفصيلا بخصوص
كالصلوة والصوم وقدم التوضيح فالمراد للوجوب والانهى عن التشرك به تعالى اشار به الى الراجح في ان
لا يجعلوا كونه نبيا اولى ان على تقدير كونه ان لا يجعلوا ايضا يكون المراد به النهى على وجه الجباينة والاشارة
الى ما هو العلة المشار اليها بقوله ربكم الذي خلقكم الاية فاذ اشارت الى علة الامر بعبادة كونه من نعم الجليل التي
هى اسباب وجوب العبادات كما سياتى في قوله استعار بان الربوبية العلة لوجوب العبادة وجه الاشعار به
ان تعليق الحكم بالوصف شعر بالعلية اذ هذا الوصف متقدم رتبة وان تأخر ذكره لا يخفى عليكم ان العلة

اذ فيه ادعاء بان عدم العلم به انما هو
ظاهر بحيث لو تحقق حقيقة العلم
في وقت تحقق العلم بانها لا تامة ولا
مبالغة فو قد مبالغة وتعالى عن القول
وانتدج فيه انه شبه على ذلك

ومن هذا البيان ان تخصيص الخطاب
بكثرة ليس له وجه سوى ادعاء صاحب الارشاد
ابو السعود فان التخصيص
حذف الاصل

والسبب تراوفا النعم لوجوب الشكر بالعبادة صرح بدائمة الاصول واشارة اليه فيما مر حيث قال في قبل
قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا الاية لانها لا وجبت عليه شكرا لما عده من النعم السابقة لكن
المتأخرين من اصحاب الاصول جعلوا الاوقات سببا لها مثل ان الصلوة والصوم وغيرهما وما قاله
المص مذهب القدماء ومختار العطار ومن هذا ظهر خلل ما قيل من انه اورد الخبر معناه باللام لا فائدة القصر
الى اخره فان كون تعريف الخبر باللام مفيدا للقصر حين كون اللام للجنس هو ممتنع هنا ولو سلم فليس يحل
وعدم القصر قد قام عليه قرينة كما عرفت والنعم غير مقصورة على الربوبية الا ان يقال الربوبية حاوية
لجميع النعم فيساعدها القصر ثم المراد بالعلية المؤثرة في الحكم بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على
امور ظاهريه تبسييرا لنا كالاوليات عند التأخرين والنعم المتعاقبة عند المتعاقبين وهو مختار المص
فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بالنسبة اليها يجعل الله تعالى كالنار في الاوراق عند هذه السنة
واما السبب الحقيقي فهو الايجاب القديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد كعب عليه اقول
البعض والمراد بالعلية في قوله استعار بانها العلة لوجوبها الدليل الدال على وجوبها بناء على ان العلة الحقيقية
الايجاب القديم وتلك العلة امارات عليها لكن قوله اولا والمقتضى بعد ذكر العلة آتت عنه في التعليل على ما ذكرنا
مر بان المراد بالعلية المؤثرة بجعل الله تعالى كما عرفت قول ثم بين ربوبية بقوله الذي خلقكم الاية وخالف
اصولهم اشارت الى ان المراد بقوله والذي من قبلكم الامم السابقة والاجداد الماضية في علمه الى السموات
والارض وغيرهما من المبادات لم يصب قوله وما يحتاجون اليه المستفاد من قوله تعالى الذي جعل لكم الارض
من المقتضى يعنى الارض من اقله بمعنى رفعه وتحمله والمظلة يعنى السماء من لظن بمعنى اقبل ودنا كان
التي ظلة فالمظلة والمظلة اسم على من الافعال وقيل المظلة من اظلم اذا جعل عليه ظله وهى كالسقف
وهذا هو الملايم لقوله تعالى والسماء بنا وقوله والمطامع لا المالم يكن ذلك مذكورا في النظم ظاهر اشار الى
وجهه فقال ان الثمرة المذكورة في قوله فخرج به من الثمرات اعملا اشار الى ما ذكره الراغب من ان الثمرة بالجمل
الشجر ثم علم لكل ما يكتسب ويستفاد حتى قيل كل نفع يصدر عن شئ هو ثمرته فيقال ثمرة العلم العلم
فيشترط كثره من ثمرته ومنشرب ولبس سواء كان من الثياب كالقطن والكتان او لا لكن الثمرة
استعمال بهذا المعنى غير متعارف في القرآن ثم المراد بقوله ثم بين ربوبية تفصيلها اذ ذكر الربوبية اولا
اجالا ثم تفصيلها ثانيا اوقع في النفس متضمن للدرج مرتين وتقرير لعليتها الحكم والظاهر من كلامه
في سورة الفاتحة ان الرب معتبر في مفهومه التدريج حيث قال التربية تبليغ الشئ الى كماله شيئا فشيئا
والخلق اعم من التدريج والدفعي وجميع ما ذكر هنا كونه محمولا على سبيل التدريج محمولا اذ المتبادر من التدريج
كونه مخلوقا اطوارا وكون الارض والسماء كذلك غير مسلم ولو قيل المراد بالرب بمعنى الخلق مطلقا لزم
ارجاع احد الصفتين الى الاخرى ونظير ضعفه بالتأمل الاخرى الا ان يقال الرب وان كان خاصا لكن اريد
هنا المعنى الاخر قوله ثم لما كانت هذه الامور الاى ما خلق من الانسان والارض والسموات وما فيها
قوله شاهدة على وحدانية اى كانها نعم جسيمة علل لوجوب العبادة كذلك ايات دالة على وحدانية

سالكية

شهاب

ولو قيل قوله الذي خلقكم صفة مدح
بخالفة هذا ومن فليد علم مدح
بربوبية كان خلق الانسان كونه
اطوارا غير بالتربية او لا كان
ابعد عن الاستنباء

وساير صفاته العلى رتب عليها النظم الكثر اذ قوله فلا تجعلوا انتهى لفظا ومعنى او معنى وفيه تشبيه
على ان الفاء في فلا تجعلوا الترتيب ما بعد ما على ما قبلها وان مراده فيما امر بقوله متعلق بالجدول او متعلق
بالامور المذكورة المتعلقة لا عبادا وان هذا الاحتمال في فلا تجعلوا راجع على غيره من النكات وقد مر الكلام
في تفصيل قول الله تعالى صيغة الترتيب لعدم الجزم فيه اراد من الآية وهى قوله تعالى الذى
جعل لكم الارض لاية مع ما دل عليه الظاهر انما قال مع ما دل عليه الظاهر لئلا يتوهم ان جعل الارض على البدن
والسماء على النفس الى غير ذلك فانه لا يمكن اذ لا علاقة متعديا بينها ومع ذلك اى عن قوله فذات قوله
بناء وغير ذلك وفي قوله مع ما دل على تشبيه على ان هذه الدلالة اصل متبوع وما ذكرنا مع فان ذلك المعنى
منفرد من الاية الكريمة بطريق الاشارة والظاهر مفهوم بطريق العبادة لكون الكلام مستوحا لاجل
فلقوله مع ما دل عليه النص لكان اوفق لقوله وسبق في الكلام وفي ذلك رد على الملاحدة الباطنية حيث
يدعون ان خلوا من الابات غير مرادة وان التكليف ما لم يطلع على البطون واذا اطلع سقط فانه انكار
لشريعة القراء **قوله** على طريقة التمثيل متعلق بآراءه وبيان كيفية استفادته اى اراد الاشارة اليه
على طريق التشبيه بان ذكر ما يشابه تفصيل خلق الانسان فان ذكر احد المقتضيات ينشغل منه الى الاخر
وان لم يكن الكلام مسوقا ولم يرد بالتمثيل الاستعانة التمثيلية لما عرفت ان المعنى المدلول عليه مراد مسوقا
له الكلام فلا يجازى في الكلام اصلا ولا يرد به التشبيه اصلا بل التشبيه شاربه يفهم من هو اهل فهمه كاللفظ
فمثل البدن بالارض في ان سفلى ثقيل مثبت الشعر كما ان الارض مثبت النباتات فتشبهت به للنباتات
وظاهر مشابه للبر ويطن للبحر والنفس بالسماء العلو ورأسه ايضا مشابه بالسماء وروحه يشبه الشمس
والعقل بالارادة كونه سببا للحياة الجسدية والعقل ايضا كالفكرين داد وينفخ والحواس كالحواس كالكواكب البسيطة
سوى النيران وما فاض الى مثل ما فاض عليه وفي هذا التعبير اشارة الى انه موهبة عظمى وان كان
للكسب مدخلا من الفضائل العلية قدمها على النظرية لان الفضائل النظرية انما تكون متجذرة اذا قامت
الفضائل العلية وبهذا الاعتبار كانت اهم وان كانت النظرية كونه اساسا وموقفا عليها اهم واتم
قوله بواسطة استعمال العقل هو فوق للنفس مدركها الغائبات للحواس الظاهرة والباطنة
هذا ناظر الى الفضائل النظرية قدمها لان الفصل الواحد والى من الفصلين وللأشياء الى استحقاق التقدير
من وجه كاسلف كون الفضائل النظرية محصلة بواسطة استعمال العقل لحواس فيها لا يتوقف على الشئ
كالاعتقاد بوجوده تعالى ووحدة الى غير ذلك مما لا يتوقف على السمع وما فيها يتوقف عليه فتفصيلها بما مع
المراجعة الى السمع قوله وازداد القوى النفسانية ناظر الى الفضائل العلية والمراد بالقوى النفسانية
القوى المحركة والباعثة والقوى البدنية الاستعدادات المختلفة لافعال المتنوعة **قوله** ثمرة متعلق
بمثل المقدور في قوله وما فاض الى قوله القاعة اشارة الى اختيار ما ذكره ثانيا في تفسيره خارج من الثمرات الالهية
بقدره الفاعل المختار متعلق بالمتولدة او بالمنفصلة اشارة الى ان خروج النار بقدرته تعالى ومشيته
لكن اجري عادة تربط المسببات بالسبب كما نبه عليه المصنف فيما هنا كذا وقدمه في البيان في سورة الفاتحة

في قول المصنف قيل عنى اى بالعالم ان س ههنا فان كلامهم عالم من حيث انه يشتمل على نظام ما في
العالم الكبير والوانت خبير بان التشبيه لا يقتضى اشتراك الطرفين من كل وجه بل يكفي فيه اشتراكها ومثابرتها
في وجه واحد متعدي وقد عرفت ان العقل والمادة مشتركان في كونها سببا للحياة وكذا الفضائل المذكورة
والثمرات مشتركات في التولد بواسطة الوسائط فيحسن ذلك التشبيه فلا وجه للايراد بان العقل
انما يقوم بسبب النفس وكذا الفضائل غير قائمة بالبدن فلا يلزم تفسير الماء النازل من السماء بالعقل
اذ ليس زلا منها بل قاربها وكذا تشبيه الفضائل بالثمرات المستخرجة من الارض قول فان لكراية ظهرا
وبطنا قال مولانا خسر وتلميح الى ما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله عليه السلام
انزل القرآن على سبعة اجزى ولكراية منها ظهر ويطن ولكراية مطلع ثم قيل ظهر الاية لفظها المتلو ويطن
المعنى الذى يفهم منه وقيل ظهر ما ظهر منها من المعنى الجملى المكشوف ويطن ما خفى من معناها ويكون سرا
بين الله وبين المصطفين من اولياء الشئى وهذا المعنى الاخير هو الملايم لمذاق كلام المصنف قيل ظهر
وما استوى فيه المكلفون من الايمان به والعمل بمقتضاه والبطن ما وقع التفاوت في فهمه بين العباد
على حسب مراتبهم في الفهم قال الطيبي في شرح المشكوة فهم دقائق القرآن فلا يبقى الا غاربا سارا قراية
بل كراية منه انتهى ولذا قال عليه السلام في حديث طويل ولا ينقصني على الله اى لا ينتري في الله الذى ينبغي منها
حتى قال باب مدينة العلم سيدنا على كرم الله وجهه ورضي الله تعالى عنه كوشنت او قسبعين بجرا من
تفسير القرآن لفعلته ولعل المصنف حذر الظهور والبطن على هذه اللطائف فلذا اوردته تأييدا لما قاله قوله
ولكن حذرنا من الظهور والبطن مطلع بتشد يد الطاء اى موضع اطلعه على ان يكون المطلع اسم مفعول
او اسم مفعول من الاطلاع بناء وبلا المطلع عليها الذى يصعد عليه ويرى منه ما قصد رؤيته فطلع
تعلم العلوم العربية عن انهما وتحت ما يتوقف عليه معرفة الظاهر من اسباب النزول والناسخ والمنسوخ
والمطلق والمقيد والجملى والمشكوك وغير ذلك مما بين في اصول الفقه ومطلع الباطن تصفية النفس
والرياضة مع موافقة الشريعة باسباب الجوارح والتقوية والعمل بمقتضى ظواهر النصوص والادلة
مالم يوجد القرينة القوية الصارفة عن تلك الظواهر السنية في يزول الحجاب بهبوب الرياح الا لطاف
من الفيض الوهاب فيكشف لينايع الحكمة ودقائق المعرفة فيرى منه ما لا يرى غير من بطن القرآن
وحقايق العرفان والحد والمتهمة الملك الديان قوله لا فرق وحداية بقوله فلا تجعلوا الله افادا مع
ملاحظة الامور المذكورة التى لا يقدر عليها غير كاشرا ليه بقوله وبين الطريق الى والطريق الموصلة الى
العلم بها النظر والفكر في الايات والافاقية والانفسية كما مر تحقيقه اصلا في التفسير جعل الشئى ثانيا ثم استعمل
في بيان المعنى بالعبارة كما ان التفسير البيان بالكتابة فيلزم الاثبات والمعنى لما اثبت وحداية والمراد
بالعلم التصديق لا يتناول الظن بل التقليد ايضا على اختيار الائمة الشافعية واما عندنا فيجعلها
في قوله مراد بهذا البيان الاشارة الى الجمع للعطف لان التوحيد وتصديق بنوع رسول الله عليه السلام
لا يشكك احدهما عن الاخر فالجاء بغيرها خيا لى قيل اشارة الى انه معطوف على اعيد واركب والجمع التثنية

وهو القول في ان هذا حديث ايضا
فقط او بطن او مطلقا انتهى وكذا ان يكون
بذلك حديثا بطن ويطن ومطلقا لانه
على كلامه لا ينفك عن الهوى
ان هذا هو معنى قوله

بين الفرضين انتهى أي من قبيل عطف القصة على القصة وشرط التناسب فيما سبقنا لا التناظر
 خبرا وإنشاء وقد ظهر التناسب فيما سبقنا لم يذكر وجوب عبادته لا عرفت أن الفرض الأهم من ذكر
 الأمور التي لا يقدر عليها غيره تعالى اثبات الوحدة ولذا قال فيما سبق شاهد على وحدانية ولم يتوض
 لكونها غلة لوجوب العبادة ذكر قول عقيب ما هو الحق ما نبه به على أن الفرض المسوق له من هذه الآية
 اثبات النبوة كما يشعر به قوله على عبدا ولا يخفى عليك أن اعتقاد حقيقة القرآن الناطق بوجوب العبادة
 واثبات التوحيد لا اعتقاد به على سبيل الاعتدال غرض مهم مطلب على أنه تبيان كبريتي وما أخذ حكم
 فنقول لا قرر وحدانية وبين السبيل المؤدي إلى العلم بها وأشار إلى وجوب العبادة وعلتها الظاهر كشرع
 في تحقيق القرآن المجيد الذي من جملة الآيات الناطقة بوجوب العبادة وبيان الوحدة منزل من حكيم
 حميد على عبده الهادي الرشيد وأوضح السبيل الموصلة إلى أن من عند الله تعالى لا من غير بحيث لا مجال له
 للارتباب لا ولي إلا الباب كشرط التناسب فيما سبقنا التحقق أيضا وهذا هو المناسب لمذاق
 الكلام وتحقيق المرام فلا يعرف وجه اختيار ما اختار وتبرجحه على الحقيقة في توضيح المقام بل لا بعد
 أن يقال والمقصود من هذه الآية الكريمة اثبات الطلبتين من اثبات العجز عن القرآن والبرهان على نبوة
 نبي آخر الزمان والعمد عند الله الملك المتان قوله وهو القرآن المعجز بفساحة أي ببلاغة فإنها قد يسمى
 فصاحة وفيه إشارة إلى رد من قال أن العجزة بالأخبار عن الغيب فإنه لا يلزم هذا النظم الشريف التي بذت
 بالذات المعجزة بعد ما به موضح بمعنى غلبت فصاحة كل منطق كسر الميم من الضيق المبالغة من النطق وهو
 البليغ الكثير النطق وفيه إشارة إلى رد من قال أن العجزة بالقرآن وجه الرد بيان أن بلاغة القرآن في
 المرتبة الأعلى لا يقدر على إثبات مثل الأدنى والأعلى لا أنه يقدر ولكنه تعالى صرف فإن هذا كسابق مخالف لما دل
 عليه ظاهر هذه الآية الكريمة قوله وإمامه بالقاء والحاء المهملة اسكان الحضم بالحجة حتى يسود وجهه
 ويصير كالنخلة وهو باعتبار أصله مستعار للالزام ثم شاع في فصاحة حقيقة اصطلاحية معطوف على
 فصاحة عطف المعلوم على المعلوم لكن سببية المعطوف عليه لا تجاز في الخارج وسميية المعطوف في
 الذهن في ضمير ما قيل أن عطف على فصاحة يقتضي إجماع من طو لب سببا لا مجازة وليس كذلك بل
 الأمر بالعكس فإن العجزة بسبب في الخارج لا في الماهية وبسبب العلم بالعجزة وهذا مطردة الأسباب الخيرية
 والمسببات قوله من مصافح جمع مصفح بكسر الميم وفتح القاف اسم فاعل المبالغة كجزم إذ هذه الصيغة
 مشتركة بين الالة واسم الفاعل وهو يطلق على البليغ وعلى العالي الصوت وعلى من لا يرجع عليه كلامه
 فعلى الأول من إضافة أحد المتماثلين إلى الآخر أو الخطيب بمعنى البليغ أيضا فالتناسب المحر على أحد الخبيرين
 بل الأولى حمل الخطيب على العالم وإضافة الصفة إلى الموصوف من العرب العباد أي المخلص منهم من قبيل
 ظلي ظليل فإنهم إذا أرادوا المبالغة في شيء أخذوا من لفظة صفة ويؤكدون بها كذا قال الامام
 المروزي فاستند العباد إلى العرب مجاز قوله في المضادة مفاعلة من الصفة بمعنى المعاندة والمضادة
 مفاعلة من الضرر ومنها كثرهم أي شدة حرصهم المعاندة بالزيادة المعجزة المبالغة والمعاراة بالراء المهملة المحيطة

من المعرفة وهي المكون مفعلة من عزم إذا عزم ما يحده وعرف عطف على ذكر ما يتعرف به العجز حيث
 أمر امر تعجيز بالمثبتين بالمعارضة وارشدهم إلى أن يبذلوا تمام وسعهم والاستعانة بكلم من ضم
 ويعينهم فإن عجزوا ويكونون عاجزين البتة لزمهم الاعتقاد والاقراء كلام الله الملك الغفار
 قوله وإنما قال ما نزلنا يعني اختيار صيغة التفعيل المقيد للتدرج على أصله لكون بناء التثنية على
 الانزال الخالي عن ذلك الأداة وإن كان يستعمل منزهة في موضع الآخر كما مر بناء الوافي في قوله تعالى
 الذين يؤمنون ما أنزل إليك الآية لأن نزوله نجا فجا أي مفردا ومرتبيا فجا حال قوله فجا عطف
 عليه بالمغا فله من الحال يدل على الترتيب نحو علمته النجوى بالباء والنجيم في الأصل اسم للكوكب وما كانت
 العرب توقت بطول النجم سمو الوقت الذي يحل فيه الأداة النجوز ثم توسعوا الوظيفة لوقوعها
 في الوقت الذي يطلع فيه النجم واشفقوا منه فقالوا بخت الشئ إذا فرقت ووزعت على ما ترى عليه
 الشعور والخطاة فانهم يتشعرون الشعور والخطاة بختا فجا بحسب الوقائع قوله ما يرهبهم أي يوقع
 الرعب والشك أيهم خبران قوله فكان الواجب أي الإتيان كالواجب مقتضى الحكمة تحديدهم أي طلب
 المعارضة والاثبات بمثل قصر سورة في الاشتغال على كمال البلاغة والبلاغة من الحداء بتعارض في الخ
 على هذا الوجه أي على سبيل التدرج أراحته أزاله للشبهة فإنه أسهل من أن ينزل القرآن جملة فيتحديدها
 فإذا عجزوا عن إثبات هذا الأسهل مع ادعائهم بأنهم في ذروة العلية من البلاغة زال عنهم الرعب والشبهة
 في يكون الزمان للبحر وعن هذا قال المصنف في سورة حدود تحديدهم أو لا جسر سور لم لا عجزوا عنها سهل
 الأمر عليهم وتحديدهم بسورة فإذا عجزوا عن عشر سور فاطنك بجمع السور فانهم ربما يعتززون بأن
 عجزهم لكثرة ما تحدى به وأما سورة واحدة فلا مجال لهم بمازوا المعذرة وعند ذلك يتحقق الراحة الشبهة الزمان
 للبحر فإنه قيل إن ارتبتم في شأن ما نزلنا على ما لم يرد يرجح فيها توأمت منزلة فذة من نوبه وبكم فرد
 من نجومه فإنه أسهل عليهم من أن ينزل جملة واحدة وتجدي بالكلام ما موصوف ونزلنا متعد مفعول
 محذوف راجع إلى ما أي ما نزلناه وكونه متعد لا ينافي كونه للتثنية والتدرج ولو بالشارة إذ مثل هذا
 يكفي فيه انفهامه من الكلام ولولم يكن مقصودا في بيان المرام الأبرار أن المص قد صرح أن قاله تعالى
 الذي جعل لكم في فيه تمثيلا بطريق الإشارة فلم لا يجوز هنا أن يكون التدرج منفردا بالشارة فيكون
 التدرج صحيحا حسنا في كافيها نحن فيه إذ التثنية في الفعل مطابق للواقع فلا يناسب نخطئة الشئيين
 مثل هذا الأمر الهين والكارشارات البلاء وخواص التركيب من أفتح المكابرة ثم مراد المص ليس أنه
 لو اختر الانزال لا يفوت مطابقة الواقع بأن الانزال ليس مختص بالدفعي مطلقا بل إذا قوبل بالتدرجي
 كما صرح قدس سره في أوامره حاشية الكشاف وما إذا لم يقابل فهو أعم من الدفعي والتدرجي كما في المحر
 في فلا يفوت مطابقة الواقع وتام التبيك أيضا فأنشأ يراد به التدرج كجملته في مجموعته أن الواقع
 كذلك لكن التنزيل كونه مختصا به غير محتمل للدفعي ما لم يدل عليه قرينة اختيارية التنزيل المجيد تمام التبيك
 والزام المحجة وما إذا لم يكن ذلك التبيك مقصودا فاختير الأفعال كقوله تعالى الذين يؤمنون بما أنزل

ايكه الآية وقوله تعالى اما ازلناه في ليلة القدر الآية قوله واصف الجسد اي فائده الاضافة
 تعظيم المضاد والتعظيم بنون العطف والتعظيم بالعبد لزيد التعظيم اذ العبد من اشهر اسما وصفاته
 تنويرها اي ترفيعا وتعظيما بذكره لما ذكرنا من ان اشرفها حتى من الرسول يقال نوه به تنويرها رفع
 ذكره وعظم قوله مختص به اي الاضافة مع افادة التعظيم تفيد الاختصاص ومنقاد الحكم وهذا
 معنى الاختصاص بربده محمد وامتة اذ القرآن وان نزل على رسولا عليه السلام لكن الامة لما كانوا
 متعبدين باحكامها تفصيلا فهو منزل عليهم ايضا والاولى كون المراد الرسول عليه السلام تعظيما كما
 يراد بالملكية في قوله تعالى فتادته الملكة وهو قائم بمصلحة في الحجاب الآية جبرئيل عليه السلام كما صرح به
 المصنف هناك صدر الجملة بان الذي للشك مع انه تعالى لم يكن شكافا اربابهم ولا شعرا بان حقه ان يكون
 مشكوكا في الوقوع لقوله لا ريب فيه لانه لو صرح بربا لم يجز ان لا يربا العاقل بعد النظر الصحيح فيكون منزلا
 من عند تعالى فارتببهم كلا ارباب فلم يكن الارتباب محققا بهذا التأويل فكان وقوع الارتباب منهم
 مشكوكا في نفس الامر فحسن التعبير بكلمة الشك والتحقيق التفتنا في تحقيق لهذا المقام في المطول
 وانما لم يقر وان ارتبب مع اننا اوجز في اللغة في وقوع الريب من جهتهم وان تنزه شان التنزيل عن
 شائبة وقوع الريب فيه كما سلف توضيحي حيث اورد كان المفيد له وام بثبوت خبره لاسم وجعل
 الريب ظهرا لهم محيطا بهم احاطة النظر بالمظروف كما في ان استوفى في ريب على الدوام والتقصي عنه
 كالحال عندكم فطريق انزال تلك الريبة ان يحاربه باقر سور فاذا لم يجز ثم زال تلك الشبهة ووضح لديهم
 الجحيم والكلام في خطاب فلا تجعلوا وانتم تعلمون قوله والسورة الطائفة من القرآن الطائفة فرقة
 يكون ان يكون حافة حول الشيء من الطوف كذا بينه في اوائل سور السور يكون فرقة من القرآن كذلك
 محذرا من الاول الى السورة طائفة من كتاب الله تعالى لا يتناول سورة الانجيل وسائر كتب الله تعالى ولذا
 قبل المراد تفسير سور القرآن بتخصيص المعرف المترجمة اي المسماة باسم خاص كسورة البقرة والفاتحة المترجمة
 تستعمل بمعنى نقل الكلام من لغة الى اخرى والناظر ترجمان بفتح الجيم وبضمها وبمعنى مطلق التبليغ وبمعنى
 التسمية وهو المراد هنا اي المسماة كما سبق ويحتمل ان يكون كل منها حقيقة او احدها حقيقة والبارقة
 مجازا التي اقلها ثلث مع ملاحظة ما قبلها صفة احترازية اذ خرج الايات المتفرقة من سور متعددة
 وخرج الايات المتعددة من سور واحدة كالعشر والخرب قبل وانما وصفها بقوله التي اقلها ايات
 الى انها متفاوتة فله وكثرة في افرادها وغاية قلها ثلث ايات فهو وصف الجنس الطائفة لزيادة الكشف
 باعتبار تحققها في ضمن الافراد لا باعتبارها في نفسها فلا يرد ان هذا القيد يوجب ان لا يصدق التفسير
 على شيء واحد انتهى فيكون هذه الصفة لزيادة الكشف لا للاحتراز ولهذا قيل في حواش الكشاف ان تعريف
 تام مجرد قول الطائفة من القرآن المترجمة قبل وقوله الحفيدة نصرته لجدته الظاهر من قيود التعريف ان تكون
 اوصافا للافراد لا حال الجنس والقله والكثرة من صفات الجنس لكن بالنظر الى الافراد بان كان هذا اللفظ
 صحيحا سواء كان من التعريف او لا ولك ان تقول قولهم ان التعريف لا يهية لا الافراد فيقتضي ان يكون

وانما عرفت بان تعريف المختص بالقرآن
 مع انها ليست بمجموعة واحدة
 لانها لا تعرف لا يعرف
 ما يشبهها

القيد وحالا لا افراد الا يرى ان قيد الدلالة على احد لازمة وصف الجنس اذ لا فرد من افراد
 الفعل ان يصدق عليه انه يدل على احد لازمة الثلثة وغير ذلك فهل يسوغ لاحد ان هذا القيد
 في التعريف اذ لا يصدق على شيء من الافعال انه يدل على احد لازمة الثلثة مطلقا سواء كان
 ماضيا او حالا او مستقبلا كما هو المراد من هذا القيد فلا يجرم ان قيود التعريف اوصاف للجنس باعتبار
 تحققها في ضمن الافراد لا على التعيين والا لا اختل كثير من تعريف بقوله اقلها ثلث ايات من نية التعريف
 ووصف للجنس تلك الطائفة المسماة بالسورة باعتبار تحققها في ضمن فرد لا بعينه فالا شك ان لا يصدق
 على شيء من السور انها طائفة مترجمة اقلها ثلث ايات بناء على ان القيد المذكور في التعريف يجب تحققه
 في طرفة فرد فيستلزم عليه مثل تعريف المذكور بالفعل ونحوه فاذا ثبت كونه من التعريف خرج عن تعريف
 مترجمة الكسرى فلا ينفذ بها كما توهم والحاجة الى الجواب بان مجرد تركيب اضافي وليست لقبها كسورة الاعلان
 مثلا اذ ربا يمكن ان يناقش فيه بان لا يتم عدم كونها لقبها فانه ورد في الحديث الشريف كما ورد سورة البقرة
 فافرق بينهما حكم اذ اكثر السور من قبيل الاضافات ايضا ثم هذا التفسير تعريف حقيقي اسمي لا فلفظي او بشرط
 كون التعريف لفظيا كونه بلفظ مراد فاشر منه وحده ان يكون المفرد وان لم يوجد في الفاظ مركبة بلفظها
 تفصيل المعاني لا تفصيلها ولا ريب ان المراد هنا تفصيل المعاني لا تفصيلها لانه بعد حصولها ولم يحصل معاني
 السورة قبل هذا كيف لا وقد اضطرر الفحول في حل اجزاء التعريف بحيث يتخير العقول نعم لو كان هذا
 التعريف معلوما لاحد كن لا يعرف ان السورة موضوعه لهذا يكون تعريفا لفظيا بالنسبة اليه والبدئية
 فاحية ان الامر هنا ليس كذلك بالنسبة الى من القى هذا التعريف فالقول بان هذا التعريف لفظي
 لانه في صدر تفسير الالفاظ الواقعة في الآية لا تحقيق المعاني في غاية من الغفلة او من التعصب لانه
 يقتضي ان لا يكون تعريفا من التعاريف حقيقة اسميا والتزامه متغيرة عظيمة وتفسير الالفاظ والفرق
 بين كونه حقيقة اسميا وكونه لفظيا منفرقا ما ذكرناه انما قول منقولة من سور المدينة من قبل نقل
 اسم المشبه به الى المشبه كما اشار اليه بقوله لانها محيطة بالكنه فرقا بينها في الجمع فجعلوا الاول على سور
 بضم فسكون والثاني على سور بضم ففتح فيرد ما في الفاموس ما يوههم التسوية بين الجمعين نظرنا في
 وعدل عن عبارة الكشاف وهي لانها طائفة من القرآن محدودة محوثة على جياتها كالبطل المسور
 اذ يرد عليها انها تقتضي ان تسمى تلك الطائفة مسورة لاسون تشبيهها بجايظها بالمحوظ وان اجاب
 عنه شرأهم بان السورة بمعنى الحائط جعلت بمعنى ذي السورة وهو المحدود كما يرد بالي لفظ المحوط ثم
 نقلت الى الطائفة المحدودة من القرآن فيكون نقلا بعد تجوز وهذا فرقا بين هذا الوجه والوجه الثاني
 فان النقل في معنى الحقيقي بدون التجوز لكن عدم وروده او لا اولى من دفعه جد ووروده ولا يرد على
 المصنف ان السورة على ما فسرها انما نفس الطائفة المحوثة لا ما يحيطها اذ المراد بالسورة الطائفة المعروفة
 للهيئة الاجتماعية الموحدة المسماة باسم خاص وهي المحيطة والمحاط كل كلمة كلمة منها بل كلمة آية منها
 بدون ملاحظة انضمام البعض البعض فلا اشكال والاشتباه انما نشأ من التعبير بالطائفة في الحائط

ابن كمال

اي نقل السورة الى مسورة ثم نقلا
 الى تلك الطائفة وفيه طول لكشاف
 بخلاف تحتها معنى

واذا كان المراد بالعاطفة المحاطة ما ذكرناه انرفع ذلك الاشتباه قوله من سور المدينة اشار الى خلل
 ما في الكشف من قوله من سور المدينة وهي حاطها فان سور المدينة بدون التاء فان بالتاء
 البناء ينظر على الصحيح ان السور حاط المدينة وجعل اسورة وسيران والسور ايضا جمع السور مثل
 بسرة وسرة وهي كل منزلة من البناء ومن سور القرآن لانها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاثر
 والجمع سور انتهى وما في الصحيح لا يتناول سور الانجيل مثل سور الامثال وسور ساركتب الله تعالى
 لانها ليست منزلة بعد منزلة وعن هذا لم يتوضه الشيخان في قوله من هذا تبين ضعف ما قاله قدس سره
 الا ان سور المدينة يجمع على بسكو الواو وسور القرآن يجمع على سور يغنيها انتهى وفيه نظر لا يخفى
 قوله مفترزة بمعنى مفصولة عن غيرها بالمبدأ والمقطع من قرنت الشيء افرزه اذا عزله وميزته محوزة
 مجتمعة على جملتها اي انفردا عن غيرها مستقلة متمايزة بغير غيرها محوزة لما كانت كيد المفترزة وانما ذكرنا
 لان قول لانها محيطه بطائفة من القرآن لا يكفي في النقل لانها شاملة مثالية الكسرى ولا يضره كون هذا
 وجها مستقلا للنظر مع قطع النظر عن معنى الاحاطة كما ذكره القطبي حيث قال وقيل سميت بذلك لانها
 قطعت من القرآن على حدة ولا قبح في اغناء المتأخر عن المتقدم وانما الاضطراب في العكس قوله او محتو
 لفظة او منع الخلو او تعدد وجه الشبه من اثنين في البلاغة على انواع من العلم نوع منه متعلق بالاعتقاد ونوع
 اخر بالعليات ونوع اخر بالاخلاق وبالقصص والامثال احتواء سور المدينة لما اشار الى وجه الشبه
 وهو الاحتواء المشترك بينهما وان لم يكن بين المحتويين منسبة ولا يلزم منه ان يكون القرآن والسور
 اسما لا الفاظ والمسور الحاط بها هو المعاني اذ القرآن عبارة عن نظم دل على المعنى وهو المحتوى المشترك
 والمحتوى عليه العلم كما صرح به على ما فيها من البيوت والدار والمجالات والاسواق ولا يضر عدم
 منسبتها لانواع العلم لما عرفت ان وجه الشبه مجرد الاحتواء والاشتمال قوله قال ولله حظ حجاب الحاء
 والمراد بالمهملتين بوزن حسان والزا المجيء غير مشهور وقد بالقاف وتشديد الدال المهملة رجلا
 من بني اسد فيل وقال الصفاني هما ابنا ملك سورة اي رتبة في المجد ليس غرابها اي غراب السورة
 والرتبة بظار الباء زائدة مطار اسم مفعول من اطار والكلام بناء على التمثيل ففقيه استعانة تمثيلية
 والمعنى اي محذو كمال ثابت يقال ارض لا يطير غرابها اي مخفية كثير التماز كحيث اذا وقع الغراب والظير
 فيها لا يذرعها ثم قيل ارض لا يطير غرابها وان لم يكن فيها غراب ولا ظير ان كان في كتابه عن رفعة الشان
 والمرتبة اي لا يصل اليها الغراب لعلو ورفعة شانها ليطار اي لا غراب ولا طائر اوليا يصل الى الشان
 الى غرابها لكان علوها حتى يطار مع ان يطير ياد في رتبة وهذا المعنى ان الاخير هو الانسب للبيت
 شبه الهيئة المنقطة من رصف حجاب وقد ورفعة شانهم بحيث لا يتأخرون من صنع غيرهم بالهيئة
 المنقطة من ارض ورفعتها وعلوها بحيث لا ينزجر غرابها ولا يطير بزجر احد بحيث لا يصل اليها الغراب
 لعلوها فاطلق اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشابهة على الهيئة المشابهة قوله لان السور كالمنازل
 تعليل لقوله او من السورة التي هي الرتبة وبيان وجه المشابهة اي ان سور القرآن كالمنازل المرتبة

والبيت المذكور من قصيدة
 للناطقة الدجاني مسطون
 في ديوانه كذا في المجلد ٧٧٤

في العلو لكن لاني انفسها بل بالنسبة الى القارئ فان القارئ يترقى فيها بالقراءة فيترقى من سورة الى
 سورة فالرتبة حسية او يترقى من ظاهرها الى باطنها ومن نكتة اخرى الكبر من اخفها بتصفية الباطن
 وتحصيل الحد المطلق فالرتبة معنوية وهذا ممكن في المنازل فان السالك في قطع المنازل كلما ترقى
 من مرتبة الى مرتبة اعلى منها حسا ترقى المعارف حين سيره حسا من مرتبة العرفان الى مرتبة اخرى مشابهة
 انما القدرة واسرار العناية والهداية ويستوى لدى البداية والنهاية فان افكارا لا يبرأ مائلة
 الى ابواب الدين فيما بين رتبة كل رتبة ويؤيده ما قيل في تفسير قوله تعالى لعلكم تتقون او اجد
 على النار هدى من ان المراد هادي يهدي الى ابواب الدين في اولها اي السور مراتب في انفسها
 مع قطع النظر عن القارئ لانها في انفسها منفصلة بعضها عن بعض متفاوتة في الطول والعرض والسطح
 فالرتبة حسية ومتفاوتة ايضا في الشرف والافتخار باعتبار اشتماله التوحيد والعرفان وبيان صفاته
 العلى كما ورد ان سور الاخلاص يعدل ثلث القرآن فكل شرف وفصل بالنسبة الى غيره واشتماله الفضائل
 والبلاغة والاعجاز بعد ذرية نظمه وجزائ معانيه لكن بعض منه شرف وفصل بالقرينة الثواب على بعض
 منه بالاعتبار المذكور فلا محذور فحلى هذا الرتبة معنوية قوله وان جعلت اى واو السور مبدلة من
 الهمزة لسكونها وضم ما بعدها وهذا مجرد احتمال ذكره لتكثير الجزاء والا فاما كون جعلها اصلية لا يصلح
 الى غير ما تكثير الفوائد والطلائف قوله في السورة التي هي البقية في يكون من قبل غير اسم العام الى
 فرد منه وكون السورة الكبرى فردا منه محال فكذا الحقيقة اسم بيني عن قلة كما وحقارة كيفا وايضا
 استحالة فيما فطر بعد ذهاب الاكثر ولا ذهاب منها لا تحقيقا ولا تقدير باعتبار النظر اليها انفسها
 لا يهاهم الذهاب الانفصال التام ومنها ليس كذلك وايضا الشرح معنى ذهاب الاكثر انفاء ففقيه سود
 ابراهم فناء الاكثر وسبق ما بقي فترك خبر من تعرضه واما تضعيف من حيث اللفظ لم يستعمل مهور
 في السبعة ولا في الشذوذ المنقول في كتابه مشهور وان اشعر به كلام الازهرى حيث قال واكثر القراء
 على ترك الهمزة في لفظ السورة فضعيف لان ابدال الواو من الهمزة لما كان داخل تحت القاعدة
 فعدم وروده على الاصل لا يضر منقول وكان ولم يستعمل الواو مع ان اصل الواو فيمكن ان يقال فيما
 نحن فيه فليكن هذا مثله في ذلك والفرق بين الوجوب والجواز لا يجري نفعا مع ان البعض نقل عن الدرر
 المصون انها لغة قديم وغيرهم يقولون سورة بالهمزة قوله والحكمة في تقطيع القرآن سورا وكذا
 الحكمة في تقطيع الانجيل وساركتب الله تعالى ما ذكر والمعنى جعل القرآن سورا منفصلة قبل ان يلفظ
 الحكمة الى ان التقطيع بالسور منزل كايدي عليه قوله فانوا بسور من مثله وان اختلف في ترتيبها
 انتهى والتقطيع بالسور كونه منزلا لا اظن احدا ان يخالفه قوله افراد الانواع الحكمة الاولى من الانواع
 الستة ومعناه ان معاني السور لكانت انواعا متمايزة من حيث المجموع وان اختلفت في بعض المعاني
 حسن افراد كل نوع في سورة فان اعوان في الضبط والعلية صحيحة لا موجه فلا يرد ان مثل سور
 البقرة ينبغي ان تكون سورا متعددة بالنظر الى هذا الوجه وثانيها لما حق الاشكال في جمع شكل بالفتح

سكوني

بمعنى المثل وذلك يحصل بان يورد في كل منها الايات المتماثلة كما لا يخفى على من تتبع كتب التفسير
لا سيما التفسير الكبير فانه اكثر المواضع ببيان ارتباط بعض الايات ببعض من سورة واحدة
ونالها بحاجوب النظم الى تناسبه والقيام بهذا باعتبار النظم والثاني باعتبار المعنى والى صرح المحرر
الثانية جمع المعاني الملازمة في سلك واحد والثالثة جمع الايات الدالة على المعاني المتناسبة في شق
واحد والنكتان متفارتان ولو كانا نكتة واحدة لم يبعد ورابعها اشيط القاري او كذا لمقرئ
بل وكذا الكتاب وخامسها تسهيل الحفظ فان القرآن اذا لم يكن مقاطع فاريد حيفا لا يحصل
التفكير والسرور ما لم يصل الى اخره بخلاف ما اذا كان مقاطع كسابق وسادسها الترغيب في بطريق
الكثرة العبدية فان اختيار مسلكه يسهل الحفظ وترغيبه على الحفظ بما ريب وظهر سر قوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانما هي حفظون اى يحفظون من التخريف ببقاء الحفظ الذين يطلعون معانيه
واسرارها بحسب طاقتهم فاقضت الحكمة انزال على وجه يسهل حفظه وهذا الوجه ما صرح به بعض النقات
في حاشية شرح التمهيد ووجه اخر مذكوره في التفسير قوله فانه تغليب تشييط القاري وتسهيل
الحفظ نفس ذلك تفعل من النفس بفتح الفاء ولا محال ولو كان بعضها مجازا منها الفرج وهذا
والمعنى تخفف تعب وزال نصب بسبب اعتقاده انه اخذ من القرآن حفظا واخر كسابقا في كل كلمة
من التبعيض لاصلة لنفس قارئها عن دون من لم لا يجوز ان يكون المعنى عن معنى التبعيض هنا
غير ظاهر كالمسافر تشبيه القاري للاستنباس والتوضيح فانه حسي اذا علم انه قطع ميلان فرائض
او صوى يريد نقل عن الفائق انه في الاصل البطل الذي يرتب في السكة محراب يريده دهم لان يقال
البريد كانت محذوفة الاذنا بسميت بالمسافة التي بين السكتين وهى فرسخان والسكة الموضع
الذى يسكنه الضيوع المربون انتهى وقيل البريد اثنا عشر ميلا والميل ثلث فراسخ والغرض انى يشير
الى خطوة وطى البريد قطع المسافة وتفنى فذكر على ظاهره انه مجاز متعارف في القطع والمحافظة
متى خذ قها اى اتم قر السورة بجاء مهلة وذل محبة وقاف بمعنى الكلام يتنوع بالاضافة يقال سكين
حاذق اى قاطع استدل لقطع مجازا عالم حاذق اى ماهر في العلم فكذا في السورة اتمام قرائتها وحفظها
وهذا ما لا يقلو والمخزق في الاصل الذكاء وسرعة الادراك وعظم ذلك عنده نعمة ومنه وبذلك استهيج اى صيا
مسرورا شد السرور وقيل اعتقاده ناظر الى تسهيل الحفظ واستهيج به ناظر الى قوله والترغيب فيه وفيه
خفا الى غير ذلك اى الحكمة في التقطيع ما ذكر مع غير ذلك من الفوائد منها انه اتم في اظهر الاعجاز لانه اذا قطع
القرآن الى سور مثل تقطيع البلغاء كلامهم ومع ذلك عجزوا عن اتيان سورة مثلا قصر سورة كان ذلك
اظهاره موفد انه وحى من الله تعالى وقدمه انه لو تحدى به جملة لم يكن لكانوا يعتذرون انهم لكثرة عجزوا عنه
ومنها تسهيل القراءة في الصلوة واحراز الفضيلة فان قراءة السورة اكثر ثوابا من قراءة ايات مثلها ومنها
ان الترتيب في النظم كترتيب فرائد نفسية ودرر مرغوبة بعضها فوق بعض لا وكيفية تدرج وفقد ولو
على نسق واحد لكان ذلك نظما قوله نصف سورة اعتنازية وظرف مستقر كاشار اية بقوله اى بسورة من مثله

اى من مثل ما نزلنا والضمير في من مثله ما نزلنا ومن حجتهم وجوه ثلثة اما للتبعيض قد مر وجهه مع
انه قد مر سره ترغيبا به يومهم ان للنزل مثلا عجزوا عن الاتيان ببعضه كانه قيل فأتوا ببعض ما هو مثل
النزل قال ثانيا المصحح بها ليست من تنمة المعجز عنه حتى يفهم انه منشأ العجز انتهى وانتهى بغير بان
العجز عن بعض ما هو مثل النزل يستلزم العجز عن الاخر اذ لو كان للنزل مثالا كان ذلك الاخر من مخترعات
البشر اذا الكلام فيه فاعجز عن اتيان البعض عاجز عن اتيان الكل بامانة كالماتلة المصحح بها من تنمة
المعجز عنه ويغنى عنه انه منشأ العجز بل نقول اتيان عجز البشر يعلم بطريق الكفاية وهو بالغ وعن هذا
رجحه المص وقد مر قوله والتبيين في يكون اطلاق الجور من على المبين محيى اى فانوا بسورة حى
مثله حاصل مائة للقرآن بخلاف التبعيض فلذا قال في تفسيره هنا بسورة مائة للقرآن دون
التبعيض وان كان ما لها واحد كما جئنا والبعض التفت الى المال فقال قوله اى بسورة مائة للقرآن
تفسير على تقدير ارجاع الضمير الى ما نزلنا على التقادير ثلثة ثم بينه لا ولا يرد اليوم المذكور في التبعيض
اذ الام بآيات سورة مائة للقرآن لا يومهم وجود سورة مائة للقرآن والا لا تستد باب التجيز اذا بسورة
المعروضة التي تعلق بها الامر التجيز اى اى سورة مفروضة مائة للقرآن في النظم والبلاغة والبراعة
وكاسيل الى بيان سوى ذلك قوله او لا تدرك عند الاخفش فانه واكوفيين جوزوا زيادتها في الاشياء
لكنه مذهب مرجوح قوله تعالى فأتوا بسورة مثله لانه لا يدل زيادة من هنا لاستقامة المعنى في كلامها
قوله اى بسورة مائة للقرآن تفسير للزيادة والتبيين معناه تخصيصا بحدها ليس بمناسبة وقد عرفت
ان البعض يجوز كونه تفسير على جميع الاحتمالات قوله اول عيدا عطف على قوله ما نزلنا اى الضمير للعبد
في قوله على عيدا ولا كان مع كون من التبعيض والتبيين والزيادة غير صحيح هنا قال ومن اى حشدة لا يتبدل
كان ان الابتداء لا مسلية لانه الاجتهال الاول فعلى هذا لا يفهم الماتلة بين المنزل وبين المأمور بآيات
مع انه لا بد منه ونقل عن السعد الدين والسيد الشريف انها قال الماتلة منفرمة من سوق الكلام معونة
المقام ولكن ان تقول الماتلة المذكورة استفادة من كون المأمور بآيات سورة تامة من مثل العجز لهذا
التكليف فيه اخره وايضا انه لا وجه لتخصيص البشر مع انه معجز الثقلين كما قال تعالى فقلن اجتمعن
الانس والجن على ان ياتوا بهذا القرآن الآية فلو قال من هو على حال من كونه امي لم يقوا الكتب بخلاف الكلام
عن هذا الخلل وايضا فيه ضعف اخر وهو ان التجيز يكونهم مأمورين بآيات السورة من الامم الذى
لا يقرأ وامر الاديب الاربب الطائق في فنه الماهر في باب فاعجز وهذا خدشة عظيمة الا ان يمنع ان فهم
ذلك بالمجدة هذا الاحتمال ضعيف فتركه اولى كسابق الاشياء اية في معنى الاتيان المجز بسهولة
سواء كان بالذات او بالامر والندبر ويقال في الخير والشر والاعيان والاواض ثم صار معنى الفعل والتعاطي
كما قوله تعالى ولا ياتون الصلوة الا وهم كسالى انتهى واسد اعلم بصحة قوله لاصلة فانوا عطف على قوله
صفة سورة كما قيل لكن قول بعضهم وبهذا ظهر وجه لتخصيص جعل من مثله صلة فانوا باحتال كونه الضمير
للعبد يقتضى عطف على قوله لا يتبدل الكشاف من مثله متعلق بسورة صفة لها اى بسورة كانت من مثله

بدلالة الآية الاخر والقرآن كما يطلق على الجميع بطلاق على نفسه كما صرح به المصنف في اوائل سورة
يوسف فيلزم بحججهم عن اتيان بعضه فضلا عن كونه ما قيل من ان القرآن اسم للجميع فيلزم
العجز عن الكثرة وكلام وانما الكلام في العجز عن البعض ولا دلالة له قوله ولان رده الى عبادة لا نظرا
الى ان التقييد يفيد استثناء الحكم عند استثناء القيد اذا لم يوجد فائدة اخرى وهناك ذلك وهذا مفهوم
المخالفة والمصنف يقول به وفيه ما مل اذ القرآن وان كان معجزة في نفسه لكن ظهوره من الالهي الذي
لم ينش في زمان ولا خطبة ثم فرائد كنه كنه كنه فيظهر بسببه ظهورا باهرا انه معلوم بمن اراد تعالى
هذا خلاصة ثلث سور يونس في قوله تعالى فقد لبثت فيكم عرسا من قبل اظن انهم قد علموا فلا مفهوم عند
القائلين بالمفهوم فضلا عن عدم الكثرة ويظهر من هذا ضعف ما ذكره آنفا من قوله ولان معجزه نفسه
لا بالنسبة اليه وقوله يونس هنا اشار الى ما ذكرناه ولا ينافي هذا الابهام عوده الى عبادة بل يفيد مجوز
وهو غرضه في كل وجه فلا تغفل قوله ولا يلا يله قوله وادعوا شهداءكم من دون الله اي على جميع الوجوه
اذا كان ملايا على بعض الوجوه يكون عودا الضمير الى المنزل غير ملائم لذلك البعض من الوجوه فيستلزم ان
فلا رجحان وهو ينافي غرض المصنف قوله فان امر لا يبين لعدم الملازمة اذا الامر بالاستعانة بغيرهم
انما يلائم ظاهر امرهم بالاتيان بمثل القرآن لا الاتيان بسورة من مثل النبي عليه السلام في الامية اما اذا
اريد دعاء الشهداء للاستعانة بهم في التحدى والمعارضة اما حقيقة او ادعاء كانه الوجه الاول من الوجوه
الستة فاذا لا محالة للاستعانة بطائفة فيما هو فعل واحد وايضا يلزم المناقاة اذ لو استعين بهم
فيه لم يكن الماقي به ما كان مطلوب منهم بل من احد بهم فلا معنى للاستعانة غاية الامر انهم يراعون
على اتيان المثل للملازم في نسبة الشهداء الى ذلك الاتي باقى معجز اريد من الشهداء خصوصا في الوجه
الاول لانهم شهداء له لا لهم واما اذا اريد دعاء الشهداء للاستعانة بشهادتهم اما حقيقة او ادعاء
لكافي الوجوه الباقية فان الاستعانة لا يجب ان يكون في المعارضة فقط وان كان ذلك هو المتبادر فلذا
قدمه ورجحه بل يجوز ان يكون الترويج الدعوى فلان اضافة الشهداء اليهم انما تحسن اذا كان الاتيان
بالمشركا ومنهم لامن واحد منهم والا كانوا شهداء له لا لهم فحقهم ان يضافوا اليه لا اليهم كما سلف
مع ان الاضافة في النص الكريم اليهم وهذا جاز في كل احتمال لا يختص بالسوى الوجه الاول من الوجوه
كما صدر عن بعض الغفول وقيل ورجوع الضمير الى العبد يوجب ان دعاءهم شهداء ليس شهداء بان ذلك الواحد
مثله لان ماقي به منزل المنزل وهذا الابهام محل بمتانة المعنى وفيما هو ترجيح رجوع الضمير للمنزل يقتضي
كون النظر في صفة السورة ايضا كادارة استدراجه وقد اشار الى المصنف بقوله واما القول بان عدم
الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الاول طلبا للاتيان بسورة من منزل المنزل اليه والثاني طلب له من كل
على سبيل الترتيب فرفع به ان اريد بالكل كلامي فلا يكون لكثرة فائدة اذ منزل المنزل اليه اشار على سبيل الترتيب
وان اريد كل فصيح بلوغ فقيمة ثابتة النسخ قبل العمل والشرع بالاتيان فلا يناسب جواز النظم الجليل وان
اريد الكل مطلقا اميا كان او يليغا فلزم ما لزم في الاحتمال الثاني فلا جرم ان الثاني ليس طلبا للاتيان

على ان طلب الاتيان بلفظ ادعاء
شهادة اذ كونه غايته من العبد لا
يقتضي على رسله في ساليب
كلام

بلا امر الاستظهار في اتيان الامور من اتيان منزل المنزل اليه فيلزم المحذور المذكور في لارج عود الضمير
الى المنزل اليه قوله بان يستعينوا بغيرهم فيلزم المحذور المذكور في لارج عود الضمير
لم يذكر صلة للنسبة والاعانة ولم يقل ويحيونهم في كذا واشار الى ان ادعوا امر من الدعاء بمعنى الاستعانة
اذ معنى النداء والتسمية ليس مناسبا هنا ومعنى الاستعانة له مجازي لازم للمعنى الحقيقي وهو النداء
لان الشخص انما ينادى للحضور ليستعان به في الغالب ونظره الى البقاء اذ جعل ضمير مثل لانداد
ووجه تذكيره كذا كذا انما بان لانداد اسم جمع ولذلك عدم كسبه في المفردات المنبئية على الافعال
كالخلاق والكيان ومن قال ان جمع تدعى الضمير لبعض اولواحدة اول على المعنى فان المراد بالجنس
لذا بينه المصنف في قوله تعالى وان لكم في الانعام نسقكم ما في بطونه الآية من سور النحل لكن بعض الاحتمالات
ليس مناسبا هنا ولو كانت تلكا اما لفظا فلان كونها اما معنى فلان لانداد اذ اريد بها الاصنام كما هو
الظاهر فلا حسن له التعجيز لم يفت اليه المصنف ولا غيره وترك قوله الكشاف في تفسير قوله من مثله
ولا قصد الى مثل ونظيره هناك وكنت نحو قول القبط في الحجج وقد قال في متون الاحكام وعلى
الادام مثل الامير على الامام والاشرب اراد كل من كان على الامير من السلطان والقدرة وبسطة
اليه ولم يقصد احدا بجعله مثلا للحجاج لان ظاهره مخالف للسبق في الكلام من التعجيز فالقصد الى
المثل المقدور قوله جمع شهداء جمع شهد بمعنى الى امر قدومه لانه الاصل كما يشير اليه قوله اذ التركيب
للحضور والشهادة ولم يقدر والشاهد مكان الاتيان فانه ان كان شاعرا في معنى القائم بالشهادة
لكن محتمل للمعنى الحضور والشهادة اخبار عن علم من الشهود وهو الحضور كذا قال في سورة المنافقين
فعني الحضور معتبرا ايضا كالحضور في القلب لان الشهادة لا مسوغ لها الا على قلب حاضر وبقية
تمام والاولى ان الحضور فيه يشخص حين اداء الشهادة في مجلس شهادة تقابل بالحاضر تقابل الحاضر
بالعام او تقابل المقيد بالمطلق وكذا الكلام في الناصر والامام لان تمام النصرة بالحضور قوله فكانه لابيائه
لكون الحضور معتبرا فيه وخص الكلام به مع ان القائم بالشهادة والناصر كذلك كمال الحفا فيكون لا شعرا
في كلامه هناك الحضور معتبرا فيلزم قوله اذ التركيب للحضور وقال فكانه سمي به لانه كان احسن
سكنا واتم نظما النوادي جمع ناد وهو كالندى المجلس الخاص اي المتلى بهد ويبرم من الابرار وهو
فصل القضاء على وجه الاحكام واصلة قتل الجبل فتلا قويا ثم اطلق على الفصل المذكور لانه في القوة
والاحكام وما وقع في كلام العوام الابرار يحصل المرام بمعنى الحاج والتشديد في الامر تشبيها بالعباد
الجبل في التشديد وان كان هنا معنويا وهناك حسييا والعقوبة المذكورة مهلة لا كلية قوله محض الامور
مناسب للامام وهو السلطان عند المار يعرف العام وتخصيصه بالامام الصلوة باصطلاح اهل الشرع
وهو ليس مناسبا هنا وفي الاصل الامام كل مقتدى في اقوال وافعال وهذا ايضا ليس مناسبا هنا
فالمراد السلطان فخرج الضمير فكانه الامام والظهور بالحضور في القائم بالشهادة والناصر لم يتعرض
والقول بان الضمير راجع اليها بتا ويذكر واحد ضعيف ومثال الحاضر منزل قوله تعالى والقي السمع وهو

شهره و مثال الامام قول تعالى وزعمنا من كلامه شهيداً ونقرر عن الراغب ان قال يقال انما شاهد
 وشهيد اي ناصره **قوله** اذ التركيب للحضور لا يخلو عن الاستفاد مما ذكره في وجه تسمية الامام
 شهيداً من اذ عاد كون الشهيد بمعنى الامام من افراد معنى الحاضري ان حروف شهيد اي تركيب
 ركبت واي معنى اريد لا يخلو عن الحضور في معنى الحضور وفرد من افراد
 الحاضر **قوله** اما بالذات مقابل للتصور اي بان يكون ذات الشخص ونفسه حاضرة كما في الاولية المتبادر
 من اطلاق الحاضر وهو عام للثالث لان الناصر والمعين يحضر عند المعاينة كما نقرر عن الامام الواجب
 وايضاً الرابع كما ذكره المصنف قوله او بالتصور كما في القام بالشهادة لا ذكرناه من ان الشهادة لا تسامح
 الا في قلبه حاضراً وانما خبر بان الحاضر هو التصور لا القام بالشهادة كما لا ولي ان يقال ان القام بها حاضر
 بشخصه حين الشهادة في مجلس الشهادة ويؤيد ان كلام المصنف لا يحضر النوادي يعلم له كما اختاره
 البعض غاية ان الحضور في القام بالشهادة ما يكون بالتصور ايضاً فلفظة او في قوله او بالتصور لم يمتنع
 الخلو فقط فاعلم ما ذكرنا ان الشهيد بمعنى مطلق الحاضر لا تقيد وبمعنى الحاضر المقيد وهو المعاني الثلاثة
 المذكورة فقامتها مطلق الحاضر لا ذكرناه من مقابل العام بالخاص او المقيد بالمطلق ثم المراد بحضور
 حضور العلم اذ العلم صفة حقيقية ذات اضافة او نفس اضافية فهي من القام بالنفس فمن قال
 لان العلم هو الصورة الحاصلة عند العقل فقد اختار منه به الفلاسفة في اشرف العلوم الشرعية **قوله**
 ومنه اي من الحضور اما بالتصور او بالذات قبل المقتول في سبيل شهيداً لا يحضر اي يتبين ما رجوعه
 بسبب الوعد الكريم من النعم الباقية فيكون من الحضور بالتصور بالحضور وان كان حال العلم وصفته
 لكن اطلق على المقتول لا في الملازمة ولكن ان تقول لا يحضر بشخصه او بروحه النعم المؤبد في الدار
 الآخرة وعند الرب لا احد فيكون من الحضور بالذات او الملازمة حضوره فيكون من الحضور بالذات فعلي
 هذا يكون الشهيد بمعنى المفعول ولم يكن في كلامه السابق اشارة اليه سوى قوله اذ التركيب للحضور فان فيه
 نوع رمز الى ان الحضور فيه معتبر مطلقاً سواء كان بطريق القيام او بطريق الوقوع والمراد بحضور الملازمة
 حضورهم للتبشير بالسلامة والامن من الخوف والحزن وكذا الى ان في سائر المتقين قال تعالى تستدل
 عليهم الملازمة الاتخاف والاحتراز الاية لكن لا يشترط الاطراء في وجه التسمية فالمراد ملازمة الرحمة **قوله**
 ومعنى دون هو اصل للتفاوت في الامكنة فهو ظرف مكان كقوله الاية بنيت عن دون وخطاط فلذا قال
 ومعنى دون ادنى مكان من الشيء اي اقرب مكان منه لكن مع الخطاط قليل ودوناي قرب كثير والى هذا
 اشار بلفظ فعل التفضيل بمعنى اقرب وحاصل قرب كثير واما الخطاط فلما عرفت من اصل التفاوت رتبة
 الامكنة واما القلة فلان القرب الكثير لا يلازم الاخطاط الكثير ومنه اي اخذ منه باعتبار اشتراط معنى القرب
 الكثير تدوين الكتب والاخذ من الاشتقاق في بحر في الجوامد ايضاً فلا يضر كون دون اسما جامداً ثم بين
 المكتبة بين المأخوذ والمأخوذ منه بقوله لا اذ ناد البعض من الكتب الى بعض اخر منها حساً فيكون البعض
 منها قريباً من البعض الاخر اذا نادوا هو التقريب يستلزم القرب فلا اشكال بان لا وجعل قوله لا اذ ناد

فلا اشكال بان هذا الوجه يقتضي
 كون الملازمة شاملة وايضاً
 يقتضي كون التفتيح شاملاً ايضاً
 ٧٧

البعض لا يتكلف وقد نبه على هذا في بعض الحواشي ولم يلتفت الشيخان الى ما ثبت في اللغة
 من انه مأخوذ من الديوان بكسر الدال وفيها الافتراض مع كونه فارسيّاً وان كان معاً لا يفسد
 كونه مأخوذاً منه لا يحتاج الى اعتبار كون الديوان مقدماً للوضع على وضع التدوين وبيان
 مشكل **قوله** ودونك اي ومنه اخذنا من اسماء الافعال وهو دونك هذا اي اخذ من
 ادنى مكان منك واقربه نقرر عن الرضي ذلك بمعنى اخذ اصله وكنز زيد برفع ما بعده على الابتداء فاقصر
 من الجدل على الظرف وكثر استعماله فصار اسم فعل بمعنى اخذ وعلى تقدير قوله من ادنى مكان اي اصله اخذ
 من ادنى مكان واقرب ثم علم كل اخذ انتهى اذ مطلق الاخذ لا وجه لاخذه من دون المشتغل على القول
 فاحذ منه الاخذ من ادنى مكان للنسبة ثم شاع مطلق الاخذ اطلاقاً لا اسم لخاص على العام او اطلاقاً
 اسم المقيد على المطلق كما هو المعروف في مثله فلما نفاة لا صرح به النجاة قوله ثم اتسع للترتيب
 اي لفظ دون بمعنى ادنى مكان من الشيء للترتيب اي للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيهاً لها بالمراتب
 الحسية ثم شاع حتى كثر استعماله اكثر من الاصل فصارت حقيقة التعريفية وان اعتبر القرب
 مع التفاوت في الاستعارة باعتبار المعنيين جميعاً والافعال باعتبار المعنى الثاني قول اي في الشرف
 مع ان الشرف متحقق في زيد قوله ومنه الشيء الدون وهو الردى الذي الحقيقي وفيه اشارة الى
 الكشاف حيث ذكره بعد قوله ومعنى دون ادنى مكان من الشيء ثم ذكر الاستعارة مع ان الصواب
 ان يذكر بعد ذكر الاستعارة ولعل العلامة نظر الى ان الشيء الدون مأخوذ من دون ادنى مكان
 لا اشتغال الاخطاط بل لا ملاحظة العرب قوله ثم اتسع اي تجوز اي في هذا المستعار فاستعمله كل تجاوز
 ولو بدون الخطاط وهذا يؤيد صحة الجواز من الجواز ولقد اغرب من انكر هذا الجواز وسره على ما اشار
 قدس سره ان لا شاع وصار هذا الجواز مشهوراً ينزل منزلة الحقيقة حتى يبنى عليه مجاز آخر بترتيب
 او بمراتب ولو اراد المنكر الجواز الغير المشهور لا يبنى عليه مجاز آخر لم يبعد والمراد بالاستعانة هنا اصطلاحية
 كون العلاقة المشابهة اذ الذي ادنى مكان من الشيء تجاوزه من حد الاستواء مكاناً فمطلق التجاوز مشترك
 بينهما ويحتمل ان يكون مراده النقل لكن لما كان هذا النقل من قبيل نقل اسم الحقيقي ولو تنزل الى المعنى المجازي
 عبر بالاستعارة بل هو الاظهر المتعارفة لاسيما في القرآن فانه لا يكاد ان يوجد اكثر استعمال دون في غير
 هذا المعنى سوى قوله ومنادون ذلكم ونحو ذلك من الامثلة المعروفة وهو امانة النقل قوله قال تعالى
 لا يتخذ المؤمنون الآية غرضه من هذا ان حمل دون على التجاوز اولى لما ذكرنا من انه منقول او في حكمه مع
 استقامة المعنى لان المعنى كما صرح به لا يتجاوز واعين ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين مطلقاً سواء
 كانت مع المساواة مع ولاية المؤمنين او على الاخطاط عنها وما قال الزجاج من ان المعنى ان المكان لا يقع
 في باب الولاية مكان المؤمنين دون الكافرين فيرد عليه ان يكون النهى المراد من النهي النهى عن الولاية
 على الاخطاط والنهي عن الولاية على طريق المساواة يحتاج الى القول بان اولي فلذا لم يلتفت اليه المصنف
 واستدل على ذلك بالاية المذكورة كذا فهم من تقرير بعض المحققين الواو في ولاية مفتوحة بمعنى الصداقة

معنى

وجوز الكسر بمعنى الموالاة قوله وقال امية بصيغة التصغير وهو امية بن ابي الصلت الشاعر الجاهلي
ادرك الاسلام قال المصنف في تفسير قوله تعالى واتل عليهم نبأ الذي اتينا به هو علماء بني اسرائيل وامية
ابن ابي الصلت قال قد كان قد قرأ الكتب وعلم ان الله تعالى مرسل رسوله في ذلك الزمان ورجا ان يكون
هو فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم حسده وكفره انتهى في امية احد من وحده الله تعالى في
زمن الفترة وترك الشرك وهذا ابتداء شعور بانفس مالك قوله دون الله تعالى من واثق تامه ولا
للمسح بنات الدم من راق وهذا شاهد على ان دون يدل على تحلي حكم لاخر وتجاوز عن هذا قال المصنف
اي اذا تجاوزت بكسر التاء خطا بالنفس وقاية الله تعالى فلا يقبله غير بناء على ان ما الاستفهامية
للاشارة الوقوف على الاصل وحاصله ما ذكره المصنف واداد ببيتا المصائب التي تحدث في الدهر والزمان
كانه بلدا والتعبير ببنات دون ابنا لانه نكتة انيقة مع محاذرة الوزن شبه الدهر بالام في المحبة
اذ هو محله حدث الحوادث كما ان الام محله حدث الولد وبواسطة هذا التشبيه شبه الحوادث المصائب
بالاولاد والبنات وهذا يدل على كون موحدا لكنه لا ينفعه ما ذكره المصنف في اول السورة الا عراف
ولو قدم المصنف هذا البيت لكان النسب مرامه اذا الاصل الاستشهاد وقال على رضي الله تعالى عنه عليكم
بديوانكم لا تضلوا ما لو ادوا ما دوا لنا قال شعرا الجاهلية كان في تفسير كتابكم ومعاني كلامكم نقل المصنف
في تفسير قوله تعالى او ياخذهم على خوف الالة لانه قدم الالة تأدوا ياخذ المصنف بقوله غير الى ان قربة
من ادوات الاستشهاد في قوله قدس سره قول صاحب الكشف ويقال بيان الاستعمال دون بمعنى
ادنى فكان على حقيقة الاصلية وقيل هو اشارة الى استعماله في الخطاط محسوس لا يكون في ظرف
كقصير القامة فهذا اول توسع فيه ثم استعمل في التفاوت في مراتب المعنوية تشبيها بالمراتب الحسية
وشاع استعمالها اكثر من استعماله في الاصل ثم اتسع في هذا المستعار فاستعمله في كل ما وجد
الى حد ولو بدون تفاوت والخطاط وهو في هذا المعنى مجاز في المرتبة الثانية على وجهها وفي المرتبة الثانية
على هذا القول والجملة هو بهذا المعنى قريب من ان يكون بمعنى غير كانه اداة استثناء انتهى فاحفظ هذا
فان يندفع به ما يقع في صدره من انهم فسر وادون بمعنى الغير او اخذ الغير في توضيح معناه كما فعل
المصنف مع انهم لم يعدوا الغير من معانيه ولو مجازا قوله من متعلق بادعوا اشارة الى ان من لا
اذا كان بمعنى التجاوز فان كل فعل تعلق به من دون فقد ابتداء ذلك الفعل من التجاوز وقد يحذف بقرينة
كما في البيت لكنه مراد فن قال انه اذا كان دون بمعنى التجاوز كان من زائدة فلم يصيب اذ لم يقدر احد
بانه اذا كان دون بمعنى التجاوز يكون من زائدة والمعنى اي اذا تعلق من بادعوا وادعوا المعارضة
من حضرهم كمن ربه الى ان الشهاد اجمع شهيد بمعنى الى ضد قدمه لانه الاصل كاسلف والمراد بالحضور
الحضور في المجلس مطلقا غير مقيد بطريق النهر او غيرهما وان لهم ذلك وبالاختيار انه كوز حار قوله
او رجوتهم معونته يقابل مع انهم حاضرون للاعانة والحضور متحقق فيها ايضا ولم يقدر او اعانكم مع انه
المناسب لان يكون الشهيد بمعنى الناصر لان المتبادر من الاعانة بالفعل وليس بتحقيق بالنسبة الى

المعارضة وانما المحقق الرجاء بنوعهم كمن ارادة رجاء المعونة من لفظ الشهيد مجازا لوقال
او اعانكم مراد به بحسب الزعم كما قيل في قوله تعالى اين شر كافي او لتهكم كان سالما عن المناقشة قوله
من انكم وجنكم بيان لمن حضركم ورجوتهم لمن هنا بيانية فهي ليست كلمة من التي في النظم حتى
يقال ان ما ذكره المصنف يدل على ان الجار متعلق بالشهادة وهو مناف لما ذكره او لا من تعلق من بادعوا
كان من في النظم الجليل ابتداء لانه اتفق عليه المحشون ومقتضى استقامة المعنى ايضا في الجار والمجرور حال
من صبر وادعوا المعنى متجاوزين الله تعالى وحاصله غير تعالى وعن هذا قال المصنف غير الله تعالى فان معنى
التجوز قريب من ان يكون بمعنى غير كما هو تحقيقه نقلا عن المحقق قدس سره فعلم منه ان الخطاب في قوله تعالى
فأتوا بسورة الآية للفقهاء من العرب والعجم وذكر الجرح لقوله تعالى فدل من اجتمعت الانس والجحش على
ان أتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله الآية والاضافة في الجرح لا لزواج الاضافة الانس والاشراك في المعادة
المفروضة ولم يذكر الملك لان اتيناهم بمثل لا يخرج القرآن عن كونه معجزا لاحتمال كونه اتيناهم بمثل من الله تعالى
لانه ليس معجزا للكل وهذا محمل ما قال المصنف في تفسير تلك الآية لعله لم يذكر الملك لان اتيناهم بمثل لا يخرج
عن كونه معجزا فلا وجه لردده لحسن محله واما القول بانهم معصونون فلا يفعلون غير ما يؤمرون فلا يتوهم
ذلك منهم حتى يصرح به فضعيف لانه مفروض فلا يقتضي الوقوع واستوفى ذلك بمثل قوله تعالى قد ان كان
لرحمن ولد فانا اول العابدين على ان الجرح يكون مستورا عن الحسن لا يتوهم ذلك ايضا وكذا الكلام
في الهتكم وعن هنا قال المصنف في كسائي في ولى امرهم بان يستظهر بالجملة ولا ريب في ان الامر بان
يستعينوا بالملك تبيكت تام واسكات عظيم لكنه لم يتعرض لذكرهم لانه جسيم قوله غير الله نصب اقا
على الاستثناء او على البدلية من حضرهم فانه لا يقدر على دليل على ان المعنى ما ذكره وبيان فائدة من دون الله
تعالى اي ليس لهم طريق الى الاستظهار بسوى الله تعالى فانحصر الاستظهار فيه تعالى فان لهم ذلك قوله
فانه لا يقدر على ان ياتي بمثله الا الله على سبب كون المعنى ما ذكره وان ادعوا انهم لا محالة عاجزون عنه
كما بينا نقلا عن البعض لكن الامر بذلك انما يدل على انهم انما ادعوا بان يستعينوا بادعوا انهم دون الله تعالى
ولا يفهم من ذلك انه لا يقدر على ان ياتي بمثله غير الله تعالى بدون ملاحظة ما بعده وكون الامر لتعجز
وان كان مفيدا لذلك لكنه منفرد بما بعده فتأمل قوله او فادعوا من دون الله شهداء الى هذا هو
الوجه الثالث في كلام المصنف في هذا الوجه متعلق بادعوا ايضا على انها ابتداء والمعنى فادعوا
لله شهادة من هو قائم بالشهادة بكم من انكم وجنكم والهتكم غير الله تعالى والفرق بينه وما سبق ان
الدعوة هناك للعاوضة وهنا للاستشهاد وان الشهيد هنا بمعنى الحاضر مطلقا او الناصر في الامر وهنا
بمعنى القائم بالشهادة قوله بان ما اتيتهم به مثله والمراد انكم على الاستشهاد على ان ما اتيتهم به بقصر المعنى
مثله عاجزون عن اقامة الحجج عليه كما اشار الى المصنف بقوله عاجزون اقامة الحجج فاذ لم يكن لكم حجة وادعوا
على ذلك فانيان مثله ليس بتحقيق فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت كسبى صرح به في تفسير قوله تعالى قل
حقا توابعكم الآية وهذا مراد المصنف يعني ان تعاندوا وتعصبوا بان قالوا نحن اتيناكم بمثل في يومهم وادعوا

بان يدعوا شهداء يشهدون لهم ان ما تقيم به مثله فلا يوجد لهم شهداء كذلك فيجوزون عن
 اقامة الحجته فاذا تجوزوا فظاهر ان ما يدعون من اتيان مثله باطل لا اصل له لانه من ان كل قول
 لا بد ان عليه غير ثابت وهذا الموضع في التحدي واطرها رجزهم بالتبكيك فصاحب الارشاد كذا
 هنا بكلام طويل لا طائل تحته ولا تستشهدوا باله ولا تقولوا ان يشهدان ما ندعيه من اتيان
 مثله حتى نأخذ اى الاقتصار على الاستشهاد به من يدعون المجهول لما وهذا صريح فيما ذكرناه
 من انهم اذا كانوا ادعوا ان ما اتوا به مثله فطريق اسكانهم امرهم بامانة الحجته الى المجهول
 المتجر المدهوش والذين العادة فيلزموا الخوازمي بكسر الدال الاولى كما اراد معرب وبدون
 وليس في فعل كسر الفاء لـ او شهداء كم اى ومن متعلقة بالشهداء عطف على قوله ادعوا هذا
 الوجه الرابع ولا كان الشهداء محروما معطوفا على ادعوا ولذا رسمت امرته بصورة الياء فلا يرد
 ان حق العبارة او متعلقة بشهداء كم لان ما قال مفيد لهذا الحق الذي اتخذتموه من دولتي اولياء
 اى ان دون مستعمل في معنى التجاوز على ان ظرف مستقر حال من الشهداء وهذا معنى التعلق بشهداءكم
 والعالم ما اشار اليه محادول عليه شهداء كم والمعنى فادعوا المعارضة الذين اتخذتموه اولياء والهة
 متجاوزين الله تعالى في اتخاذكم كذلك وزعمتم انهم شهداء تشهد لكم يوم الحق انكم على الحق والشهادة
 بمعنى القائم بالشهادة يوم القيمة لا في الدنيا وما في الوجه الذي قبله فبمعنى القائم بالشهادة في الدنيا
 فالوجهان متقابلان بهذا الوجه وزعمتم انهم شهداء يوم القيمة واقعا قال المصنف في تفسير قوله تعالى
 ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله تشفع تلك الاوثان لنا في ايماننا من امور الدنيا وفي الآخرة
 ان يكن بعث فكلنا منهم كانوا شاكبين فيه انتهى ويكشف من هذا انه لو كان هنا وزعمتم انهم شهداءكم فيما
 يراكم من امور الدنيا او في الآخرة لكان اتم بيانا واعلم نفعنا ويدخل في الشهادة فيما يراكم من امور الدنيا
 شهداء تهم لهم بان ما اتوا به مثل القرآن وبهذا الاعتبار يرد في الاستشهاد في انتظامه لفظا قبل
 وقد وقع في النسخ اختلاف هنا في اكثر شهداءكم الذين اتخذتموهم بالجد بدون باء وفي بعضها اى الذي
 بزيادة اى التفسيرية فيلزم هو الصواب وعليه دون التجاوز ظرف مستقر حال عامل ما دل عليه شهداء
 وهو اتخذتموهم وفي بعضها او يشهدونكم الذين اباء الجارة في اول فيلزم هو على الاول كحتم عطف على شهداء
 يشهدون وج يكون تعلق من بادعوا على حال التفاوت باعتبار المشهود به وهو الماتمة في الاول
 وما زعموه فيما ينفقهم يوم القيمة في الثاني انتهى وفيه من التكلف ما لا ينبغي اذ قد عرفت ان الاحسن
 الاتيان باى التفسيرية فعلى سقوطه يكون الذين عطف بيان مفسر لما قبله قوله او الذين يشهدونكم
 عطف على الذين اتخذتموهم كالكلام في الذين هنا مثل الكلام في الذين اتخذتموهم وهذا وجه ثان
 من وجهي تعلق من يشهدونكم وعلى قول بعض من ان الذين اتخذتموهم يحتمل عطفه على شهداء
 يشهدون يكون من وجوه تعلق من بادعوا لكنه خلاف الظاهر كما عرفت والشهيد على هذا ايضا بمعنى
 القائم بالشهادة لهم يوم القيمة فالنفاوت باعتبار كون دون هنا بمعنى قدام الشيء فلا تكرار وبين

عطف تفصيلي
 حصر في النسخ
 من النسخ
 وجه

يدعي مستعار من معناه الحقيقي الذي يناسبه اعني ادنى مكان من الشيء وهو ظرف لغو معمول
 للشهداء اذ يكفيه رايحة الفعل كما هو المشهور من ان الظرف معمول ضعيف يكفيه رايحة الفعل
 حتى يعرف في حرف النفي كقوله تعالى ما انت ببعثة ريكه مجنون فلا حاجة الى الاعتداد والى تقدير
 ليشهدوا بين يدي الله على زعمكم وكلمة من على هذا تبعية لاسيما في الاعراف في تفسير قوله تعالى
 ثم لا تينهم من بين ايديهم الاية قال صاحب الكشاف انهم قالوا اجلس بين يديه وخلفه بمعنى في
 لانها ظرفان للفعل ومن بين يديه ومن خلفه لان الفعل يقع في بعض الجنتين كما تقول جنتي من الليل
 تريد بعض الليل وكذا ان تقول من ابتداء لانه سائر معانيها راجع الى الابتداء كما سلف قوله
 من قول الاعشى بيان كون دون بمعنى قدام اى هذا مأخوذ من قول الاعشى وحاصله اى كون دون
 بمعنى قدام من قبيل ما استشهد به كلام العرب ومن جملة ما وقع في البيت والاعشى شاعر معروف جاهلي
 وهو افعول من العشاء وهو نوع من ضعف البصر يمنع الرؤية ليلاناها واسمه ميمون بن قيس
 بن جندل وهو من بكر وائل اذ ركز من النبي عليه السلام ودمه بقتلته كى بسقت شقوة فلم يأت
 تلك القذا بفتح القاف والذال المعجمة مقصورا شئ من التراب ونحوه يقع في العين او الشراب
 وتركيب ضم الناء الفوقية من الرؤية البصرية وفيه ضمير مؤنث مستتر يعود للشهيداء وصلى الخبر
 الذي في البيت الذي قبله وكذا فسر في شرح ديوانه كذا نقد البعض في بصف الشاعر الغريباء وقيل
 يصف الرجاجة بغاية العفاء وانها اى الرجاجة تركب تلك الرجاجة بمن يصلح للخصاب القذا
 وهي دون اى الى انما قدام القذا فدونه هنا بمعنى قدام وهذا محال للاستشهاد اذ لا يجزى دون معنى
 غير قدام والوصف بالرجاجة هو الملامم بقوله تركب القدي اذ لا معنى لارادة الغريباء القذا وما
 في آخر البيت اذ اذا قدام من ذاقها يتمطى فغير ذاقها راجع الى الرجاجة باعتبار ما فيها على قياس
 قوله شربت كما ساء لا ياباه عدم سبق الرجاجة في هذا الشعر لان ذكر وصفها يشعر بانها مذكرة
 حكاه هذا الاحتمال هو الراجح لما ذكرناه من التأييد ولهذا اختاره قدس سره وشرح الكشاف
 قوله وفي امرهم ان يستظفروا وفيه اشارة الى ان المراد بالشهداء شهداء تهم يوم القيمة لا شهداء
 ان ما اتوا به مثله والتبكيك الاسكات والغلبة بالحجة والتمكيم الاستشهاد فيكون الامر للتمكيم والاول
 الامر للتبكيك والتمكيم منقوض بمعونة المقام اذ الدعوة الى الاصنام امر محال مثل الاتيان بسورة قوله
 وقيل من دون الله من دون اولياءه بتقدير مضاف عطف على محذوف اى الوجوه التي تقدمت
 على تقدير كون من دون الله على ظاهره وقيل على تقدير مضاف وصرح صيغة التمريض اشعارا بالكمال
 ضعف والا فالوجوه المذكورة راجع بعضها بالنسبة الى بعض الوجوه الاول راجع بالنسبة الى الثاني
 لانه موافق معنى لقوله تعالى قل لمن اجتمعت الاسن والجن الاية كما اشرنا اليه وكذا ما ذكر جده
 فهو راجع بالنسبة الى ما سواه وان كان مرجوحا بالنسبة الى الاول وبيان جميع ذلك يردى الى
 طول الكلام لا يسعه المقام وفي هذا الوجه يجوز تعلق من بادعوا والشهداء كما يستفاد من

لا بد من جعل
 يصفه
 والاعشى
 قدامه

ودون بمعنى التجاوز كافي الوجوه الباقية سوى الوجه الخامس فانه في معنى قدام ولهم تقدير المضاف
فيه قومه على هذا الوجه والمعنى وادعوا شهدائكم متجاوزين في الدعاء ولياء الله تعالى اودعوا
شهدائكم غير اولياء الله تعالى فانهم لا يشهدون لكم فان شهدوا لكم قبلنا شهدائهم والمقصود
بهذا الامر اخاء العنان والترقي الى غاية التبكي اي تركنا الزمام بشهداء لا يميل لهم الى احد
الجانبيين كما هو العادة وهم اولياء الله تعالى والتبكي عنهم بالشهادة الصلاحية لهم والافتقار بشهادتهم
المعروفين بالذنب والدفع عنهم في ما هم في قولهم يعني فصي العرب لا تفسير بشهادة غير اولياء الله تعالى
ووجوه المشاهدة الوجوه جمع وجه بمعنى الخبر مستعار من الجارية للرؤساء والمشاهد جمع مشاهد
بمعنى المجلس الذي يحضره الناس الكبار وقوله يشهدون لكم في الاشارة الى ان الشهداء في هذا الوجه بمعنى
القائم بالشهادة كانه الوجه الثالث المذكور بقوله اودعوا شهداءهم دون الله شهداء يشهدون لكم والفرق
بينهما بالحمل على ظاهره هناك وبمعنى المضاف هنا ويظهر من تفاوت المعنيين وانتهى خبر بان الخطاب
بالتيان سون كثر الفصي فلا يبقى فيصح لم يتناول الخطاب لحيث يكون مدعوا فضلا عن بقاء الفصي
وايضا من اين يعلم امتياز الفصي الداعين من الفصي المدعويين ونحو احتمال الامتياز بالمحضور
في دار النبوة وعدم حضوره فيها او القول بان الامور بين الاتيان ضعفاء هم والدعويين اشرافهم
كما يلوح اليه قوله ووجوه المشاهدة غاية من الضعف وان كان له وجه في الجملة ومن هذا يتضح ضعف
هذا الوجه من جهة المعنى كما ظهر ضعف من جهة المبنى قوله فان العاقل لا يملكه يستفاد من المقام
كانه قبل فانهم لا يشهدون لكم ايضا وان كانوا ناصرين لكم في ما هم فانهم من العقلاء والعاقلة لا يرضى
وهذا كبرى يؤخذ منها صغرى سهلة الحصول كما اشرنا اليه لنتج ما حاصل انهم لا يشهدون لكم وهذا
في غاية التبكيت ونهاية الاسكات حيث صور في صورة الانصاف المسكت للخصم المشاغف وفيه
اشارة عليية برهية الى ان اعجاز القرآن قد بلغ من الظهور حدا لا يمكن معه الاخفاء وفيه مناقشة
وهي ان من تصدى لاثبات سون مثله وادعى ان ما اتيناه منكم كونه عاقل بليغا اذا رضى
لنفسه ان يدعى بصحة ما ظهر بطلانه واتضح اختلاله فكيف يستبعد من العاقل الشهادة المذكورة
فقوله فان العاقل لا يرضى الى منظور فيه والمستند ما ذكرناه فان التعصب والكبرية كما يصح
من تصدى لاثبات السون يصح ذلك ممن يريد الشهادة والا في الفرق بينهما وانما فانهم كونه
حسادا كانوا ما في العقل كما صرح به المص في تفسير قوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم حسدا واتية
فيتوقع منهم التصدي بالشهادة كالاكتفاء بالاثبات وايضا يظهر من ذلك خلل اخر لذلك الوجه
فلا يناسب مثل هذا الوجه الجزالة النظم الجليل ثم الامر بالاثبات لتعجيز في الوجوه كلها والامر بالدعاء
يحتمل ان يكون التهمك والاستدراج والترقي والتعجيز وقوله ان الامر في بعض هذه الوجوه التهمك وفي
بعضها الاستدراج وفي بعضها التعجيز محمول على الامر بالدعاء ولو كان مرادهم الامر بالاثبات فيجعل على انه
للتعجيز في الجميع لكن يتحقق في بعضها مع ذلك التهمك وفي بعضها الاستدراج وفي بعضها اخاء العنان

بمعونة المقام والبيان فانه من كلام البشر اي في ان كلام البشر اذ حذف الجار قيا من
مع ان واختار هذا التقدير لانه مناسب لقوله تعالى ام يقولون افترينا الآية ~~التي هي~~
وقوله تعالى ان هذا الا اساس طير الاولين فلا وجه للاشكال بانهم لم يدعوا كونه من كلام البشر
بل انما يقولون ان قولنا تعالى في ريب من باب التغليب تنبيهنا على ان غاية امرهم الريب دون
الجزم بان من كلام البشر فلو كان في ريبكم مراد به الجزم في نفيه من طرف الله تعالى لما عرفت شمول
لم يعدوا ما مطلق الريب فلا يجري فيه الصدق والكذب الا بانه لا يبعد قول وجوابه بخلاف
اي فلو انما يثبت لان ما قبل جزاء الشرط فلهذا الجملة الشرطية كالتأكيد لا قبل فيحصل به المتحدي
كانه قيل ان كنتم جازمين في كون ما نزلنا كلام البشر فاقولوا بسون من مثله وادعوا وتترك العطف
للتبني على ذلك والتقدير بكلمة الشك تكلموا بهم كما ينبغي قوله والصدق اي لا صدق الكلام لم
بل صدق المتكلم ولا الا لعم من الاخبار المطابق اي للواقع اي اعلام النسبة على ما هي عليه في
نفس الامر وقد جبر عنه بالخارج والمراد ذلك ان النسبة ليست موجودة في الخارج فالحارج فالحرف
لنفس النسبة للوجودها فانه نفس الامر والمراد بالمطابقة في نفس الامر المطابقة بحسب نفس
الامر لا باعتقاد الخبير حتى من اخبر بما جاز ما بان النسبة كذلك في نفس الامر ولم تكن كذلك في نفس
الامر لا يكون صادقا وفي عكسه يكون صادقا فالحق اخبار النسبة على ما هي عليه في نفس الامر بحسب
نفس الامر لا بحسب اعتقاده انه في نفس الامر وصدق الخبر مطابقة حكم الواقع ولم يتعرض لادعاء
في صدق المتكلم قوله وقيل مع اعتقاد الخبير اي المتكلم فهو برة اسم الفاعل فلهذا الجاحظ من رؤسائه
المعتزلة قوله بان كذلك عن دلالة اي اعتقادنا ان شيئا عن دلالة دليل يقيني في معناه الاعتقاد
عن البديهة اذ لا اعتقاد لا يخبر بما هو عن دليل فلو اشرنا اليه لكان اتم بيانا وامارة اي اعتقادنا ان شيئا
عن دليل ظني بناء على ان الاعتقاد عام للحكم الجازم او الحاجج بخلاف العلم فانه يختص بالحكم الجازم على ما
هو المشهور في اصطلاحنا بخلاف اصطلاح الحكماء وعن هذا لم يقدّر مع علم الخبير والى عن دليل
او امانة بدل عن دلالة وظاهر ان هذا مذهب الجاحظ والاستدلال المذكور للنظام كانه المفتاح
والتلخيص حيث قال النظام صدق الخبر مطابقة لاعتقاد الخبير ولو كان ذلك الاعتقاد خطأ وكذا
عدم مطابقة لاعتقاد الخبير ولو كان خطأ فلا واسطة بين الصدق والكذب عند كذب الخبير
دليل ما ذكره المص واما الجاحظ فقال صدق مطابقة مع الاعتقاد بان مطابق وكذبه عدمها
مع الاعتقاد بان غير مطابق وهذا ما ذكره المص بعينه نقل عن شرح التلخيص لابن السكيت ابن الجاحظ
جعل هذه الآية دليلا للجاحظ وتبعه المص لانها تصلح لاشترى وجه صلاحيتها ما قيل من ان ايراد
المص ذلك من طرف الجاحظ ليس للاستدلال على تمام مذهبه وهو كون الصدق مجمع المظان
بل على تفرد به من الجمهور وهو ضم مطابقة الاعتقاد التي هي الاصل المسلم عندهم وبالملة ففرض
الزام الجمهور للاشياء مدعاه ولا الزام النظام وان جعل صاحب المفتاح والتلخيص ذلك دليلا

شرا

از اعتقاد الجبره ان الحكم كذا هو كذا
مقتضى ما كذا والقدر ان على اعتقاد
الخالط وهو كذا وانما هو الاعتقاد
ما بين الاعتقادين

واذا التحقيقية فاعلم ان ترتيب الجواب اعني ظهوره معجزه بلا حكمة هذا المعطوف وهذا في المعنى
على كلامين اي اذا اجترده في معارضة معجزه واجمعها واذا عجزوا فظهر ان معجزه منزل من الله تعالى وجميعا
اشارة الى العموم المستفاد من خطاب الشافعية وبنه ايضا على ان الامر للتعجيز ولم يتعرض لكونه للتمكيم او
للكسندراج كما مر من انها مستفادان من العجزي وان الامر للتعجيز في كل احتمال قوله بايساويه قدمه اد
هي المتبادر من التشبيه اذا الغرض من هذا التشبيه بيان مقدار حال المشبه في البلاغة لا بيان امكانه
ظاهر ولا حاله وغير ذلك وقد صرح في المطول ان بيان المقدار لا يقتضي الاثنية والقواثية بل يقتضي ان
يكون المشبه به على مقدار المشبه لا يزيد ولا ينقص لتعيين مقدار المشبه على ما هو عليه نعم ان المشبه به
لا بد وان يكون اشهر اذا كان الغرض من التشبيه راجعا الى المشبه في استفاد من الالية تعليق الانتفاء
بعدم الاثنيان بايساويه في البلاغة واما تعليق سجد عدم الاثنيان بايساويه في البلاغة فبما ان يدانية
مشبه في البلوغ الى حد لا يجاوز ان كان القرآن في طرف الاعلى من البلاغة والفصاحة فلا ينافي تعليق الانتفاء
بعدم الاثنيان بايساويه التعليق بالعجز عن الاثنيان بايدانية وفيه اشارة الى ان المتأخره قوله تعالى
فانما بسورة من مثله عام للمساواة وهو المشابهة الثابتة وبإدانية اي ما يقارب المساواة وكلاهما
بالفان حد لا يجاوز فكلاهما مستفادان من صريح اللفظ فان كانت محزنة اعتبار المساواة والمداواة فلا حاجة
الى حمل او في قوله او يدانية الى معنى بل قوله ظهوره معجزه جزءا لقوله اذا اجتردهم لما وقد عرفت انه في المعجزة
كلامان اختار الجملة الخبرية في الجزء منها ولم يقرها تركوا العناد للتحاشي عن محل الاختلاف لان وقوع الانتفاء
جزءا للشمس بل انما يركب في خبر المبتدأ مختلف في من هم من اوجب التأويل ومنهم من لم يوجب ولا لم
يصلح قوله تعالى فانما النار اجماعا حقيقة لعدم الارتباط فنصوير الجزء الحقيقي الذي نزل لازمه
منزلت بالخبر اولى من الابرار بالاشارة واما الزمخشري فقد راى ان في حيث قال فيقول لهم ان استبستم العجز
في تركوا العناد اجماعا موافقة لجزء الصورة او تبينها على ان الانتفاء وقعت جزءا بل انما يركب مع تأويل
مشهور بينهم كانه لا تأويل واما المصنف صوره باصلاح لجزء اتفاق ولم يعتبر الوافقة لجزء الظاهر
لعدم كون جزء حقيقة وكذا وجهه فلا اختار في تصوير الشدة قوله اذا اجتردهم توضيح لقوله فان
لم تفعلوا لا جرم ان يترتب على ذلك ظهور عجزا لقران حيث اعتبره جانب الشرط عجزهم عن معارضة
جميعا اشارة الى فائدة قوله تعالى ولن تفعلوا الذي معتزضا بين الشرط وما نزل منزلة الجزء فجعل
الجزء قوله ظهوره معجزه والتصديق به واجب فخرج عليه قوله فانما يركب واثقوا العذاب فهو اخره
لازم الجزء اذ ظهوره معجزه والتصديق به واجب من اسباب الامر بالايمان والامر بالانقياد العذاب
اذ لم يؤمنوا به وبهذا البيان اكتشف حسن ما اختاره طبا سحره حيث جعل الجزء ذلك ولم يجعل
امنوا واتقوا الدفع ما خرج في صدر المتصنفين من انه يلزم الامر بالايمان معلقا باليأس عن المعارضة
بالقران مع انهم ما موروون بالايمان معجزا ولا يلزم ان لا يذهب من مات منهم قبل ظهور اليأس عنها
على ترك الايمان وهذا ظاهر لزوما وفسادا قوله فغير عن الاثنيان كما الظاهر ان انتفاء التفسير عن الاثنيان

الكيف اي الاثنيان بايساويه او يدانية مراده بيان المتنى اذ لا مدخل للنفي في هذا البيان ولذا لم ينقل
فغير عن عدم الاثنيان لا قوله بالفعل متعلق بعجز الذي يعجز الاثنيان وغيره اي بحسب المفهوم وان
المراد هنا عدم الاثنيان ومراده بالذي يعجز وجه صحة التعبير عن الاثنيان بالفعل وهذا التعبير لا يكون
محجرا اذا اطلق عليه باعتبار عموم لا باعتبار خصوصه والافعال في قوله النحرية في المطول اذا اطلق
لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فليس من المجاز كما اذا رايت زيدا
رايت انسانا ورايت رجلا فلفظ انسان او رجلا لم يستعمل الا في موضع لكونه قد وقع في الخارج
على زيد وكذا الفعل هنا لم يستعمل الا في موضع لكونه قد وقع في الخارج على الاثنيان وان اريد الاثنيان
بخصوصه يكون مجازا بطريق ذكر اسم العام واردة الخاص قوله ايجازا بهذا بيان الذي الى العذر
عن التصريح بالاثنيان الكيف الى ذلك والمراد ايجازا لقصه حيث وقع فان لم تفعلوا موقع فان لم تأتوا
بسورة من مثله وهو مؤدى لعناء والمقام مقام الإيجاز ولا كلام او جز منه لما قال في الكشف
الا ترى ان الرجل يقول ضربت زيدا في موضع كذا على صفة كذا وشتمته ونكلت به وبعد كيفيات
واقعا لا تقول رئيس ما فعلت ولو ذكرت ما شتمته عند لظال عليك استهني فاختير الإيجاز وفعلا
للسامة والملاان وتشبيها للسامع يذكر لفظ جديد مع افادة المعنى السديد ولو قيل فان لم تأتوا بلا
ذكر المفعول ايجازا ايضا قلنا هذا ايجاز حذف الاختصار المبلغ من ايجاز الخذف مع انه فيه تكرار
ذكر والتفرض في التعبير لا سيما في ايجاز مراد على ان ينع البلاغة وهذا التعبير جرى مجرى الضمير واسم
الاشارة اذ اذا تقدم اشياء الى واحد ما لا يخفى وهذا مراد الزمخشري هذا جار مجرى الكناية واما ما
نقل عن السيد قدس سره بانه لا يقدح في كونه كناية حقيقة كما اذا جعل الفعل مطلقا كناية عن معقده
بمفعول مخصوص فضعيف لما ذكرنا من انه حقيقة الخبرية انتفاء راي في المطول في الموضوعين في بحث
المعرف بلام الجنس وفي او المبحث الاستعانة ولا يخفى عليك ان في الالية الكريمة ايجازا محذوف ايضا
حيث حذف مفعول تفعلوا في الموضوعين ويزيد هذا حسن ان يورث انبساطا رقيقا قوله ونزل
لازم الجزء وهو فانما النار منزلة الجزء وهو ظهوره معجزه على ما اختار المصنف والزموم بسبب
الوعيد الاكيد قبل دفع ما يشك من ترتيب الجزء على الشرط لان الانتفاء من النار واجب ففعلوا ولم
او من ان عدم الفعل ليس سببا لما ذكر من الجزء ولا ملزوما لاشتهى وجه الدفع ان فانما النار كناية
عن ظهور عجزه المقتضي للتصديق والايمان او عن الايمان نفسه والاول هو الاوفق لتقريره
فان دفع الاشكالان معا قوله على سبيل الكناية متعلق بنزل المراد بالكناية مصطلح اهل البيان وهو
لفظ اريد لازمه معناه كما هو المختار فذكر المزموم هنا وهو الانتفاء عن النار اريد بالامر وهو الايمان
وهو الصواب وما وقع في المفتاح من انها ذكر الامر واريد المزموم فدخل وقد حققه الخويزي في شرح
التلخيص فلا يلحق ان يقال ان القاضى جعل الانتفاء عن النار لازما للايمان الا ان يقال بما متساويان
فلا لازم لمزموم ايضا لك تكلف تقرير الكناية عنه لما ذكر في موضعه ان الكناية كدعوى الشيء وعن هذا

فيل الكناية المنع من التصريح وهو بلاشأن العناد حيث اشير الى ان العناد وعدم قبول الحق
بعد ظهور الرشاد من دواعي التعذيب بالنار مع الاشارة **قوله** وتصريحها بالويلد بانهم يستحقون
بالتعذيب على النار هم وترد بهم فلو لم يسلك مسلك الكناية لغات تلك اللفظ في قول مع الايجاز
كانه اشارة الى جواب سؤال بان يقال انه لو قيل ظهر انه مجز و ان التصديق به واجب فامتنوا
واتقوا العناد الذي يصير امره الى النار كمثل تلك الفوائد فاجاب بان تلك المزاجا حاصلة في صورة
الكناية مع الايجاز بخلاف ما ذكره في اطلاقها والمقام مقام الايجاز لموافقة الجزاء الشرط فيه
ولكون المقام مقام اظهار المفت واللام لا بسط الكلام وادخال مع على الايجاز للتبني على انه اصل
مستبعد في هذه النكتة فعلم من هذا البيان ان قوله مع الايجاز قيد للجموع لا للاخير فقط وجعل الايجاز
وجها مستقلا كما في الكشف لا يناسب لما عرفت من ان المذكور لا يتم بدونه ولا يكمن بدونه وصدور
الشرطية بان الى هذا البيان جارية قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا بالحق فاعلموا ان الله لا يهدي
الشعب الضالين هناك وقد بيناه فيما مر والحال الى مقتضى ظاهر الحال لا مقتضى الى ان كان مقتضى الحال ما ذكره في نظم
الكريم كما استوفى قوله الذي للوجوب الى التحقيق والاثبات على ما هو مقتضى وضعه فان اذا الشرطية
تقتضي الجزم والقطع بمضمون الشرط بما لم يمنع مانع ولا مانع هنا قوله فان القائل لتخليص مقتضى المقام
اذا الذي للقطع قوله ولذلك ان لا اجل ان تعالي لم يكن شك كاو هذا هو الظاهر ولا يخفى فيه الا ان يقال
ان البيان على قانون البليغ فاذا قال الفصح غير ان شك ان قدر فلان على حل هذه المسئلة الغامضة
ولن يقدر على ذلك فكذلك فتقول وصدور بان الذي لشكك والجال يقتضي اذا الذي للجزم فان القائل
لم يكن شك كاذب عدم قدرتهم ولذلك نفي قدرتهم معترضا بين الشرط والجزاء لا فلا اشكال فلا حاجة الى
ان يقال الاشارة الى العلم المستفاد من نفي الشك اي ولو كان علامة نفي الى اذا الاستفادة المذكورة غير
مسئلة والقول بان اشارة الى التصديق بان الذي لشكك في غاية البعد وكونه اشارة الى اقتضاء الحال
بعيد عن المرام وان كان له وجه في حل المقام قوله معترضا الى اشارة الى ان قوله تعالى ولن تفعلوا جهنم
معترضة مع التنبيه على قائلتها **قوله** نهكها بهم اي تخفيرا لهم كما يقول الواثق بقوة الجزم بغلبة خصمه
ان غلبته لم ارحمك وهو يعلم انه غالب استمراد به فاستمراد بمفهوم في مثل هذا المقام بالحق لا المبني
ولا بلا حظ حال الخاطب ولهذا قال او خطا بهم اي ولعل هذا مراد من قال نهكها ببراز المعلوم في
صورة المتكوك تعريضهم بانهم يشكون في المتيقن الواضح انتهى وقيل قوله نهكها على التصديق بان
اي استعمال الكناية التي لشكك في الامر المتيقن استعمال الضد في الضد فنزل اليقين منزلة الشك كما
استعمل البشاشة في مقام الانذار فكلمة ان استعان بتعبية تهكمية انتهى وهذا وان صح لكنه تكلف
والجمل على الحقيقة مع التوفيق اسهل الطرق فيما جاء على خلاف مقتضى الظاهر وان احتمل ما ذكره القائل
والكناية ايضا **قوله** او خطا بهم اي او هذا من قبيل ما جاء الكلام على وفق اعتقاد الخاطب وحاله
فكلمة ان لعدم جرم الخاطب الوقوع والا وقوع وان ظن جانب الوقوع فان منهم من يقول

لو شاء لقلنا مثل هذا اذا الظاهر ان هذا القول بناء على الظن وان احتمل كونه مكارمة قوله على حسب
ظنهم اشارة اليه والتنبيه على ذلك قال لم يكن محققا عند هم ولم يكن منكوكا قوله وتفعلوا اجزم
بلم اي مجزوم به لا بان الشرطية اما فلان النجاة اتفقوا على امتناع اجتماع عاملين على معول واحد
لا سيما اذا لم يختلفا علما وهنا كذلك واما وحدها فلان قل لم راجح واستدل عليه بوجهين الاول قوله
لانها واجبة الاعمال لا يتخلف العلم والجزم عنها الا في ظروف او شذوذ او وجود مانع متصل بالفعل
كنون التاكيد والامانة كذا قيل فخصت بالمضارع فلا يذهب الى الماضي اصلا لان وضعها لغير المضارع
ماضي فخصص به ضرورة ولا اختصاص زيادة تأثير في العلم مستقلة بالمعول اي في السعة واما قوله
في ضمت معاينتها تفاديا رسومها كان لم سوى اهل من الوحش نواهل للضرورة الشعر فلا نقص
بمثلها والاتصال من اسباب ترجيح عند خلاف ان في الاحكام الثلاثة فانه قد يتخلف الجزم كذا
دخل على الماضي ولا اختصاصا بالمضارع وقد يفصل ان عن معوله كانه فصل عن جزائه وهذه
الامور الثلاثة علامة خارجية تفيد برهان عاملية ان على ان فيكون الكلام مفيدا لبرهان العلم
وان لم يفد كل واحد منها ولم يذهب الى التنازع لان المحققين صرحوا بان التنازع لا يكون بين طرفين
منهم ابن هشام صرح في كتيبه بذلك وقال بعض الافاضل لا يخفى ان اعمال قاع التنازع هنا في الكلام
اذا التقدير مرجح فان لم تفعلوا لم تفعلوا ولن تفعلوا فانقوا النار التي اتيه انتم في شرط التنازع
الاتحاد في المعنى فلا يعجز بقول من جاز التنازع بين الطرفين مستدلا بقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن
تفعلوا لما عرفت من عدم استقامة المعنى هنا ولعل تجويزا على الفارسي كانه قد عذرا الشاطبي فيها
يستقيم المعنى فيه لكن المشهور هو مسلك الجمهور **قوله** ولانها وجه ثان من الاستدلالين اي ولان
لم لما صيرت اي المضارع ماضي صار بالجزء منه فانها لما اثرت في معناها بقلية ما ضا اثرت في لفظها وصارت
مع كفعل واحد كذا قيل وفي نوع مصادرة قوله وحرف الشرط مفعول معطوف على الضمير المستتر في صا
لا على اسم ان لان دخول على المجموع متفرع على ضرورة الفعل ما ضا كيدل عليه قوله فان تركتم الفعل
لكن المقدر فوق المعطوف عليه صار مذكرا وترك التاكيد للفعل قوله فان تركتم الفعل اي الاتيان بالكياف
يؤم بحسب الظاهر انهم تركوا مع انهم قادرون اذا المتعارف المتداول في الترك عدم الفعل بالارادة
او بترك الارادة فالواضح فان لم تقدر والفعل وان تغدروا والقول بان المعنى فان تركتم الفعل
لجزم لا يرفع الاولوية والخاصة ان المقصود في مثل هذا المقام نفي القدرة على الفعل لا نفي الفعل
وقد اشار الى المعنى في قوله تعالى ويعبدون من دون الله مالا يشفعهم ولا يضرهم الاية ولما كان حرف
الشرط كالمخر على مجموع لم والفعل فعلا محلي كمن فيه اشكال اذا المخر هو الفعل وحده فيلزم توارد
عاملين على معول واحد كذا النسوة لم يقمن اذ محله مجزوم بلم فلو كان مجزوما لزم ذلك او المحلة
اي الفعل مع فاعله فالحق لم يعدوا من الجملة التي لها محل من الاعراب وان كانت المحل مع الفعل
فلا نظير فلا يخلو عن اشكال على كل حال قيل وقد طال في شارب المعنى بالامان لم يكن ان يقال ان

ويؤيد كونه مجزوا لفظا لم ويجزوا
محلا بان في نحو ان لم يجرز

القريب مجزوم بلم ومحل البعيد مجزوم بان ولا نظائر كثيرة او الفعل وحده مجزوم بلم والفعل مع حرف
النفي مجزوم بان وبعبارة اخرى الفعل النفي وحده مجزوم بلم اذ هي اخلت على المبتدئين فينبغي فتأثيره
في النفي وحده بلا ملاحظة النفي والفعل النفي مع ملاحظة النفي مع مجزوم بان والى هذا اشارة
في كلام المصنف القضية المشار اليها معد وخرج فانها ربطت السلب للسلب الربط فيكون حرف
السلب جزء فيكون مجموع المحل مجزوما بان قوله ولذلك اتي وكونه كالدخول على المجموع ساغ جاز
اجتماعها والا لاجاز فان لم للماضى وان للاستقبال وبها متناهيان فيلزم اذا اعتبر دخول
على المجموع فانه يفيد استمرار عدم الاتيان المحقق في الماضي فلا منافاة استمرى قوله عدم الاتيان
المحقق لا يلزم مسبب من قوله فان العجز قبل التأمل لم يكن محققا عندهم وايضا الظاهر ان المراد
عدم اتيانهم في المستقبل بعد التحدى كما هو مقتضى السوق فان يقتضى قلب الماضى مستقبلا
هنا على الاستقبال بقرينة قوله ولن تفعلوا فان رفع ما قاله لبعض ان لم في مثل هذا لم يجعل المضارع
ماضيا ومنه قوله تعالى فان لم تأتوا في الالة وان كانت ان في موضع اذا وان الاستمرار ويشهد الاستقبال
كما اشار اليه التفتا في كلام الكشاف والكرواه اما الاول فلا مانع من جعل المضارع ماضيا لم
في كل موضع ثم قلبه مضارع بل قد فائدته دخول ان على الماضى الصحيح واما الثاني فلان العجز معتبر
حين التحدى وبعده لا قبله فلا فائدة في اعتبار الاستمرار واما الثالث فلان حلال على اذيان في ما ذكر
في اختيار ان على اذ الفرق بين ايراد ان في موضع اذا وبين ايراده بمعنى اذا واضح في فظة القاء
وما امكنت واجبة وحل لم وان على مقتضاها ما يمكن هنا كما عرفت بقرينة قوله ولن تفعلوا قوله
ولن كذا في نفي المستقبل وقد فرق بينهما من وجوه كالاختصاص بالمضارع وعمل النصب وقيل ونقل عن
بعضهم انها قد تجزم وهو ليس برضى ومن جملة وجوه الفرق ما قاله المصنف غير انه اى لن المبلغ من
البلاغة لا فائدة المبالغة والقول بان من المبالغة يحتاج الى العذر بان الفعل التقدير يؤخذ من المريد
عند الكوفيين قوله وهو حرف اشارة الى الفرق ايضا مقتضب اى منقطع عن الغير والمعنى انه ليس
بمنقول عن الغير من القضب بمعنى القطع وهذا مراد من قال اى من جعل وضع ابتداء هكذا وهذا معنى
اخر للمرجح وفي التوضيح واذا استعمل اللفظ في غير معناه لعلاقة بينها فيجاز ولا علاقة في تجزؤ وهو
حقيقة ايضا للوضع الجديد قوله اصله لان حذفته اشارة ان كثرة في الكلام وسقطت الالف
لالتقاء الساكنين فصارت لن وقد جاء على الاصل في قول الشاعر يرحى المرء ما لان يلاقي ويعرض دون
اسيره المخطوب اى يرحى المرء ما لا يلاقيه ولن يجده وروى سيبويه بان المعنى المصدرية في لن كما
كانت في ان وانه جاء تقديم معمول عليه نحو عروا لن يحزب والتحليل ان يقول لا تمنع ان بتغيير التركيب
مقتضى الكون معنى وعلا اذ هو موضع مستأنف كذا نقل عن الرضى ومن هذا ظهر جواب ما قيل ان لن
نصرب كلام تام وان مع الفعل اسم مفرد غير تام لانها غير اصل غير معناه وبما لمجرد النفي قوله فابت
الغرض انما كما يبدل النون الخفيفة الكا في الوقف وكذا التثنية التابع بحركة الفتح ويرد على ان للمبالغة

في النفي لانه النفي المستقبل نفيا مؤكدا وان لم يكن مؤبدا وقد ذهب اليه المعتزلة بخلاف لا وايضا
لن تختص بالمستقبل دون لا وعمل على النصب بخلاف لا الا ان يقال لا غير لفظه غير معناه كما مر
وبعد التي واللتيا هذا نزاع لا طائل تحته قوله والوقود بالفتح لا هذا بناء على الفرق بين فعول
بفتح الفاء وفعول بضمها والاسم اسم لا يفعل به والثاني مصدر والاول مجبته مصدر انا ورحني
فيلزم بسمع لثان وانما هو قبول وان لم يكن كذلك لانه حكى عن سيبويه الفاظ معدودة وهي الولوغ
والقبول والوضوء والظهور وزاد الكسائي الوزوغ وغيره اللغوب بمعنى التعب فتصير سمعة
قوله ق سيبويه ما يبدل في المصدر بالفتح قوله عاليا بمعنى فيحيى يقال لغة عالية وعلوية وهذه
اللغة اعلى اى الفصح كذا قيل ولا يظهر وجه بل الظاهر ان عاليا صفة وقود بالفتح على انه مصدر اذا
لعلو يلبق به لا الاسم قوله والاسم بالضم عطف على قوله المصدر بالفتح المصدر على الاسم وبالفتح
على الضم على حد عطف الاسمين على معمول واحد فيكون الامر عكس المشهور قوله ولعله مصدر
اى ما جاء بالضم مصدر اسمي به على سبيل المبالغة تقديرا للاشتراك وانما لم يجعل المفتوح ايضا
مصدرا سمي به ليكون القران متوافقين لانه جنى المصدر كما مر على وزن فعول بفتح الفاء
نادر قوله فعلى حذف المضاف اى المعنى على حذف المضاف مع تقديره النظم كما قال اى وقودا
الناس ظاهره بيان قراءة الضم في عرف حكم قراءة الفتح بالمقايضة اذ الوقود بالفتح كالضم بجى
اسما ومصدرا كانه عليه بقول وقد جاء المصدر بالفتح فان اريد به الاسم سواء كان بالضم او بالفتح
فلا امر حين وان اريد به المصدر فيها قرأ بالفتح او بالضم فعلى تقدير المضاف ولو اريد به مصدر
فيها سمي به ما يؤيد به مبالغة كما صرح به انما كان مستغنيا عن تقدير المضاف والمبلغ اذ بعد تقدير
المضاف لا بد من تقدير اخر اذ الوقود ليس عين الاحتراق فالمعنى وقودا سبب احتراق النار
وفيها ذكرنا غنى عن ذلك قوله والحجامة وهي جمع اى قد يطلق الجمع على اسم الجمع ولعل مراد المصنف
في قال ابن مالك في التسهيل ان اسم جمع لغلبة وزنه في المفردات وهذا اولى من القول بان جعل
فعله بالكسر جمعا للفعل بفتح ثين اذا وان كان قوله وهو قليل لا يلايه قوله والمراد بها الاصنام لا
الحجامة وان ذكرت مطلقة اذ التقييد بالمطلق وتخصيص العام بدليل شائع ذابح وعن هذا قال
ويدل عليه ان يكون المراد بالناس الكفار لا الا لم منها ومن العصاة من المؤمنين ومنه تقرير المصنف
تنبيه على ذلك التي تحتها الاولى اطلاق الكلام منه وقولها بانفسهم اشارة الى وجده اقترانها بهم
في دار الاتقان وعبداء وان كان عبداتهم ليتقربوا بهم الى الله تعالى والى ذلك اشار بقوله طعاني شفا
في امور الدنيا من مهابتهم او في الاخرة لو كان البعث فلا اشكال بانهم لا يصدقون الحشر والاخر قوله
بما كنتم كنيت عن شرفهم ومرتبتهم اصل المكانة المكان وهو محل الكون ثم يجوز القرب والمرتبة والضمير
للاصنام وضمير العقلاء في بعض النسخ لكون المعبودية من خواص العقلاء وفي نسخة بكنائهم
وهو ظاهر وفي بعضها باللام يدل الباء اى مكانتها قال المصنف في سور نوح في قوله تعالى ولا تذر

والرد على بفتح الراء مصدر صرح به
المصنف في سورة النحل والرسول بجى
مصدر بمعنى الرساى كى قال المصنف
في سورة السجدة اذ تسمى سبعة حرف

وذا ولا سواها آية قيل هي اسماء رجال صالحين كانوا بين ادم ونوح فلما ماتوا صوروا بآثارهم
فلما طال الزمان عبدها وقد انتقلت الى العرب اشتري وهذا من انهم بها كانت عند الله تعالى فتأمل
قوله ويدل عليه قوله تعالى انكم وما تعبدون الاية فان هذه الاية كانت تفسير ما نحن فيه فان قوله تعالى
انكم في معنى الناس وما تعبدون من دون الله في معنى الحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها وانما
قلنا كان تفسير لان هذه الاية مكية وما نحن فيه مدنية وما تعبدون وان كان عاما لغير الحجارة ايضا
كالشياطين وغير ذلك من الجادات فالدلالة باعتبار علوم الحجارة والمراد بحصب جهنم ما يرمي بها
ويحسب به في عذاب الكفار بتلك الحجارة التي ترمى بها وتنشغل نار جهنم بها ولهذا قال عذبا بما هو وصفه
المعنى لتحقيق الوقوع وهذا عذاب جسماني وقوله او ينقيض ما كانوا الى اشارته الى عذاب روحاني فلفظة
او لمنع الخلو فلو قدمه لكان اولى اذ العذاب الروحاني اقوى قوله في تحسبهم بالحجارة الملهة اي ايقاظهم
في الحسرة وهي الشدة الغم والجزع والسند على ما فات فيكون في الكشف في تحسبهم بالحجارة المعجزة
من الخسران والمناسب لعذاب الروحاني هو الاول قوله وقيل الذهب والفضة لكن لا مطلقا بل الذهب والفضة
التي كانوا لا يؤدونها زكواتها فان ما ادى زكواتها فليس يكنز بترتب عليه العذاب فمراد المص بقوله التي
كانوا يكنزونها ما ذكرنا وقد صرح به المص في سورة التوبة والذهب بسمي حجرا في القاموس
وقد ورد في الحديث ولما كان هذا عاما لم يمنع الزكوة لم يرص به المص فقال وعلى هذا لم يكن تخصيص
وقد قال تعالى اعدت للكافرين الا ان يقال ان هذا التعذيب غير ذلك لانه بايقادها وجعلها بقدرته مما
يستغلر كالحطب وتعذيب ما نعى الذكوة باحسانها وكبرهم لانهم لما تداوا وابعدها كان اخذوا منهم الكي كما
قال فتكوى بها جباههم الاية وشتان ما بين هذا وبين ما ذكرنا في قوله تعالى اعدت للكافرين فالوجه
تخصيص الكفار بها الا بالاحياء والكي لا بالاشغال في جهنم ولا يلزم قوله تعالى اعدت للكافرين فالوجه
للتخصيص هو ان العذاب في الكفار للخنود والتأيد هو ان كل طر المتبادر عند الاطلاق كان عذاب
المسلمين لا نقطط لهم كلا عذاب بالنسبة الى عذاب الكفار قوله وقيل حجارة الكبريت وجه التخصيص
فلاهم من تقريره وهذا اضعف كما ان الثاني اضعف ولذا اخرج عنه وبالف في الانكار قوله تخصيص من غير
دليل بخلاف التفسيرين السابقين فان قوله تعالى انكم وما تعبدون الاية دليل على التفسير الاول وقوله
والذين يكنزون الذهب والفضة الاية قرينة على التفسير الثاني والقرآن يفسر بعضها بعضا كما هو
المشهور والمراد بالتخصيص هنا التقييد في الحجارة وذلك ان نقول بالجمع المحلى باللام فيفيد الاستغراق
عند عدم القرينة على العهد فهذه عام خص من بعض بدل كعارف وكذا الناس عام خص منه
البعض بدلالة اعدت للكافرين قوله وتقام لم يرها الى قوله عني به جواب عن قولهم ان القرينة العطفية
قائمة عليه لانه لا يتقدم الحجارة غيره مع انه الثابت في التفسير المأثور دون غيره فانه اخرج مسندا
في السنن وصححه رواه عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم الطبراني والحاكم والبيهقي
وغیرهم وحاصل الجواب ان صحة هذه الرواية غير معلومة ولئن سلم صحة فلا بد وان يكون ما ولا

بان الاجزاء كلها الى الاجزاء التي يعبدونها لتلك النار الحجارة الكبريتية والاداعي الى هذا التأويل
كون المعنيين الاولين مؤيدان بالآيات كما عرفت والقول بان التفسير الوارد على الصحابة فيما يتعلق
بامر الاخرة له حكم الرفع باجماع المحدثين لا يفيد الاخبار الاحاد لا تقوم بالآيات وكذا القول
بانه قد رجمه كثير من المفسرين وعلوه بانه اشد حرا واكثر زها واسرع ايقادا مع نقي رجمه وكثرة
دخاؤه وكثافته وشدته التصاق بالابدان فلتخصيصه وجوبه وجوه رواية ودرية ضعيفة لا غنى
من ان مثل هذا لا يعارض ما ذكره المص حيث ابدى بالآية الكبريتية والقول بان الاجزاء كلها في النشأة
الاخرى في غاية من الصفة كحجارة الكبريت والعجب من البعض بعد ما حقق المص امره بحيث
لا مجال لانكاره نقل هذا المقال بحيث يؤم الاشكال قوله ولما كانت الاية مدنية في هذا شروع
في بيان وجه تعريف النار هنا وتكثيرها في سورة التحريم مع انها نار واحدة مذكون بصفة واحدة
فلم عرفت هنا ونكرت هناك ولم يحسب او عرفت في الموضوعين او نكرت فاشارة الى وجه ما اخبر
في النظم الجليل فقال ولما كانت الاية اي هذه الاية فاللام للعهد مدنية قوله نزلت بعد ما نزلت في تفسير
لكون الاية مدنية واشارة الى ان هذه الاية كونها مصدرية بايديها الناس وما في التحريم من آياتها الذين
امنوا لا ينالون ما ذكرنا ما ذكر عن علقته من ان كل شيء نزل في بايديها الناس فقد سبق توجيهه
لكن قالوا ان سورة التحريم وجميع آياتها مدنية بالاجماع وقد صرحوا في هذه الاية بخصوصها فلا
وجه للقول بان تلك الاية وحدها من التحريم جازان تكون مكية ان صح الاجماع الا ان يقال ان الاجماع
غير مسلم فيكون السور مدنية وهذه الاية مكية نزلت قبل الهجرة او نزلت بمكة ولو بعد
الهجرة فلهذه الاية نزلت بعد ما نزلت تلك الاية وهذه النكتة هي المناسبة للكلام المص لكن
لا يخلو عن ضعف فالاول ما يقال ان كون الصلة معلومة انما اشترط في غير مقام التحريم والتهويل
كما نقل عن ابن حبان في شرح التسهيل او يقال انهم سمعوه من اهل الكتاب قبل ذلك ولا سمعوه
ادركوا منه نارا موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة فيا خطيب الكفار به واما المؤمنون فقد
علموا ذلك بسماع منه عليه السلام فكان انتساب تلك الصفة اعني وقودها للناس والحجارة
الاية الى الموصوف اي انما معلوماتهم فوجه تنكيرها مع انها معهودة بهذا الانتساب انه قصد
التهويل والتشديد مع الاشارة الى المحضورية في الذهن والظهور لم يتعرض المص لتوضيحه
حيث لم يقرر وانما صح تنكير النار الى على ان ما اشترط من ان الاخبار بعد العلم بالنسبة او صاف
وكما ان الاوصاف قبل العلم اخبارا بنا على الاغلب لما ذكرنا في توضيح قول المص وحمل الذي
خلقكم لهما احصا ان صاحب النكتة اشار في قوله تعالى هدى للتقين الى ان الخطاب ان لم يكن
لغيره وتفصيل كانت كاشفة فاشارة الى ان قبل العلم بها قد تكون اوصاف قوله تعالى انها كانت
تلك الجملة الواقعة صلة قصة اما بالفقار والتمكن بالعلم ومع هذا ان حكم الغلبة في ما عرفت من انه
يجوز كون الصلة غير معلومة حين قصد التحريم والتشديد قوله هيئت لهم الاعداد والعتاد

اخضر الشئ قبل الحاجة اليه وذلك عدة وعبيد ومنه اخذ الاستعداد قوله وجعلت عدة
 كالعطف التفسير بل التفسير لا عدت هو هذا لان فيه بيان ماخذ الاستعداد وان همة
 الافعال للتعدية والجعل وحيث لازم معناه فلو اخره لكان اولى والعدة ما عدته لحوادث
 الدهر من المال والسلاح يقال اخذ الامر عدة وعناوه بمعنى كذا الصلح قوله لعذابهم تنبيه
 على اخذ المضاف وجعل النار عدة لهم لتعذيبهم كجعله نارا وفي تنبيه على ان النار بالذات معدة للكفار
 وللعداة بالعرض صرح به في سورة النور قوله وقري اعلمت من الافعال كقوله تعالى وتعدوا
 لهم عذابا اليها فيكون تخفيف الدال من العتاد بفتح العين بمعنى العدة فالقراءتان بمعنى واحد
 فان ماخذ الاستعداد وان كان مغايرا فيها لكن المعنى متحد قوله والجملة استئناف اي استئنافا في معنى
 اي ابتداء كلام قطع ما قبله ولم يحطف على الصلة السابقة اعتناء ببناء جعله مقصودا بالذات
 بالافادة غير ترجيح ما قبله واستئناف بيا في جوابا لمن اعدت بالذات في هذا القيد يندفع اشكال
 ان العصاة من الموحدين يلزم ان لا يكون حلول النار سببا في خلاف الاجماع لا كما عرفت انها
 معدة لهم بالعرض فلا حاجة الى الجواب بان النار التي وقودها الناس والجمادات هي للكفار خاصة
 وغيرهم نار غيرها وليست شعري ماذا يقول هذا القائل اذا استدل على ذلك بقوله تعالى واتقوا النار
 التي اعدت للكافرين وجعل صلة بعد صلة كانه الخبر والصفة او بترك العاطف كما جنى اليه المحقق
 التفتنا في ضعيف اما الاول فلما قلنا من ان تعدد الصلة غير جائز عندهم وان اوجهم الخلاف
 للامام المزني في حيث قال في شرح قول الهندي باري التي تهوى الى كل مغرب اذا اصفر لبط الشمس
 انقلبها يجوز ان تتم الصلة عند قوله مغرب ويكون اذا اصفر كلاما اخر وجعل ان يكون صلة بغيره
 كان المراد باري التي تفعلها وهو هو ياربها الى المغرب وتفعلها ايضا وهو انقلابها بالعشبات
 لكنه لو عطف عليه بالواو كان احسن وابين ويكون هذا كقولك الذي ياكل ويشرب وحرف العطف
 يحذف من اثناء الصلات اذا توالى والصفات كثيرة انتهى كذا قيل لكن لا خالف لما تقرر عند الجمهور
 من عدم الجواز لم يفتت اليه حتى قال النحرير التفتنا في وعندي انها صلة بعد صلة كانه الخبر والصفة
 فان ابيت بناء على انه لم يسطر كتاب فليكن عطفا بترك العاطف قوله وفي الايتين دليل المراد
 بالدليل على ما هو اصطلاح الاصول والظاهر وفي الايتين دلالة على النبوة وحمل الدليل على المعنى
 اللغوي وهو الارشاد اي الدلالة ليس ببعيد قوله الاول ما فيها من التحدي فاصل بين العرب العرباء
 مع غاية التفصاح ورتبها لكرمهم على المعارضة قد ثبت اعجازهم وعدم قدرتهم على معارضة باقر سورة
 منه حتى خاطروا بها محبتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المعارضة بالسيف ولم ينقل عن احد
 منهم الايتان بشئ مما يدانيه فدل قطعا على انه من عند الله تعالى فعلم به صدق دعوى النبي عليه السلام
 على عاديا فثبت دلالة الآية على النبوة فلا يلتفت الى وهم من قال بان عجز طائفة مخصوصة لا يكون
 الاعجاز وعدم الايتان في زمان مخصوص لا يوجب صحة صدق الاخبار بانهم لا يتون به فيما في مزج

برغاية الامر ثبوت ذلك بعد انقراضهم ان اختص الخطاب بهم والا فبعد انقراض الدنيا انتهى
 فغيبه خلو من وجوه اما اول فلان هذا جارئة كل معجزة فان عجز القوم المخصوص لا يوجب عجز
 من عداهم فلا يثبت نبوت نبي من الانبياء عليهم السلام عالم يظهر عجز كل من بعث اليهم بانقراض
 عصرهم او بانقراض قوم بعث اليهم فان وجودكم فهو جوابا واما ثانيا فلان عجزهم علم بعجالة
 النص وعجز غيرهم بطريق الدلالة اذ البلاغة والفصاحة وايراد الكلام على وجه المطابقة لمقتضى
 الحال متحققة في فصحا عدنان وبلغا فخطان على وجه الكمال كما اشار اليه المصنف هنا وفي الدرياسة
 فلما عجزوا عن ذلك فغير غيرهم يعلم بطريق الاولوية على ان قوله تعالى ولن تفعلوا متضمن للاعجاز
 بانهم لا يتون به في كل زمان من الازمنة الالهية بقرينة قوله تعالى قل لن اجمعن الانس الجن
 على ان يتوا بمثل هذا القرآن لا يتون بمثل الآية لان لن للتأنييد وايضا ان البحر كان ثانيا لمن
 تحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارضه وغيرهم عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة
 والتميز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا يضره في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد اولئك الاعلام كذا في شرح
 المواصف بنظيره ثبوت عجز السحرة فرعون حين صارت العصا ثعبانا فثبت كونه معجزة وكذا اليد
 البيضاء فلما لم يبلغ لان يقال لا يثبت كونه معجزة بغير قوم مخصوصين بل ثبوت ذلك بعد
 انقراضهم كذلك لا يبلغ هنا وبالجملة ايراد مثل هذه الشبهة يؤدي الى الفتنة العظيمة **قوله**
والتحدي مستقام من قوله تعالى فانتم بسورة والتحدي على الجدل من قوله تعالى وادعوا شهداءكم
 بالقرآن متعلق بالتحريض والتفريع اليوم الشديد والتفريع والتوعيد من قوله تعالى فاتقوا النار
 التي الالية وكون السورة اقصر لانها افرس سورة والتحدي بها المبلغ في دفع الخصم المعاند اذ بها يمكن ان
 يقال ان العجز يكون السورة طولية ولا نها اقل ما يصدق عليه فيجوز عليه قوله ثم انهم مع كثرتهم لا دفع
 ما يقال ان عجز طائفة مخصوصة من المعارضة لا يدل على اعجاز فاشار الى دفعه بقوله ثم انهم مع
 كثرتهم لا فلما عجزوا عن ذلك علم عادة انه معجزة عن ابداله اذ لا يتصور زيادة على ما كانوا عليه
 من العدد والعدد كذا قيل وقدم التفصيل بالامر بزيادة عليه والمهم بضم الميم وفتح الهمزة جمع مهيمة
 بمعنى الروح قوله والثاني انها لا يتضمنان الاخبار عن الغيب والاخبار عن الغيب مستقام في قوله
 ولن تفعلوا ولا يلزم من تضمنها ذلك نفس كل واحدة منها بل مدخلية احدها كافيته في النفس
 فان الفعل المنفي لمن في الخبر عبارة عن الايتان بالسورة المذكورة الآية الاولى كانه قيل ولن اتوا
 السورة التي امرتهم بآياتها اظهرها لعجزكم فلا اشكال بان المتضمنة للاخبار عن الغيب هي الآية
 الثانية فقط ولما كان في الآية اخبارا عن الغيب على ما هو به يكون من المعجزات كما صرح بمثل في تفسير
 قوله تعالى ان الذين كفروا سواهم عليهم وانذرهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون حيث قال وفي الآية
 اخبار بالغيب على ما هو به ان اريد بالموصول الشخص بايمانهم في المعجزات ولم يذكره هنا
 لما ذكره في مثل هذا كما عرفت وكما سيأتي ولم يصب من قال ولقد احسن اعتبارها الاخبار المذكورة

حتى قيل من احد منهم سلفا وخطا
 مصلح

غنى زام

وليس النبوة من جهة كونه اخبارا عن الغيب لانه معجز لان العجز لا يذوقه من التحدي ولم يثبت وقوع التحدي من جهة كونه اخبارا عن الغيب لان المراد بالمعجز ما من شأنه ان يكون معجزة وقت التحدي وباب الجواز مفتوح حين تحقق القرينة والعلاقة وهناك ذلك وقيل قال في شرح المواقف الشرط الرابع للمعجزات ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق به وبشرط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم والمحقق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال انتهى وما ذكرناه جوابا عن جواب اخر من جانب من اشترط التصريح بالتحدي ولما كان الاخبار عن الغيب واقعا من مدعي النبوة فذلك الاخبار يكون دليلا على النبوة ولا احتمال لكونه كرامة وان كان واقعا عن من لم يدعي النبوة مع محال فظة الحد وديكون كرامة وشكنا ما بين المدعي النبوة وغيره فلا اشكال بهذا هنا كما صدر عن بعض الناس قولنا انهم لو عارضوه بشي معتد به وان عارضوا باليسر بشي كما نقل عن سبيل الكذاب الفيل والفيل وما ادرك ما الفيل لذنوبه وثيل وخرطوم طويل لا يمنع خفاؤه كيف لا وقد نقل من اشتغل بالمعارضة البريككة التي هي ضحكة للعقل والمعارضة مسيلة بام وقول والازراعات زرعا في اصدات حصدا والطايجات طيجا فالاكالات اكالا وهذا كما ترى مع كونه سرفه ضحكة لا ولي الا لالباب فلو عارضوه بما يعتد به لنقل كما نقل ذلك عن السبيل قوله سيما والظاهر واصل استعمال سيما بل ان كان قد جحد كما حكاه الرضي وقول الدمايني اني لم افق عليه لا يسمع فان نقل الشيخ الرضي كاف في ذلك لكن ما راداه ولهذا لا يتفاوت المعنى والواو التي تذكر بعد الاعتراضية ذكر الرضي ايضا وقيل عطف على مقدر كانه قيل لا سيما المعروفون عنه والطاعنون وهذا ضعيف والكلام في لفظة ما واغراب ما بعده قدم توضيحه في اوائل سورة البقرة في قوله سيما وقد راعى في ذلك ما يحجز عنه الاديب لا والظعن هو القدر في الشئ بسندا ما هو معيب اليه بزرع والذب بمعنى الدفع قوله والثالث ان عليه السلام لو شك في امره في هذه المعارضة مع كثرتهم وكما قال فصاحرتهم من جملة معجزاته عليه السلام فان مواجهة الواحد الجهم الغفير من البلقاء الكاملين في البلاغة الحريصين على الغلبة وان لم يغلبوا بالحواف صاروا بالسيوف ليس الا لشدة ما يتعلل وعدم اضرارهم مع ثباتهم على ذلك ليس الا بعصمة تعالى وهذا كما قال في سورة هود في قوله تعالى فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون وهذا من جملة معجزاته فان مواجهة الجهم الغفير من الجبابرة القتال العطاش الى اراقة دمه بهذا الكلام ليس الا لشدة ما يتعلل به تعالى الى اخره وهذا مراد المصنف هنا وان فيه نوع اجال وقد اوضحنا مراده وليس مراده ان عليه السلام لم يشك في امره حتى يقال ان عدم الشك لا يدعي في دعواه لا يجتهد ليل على صحة مدعاه يجوز ان يكون جزم غير مطابق للواقع بل مراده على ما قررناه مواجهة الجهم الغفير بالدعوة الى المعارضة بهذه المبالغة المؤدية الى المقاومة ليس الا لشدة ما يتعلل به تعالى وعدم الاضرار ليس الا بعصمة وهذا الحالة تصديق من الله تعالى وهذا معنى المعجز فلو لو شك في امره الى بيان سبب جسارة عليه السلام على تلك المعارضة لان تيقنه حقيقة ما عند

معجزة وبهذا البيان اندفع ما قيل انه لا يدل على صحة نبوة عليه السلام ولو ثبتت عصمة عن الخطأ وهو فرع ثبوت نبوة عليه السلام فاثبات بمصادرة قوله فيدحض بادل وحاشا له وضاد معجزة منصوب محطوف على ان يعارض مضارع دحض يدهض كنع يمنع بصيغة المبني للفاعل مثل قوله تعالى جحتم داخضة الاية بمعنى الزائلة وهو استعارة من دحض الرجل قوله ثم شاع حتى صار حقيقة فيما ذكر قوله دل على النار مخلوقة الآن اي دلالة غير قطعية وهذا مذهب المكية خلافا للمعتزلة ودليلهم قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها الاية فتعاضد ليلان فبقي قصة ادم وحواء عليها السلام سالما عن المعارضة وتام تفصيله المذكور في علم الكلام وقد سبق الاشارة الى النأ اعدت بالذات للكفار واما عصاة الموحدين فلا تجلد فيها ولا يجذب باشد العذاب ولا بالعذاب المهين بل عذابهم للتشجيع واستعداد دخول المقام الامين اذ الطاري على صاحب الدار ليس مثله في لزوم سكنا وتلبسه بافرا لنطفه عليها وكذا قيل ولذا لا يخفى قوله عطف على الجملة السابقة اي مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا الاية والمعطوف مجموع قوله تعالى وبشر الذين امنوا الى قوله خالدون اذ هذا من قبل عطف القصة على القصة وهو عطف جمل متعديدة مسوقة لمقصود على مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض اخر فلا يطلب فيه التناسب في الجزئية والاشارة ولا المشاركة في اتحاد حملها بل يطلب التناسب بين القصتين والى هذا التفصيل اشارة المصنف بقوله والمق عطف حال من لا لاشارة الى ان المعبر في عطف القصة على القصة تناسب القصتين في الغرض المسوق لهما من القصتين وهناك ذلك اذ بين الغرضين تناسب تضادا اذ حال من آمن بالايمان بالقران في الدنيا والتنعيم بنعيم الجنان في العقب وحال من كفر بالانكار بالقران والعذاب بالنيران في دار الانتقام والايمان والتنعيم ضد الكفر والتألم قوله على ما جرت الى اشارة الى ربط هذه الاية باقيلها والمراد بالجملة هنا معناها اللغوي لا ما اصطلح عليه النحاة ولهذا فسرنا الجملة بالمعجم في الموضوعين قال الخليل التفاتنا الى وحاشا ان عطف مجموع على مجموع لا باعتبار عطف شئ من هذا على شئ من ذلك وقد يقع مثل هذه المفردات كما قيل في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن ان الواو الوسطى لعطف مجموع الصفتين الاخيرتين على مجموع الاوليين وقال قدس سره هذا من قبل عطف القصة على القصة اي مجموع جمل متعديدة على مجموع جمل اخرى وهذا وجه وجيه وانما الاشبهة في المثال اي مثال صاحب الكشف فان قوله زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشرع وبالعفو والاطلاق فان قوله زيد يعاقب بالقيد والارهاق يستعمل على جملتين كبيرى وهى زيد يعاقب بالوصفي وهى يعاقب بالوصفي وقوله زيد يعاقب بالقيد والارهاق يستعمل على جملتين كبيرى وهى زيد يعاقب بالوصفي وهى يعاقب بالوصفي وقوله زيد يعاقب بالقيد والارهاق يستعمل على جملتين كبيرى وهى زيد يعاقب بالوصفي وهى يعاقب بالوصفي عطفها عليه من احدى الاوليين على الجواب انه اشار بما ذكره الى قضيتين متقابلتين فكانه قال زيد يعاقب بالقيد والارهاق فما اسو حال وما اخصره فقد ابتلى ببلية كبيرى وبشرع

هذا المقام في شرح الرسالة العلمية بعون الله الملك العلام قوله ولم يخبرهم أي المؤمنين كما طلب
الكفرة أي بحسب الظاهر على تقدير تخليها منهم فان من حصل ما يستلزم الاعلام برسالة الخبر
اليه ادخل في التعظيم من اعلامه بنقله لاسيما رساله الرسول الاكرم الا فطر فلا اشكال بان
لغة المخاطبة باليسر المفعول في التعظيم ولو خطبوا به لكان تعظيما ايضا ولذا قال المصنف في تفسير
قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا جبر الكلفة العبادة بلغة المخاطبة وقوله وايدنا بانهم لا من جهة
العله فلا ريب في ان المجموع لا يحصل الا بالطريق المذكور واما خطاب الكفار فخطاب المعاتبة قوله
وايدنا بانهم احقا بالدرج حقيق بمعنى كثير الاستحقاق وبهنا من التهنئة مفرغ جبهول مثل
بشتر واكعطف تفسيره لان التهنئة يراد به البشارة ايضا والا فاصلا معناه التبريك وهو غير
التبشير فيكون لازم معناه قوله وقرئ وبشرا وعطف على اعدت تكون بشرة في اعدت
الجنة للمؤمنين فالمستدل لها متقايان فيكون الجامع وهما فيكون اعدت للكافرين استينافا
بيانيا كما قيل لمن اعدت وما اعد غيرهم او استينافا في تقدير السؤال نوع ركازة ولا منشأ
للسؤال عن المعطوف ظاهر واما حمله على الاستيناف اذا الحال لا يسوغ في المعطوف قوله وبشرا
بكسر الباء اسم مصدر في الصلح بشرت الرجل بشرة بالضم بشورا من البشري وكذلك الاش
وبشرت لفت والاسم البشارة والبشارة بالضم والنسوة والبشارة بالفتح الجاهل والخبر السار المراد
بالخبر الاخبار لا الكلام الخبري بقرينة فاجبروه لما قاله في اسم مصدر كالسلام بمعنى التسليم وهذا
اي كون البشارة بمعنى الاخبار السار الخبر هو الصحيح وقيل انما في اللغة مطلق الخبر كنه غلبت في الخبر
نقروا الراغب انه قال البشارة ظاهر الجدل والادام باطنه قيل وفي كلام ابن قتيبة عكسه وتبعه بعض
اللغويين وبشرة اخبرته بآر بسطة وجه وذلك ان النفس اذا سرت انتشر الدم فيها انتشا
الماء في الشجر فيبسط الوجه وغصونه قوله فانه البيان وجد تسميته وسره ما ذكرنا في قوله فانه يظهر
قرينة على ان مراده الخبر السار الذي يحدث السرور والخبرة في الحقيقة مع كون الخبر غافلا عما اخبر به
وكذا قوله ولذلك قال الفقهاء لا يدل على ان مراده ذلك فلا فرق بين كلام المصنف والكشاف ولم يذكر
الصدق لان السرور حصل بخبر الاخبار السار صادقا كان او كاذبا وزوال البعد ظهور خلافه فيما اذا كان
كاذبا لا يضر والقول بان تخير بشرة الوجه لا يحصل بدون الصدق خلاف الوجدان الصادق اذ البقاء
ليس شرطه تحقق البشارة اللغوية مع ان السرور لا يزول لعدم ظهور كذب نعم كون السرور تاما انما
هو بصدقه في شرط كون الخبر صادقا فقد اعتبر فده الكامل لاكون شرط في اللغة اذا اختصا بالبشارة بالصدق
اصطلاحا في فقرتي وبيان الشيخين ليس على اصطلاحه واما ذكر مسئلة العتق فوضيحي لادالك اللفظ على
السرور وكون الخبر غافلا عما اخبر به حيث فرقوا بين قوله من بشرنا وقوله من اخبرني لاد لو قيل
المراد بالسرور السرور التام وهو لا يكون الا بالصدق فلا يحتاج الى ذكر الصدق ومن ذكره لمزيد التوضيح
لم يبعد عن التعميم الى جميع الافراد هو المناسب لتمام التعريف قوله فاجبروه فردى في فاشارة الى انهم

لواخبروه جميعا عتقوا كلهم لانهم بشره جميعا واما لم يتعرض لاد كون الخبر غافلا عما اخبر به
وشرط ذلك واضح فيما ذكره قوله فردى جمع فرد على خلاف القياس وفي رجع فردان وفردى مثل
سكارى جمع سكران وسكرى والا نفي فردة وفردى كما في المصباح ولوقال اخبرني عتقوا جميعا سوا
اخبروه بعد علم مولاهم او لا خلافا لذلك فانه قال من اخبرني عتق الاول فان المراد البشارة
كما يشهد به العرق والجمهور قالوا ان الاخبار في المعارف ذكر الكلام الخبري ويراد به معناه سواء
اذا العلم او لا وقد ذكر الكلام الخبري ولم يقصد به افادة مضمون الجدل ولا انه عالم به فيراد به
معنى اخر مناسب للمقام كمن ليس ما نحن من هذا القبيل ولما كان اكثر الاختلاف بين الحنفية
والشافعية وهم كانوا متفقين في هذه المسئلة قال ولذلك قال الفقهاء اي الحنفية والشافعية
ولم يبنه على خلاف المالك لما ذكرنا من ان معظم خلاف الشافعية مع الائمة الحنفية كما لم يبنه على موافقه
في المسئلة الاولى لا عرفت فربما تان المسئلان بناء على المذهبين والاعتراض بمنزلة في غاية
السقوط وتسويد الصحائف بالخطوط قوله واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعلى التزمك اي انه
استعارة تتبعية تهكمية لان البشارة عام في الاخبار بالسوء ايضا وما وقع في تخليص الجامع
من ان البشارة في اللغة اسم الخبر بغير مشرة الوجه مطلقا الا انه غلب استعمالها في الخبر السار
وصار اللفظ حقيقة في حق لا يفهم منه غيره يؤيد جانب الاستعانة ولا ينفية كازم وتقرير
الاستعانة انه نزل التضاد وهو الا نذار بها فانه ضد التبشير وان الماص للكل فالا نذار لكن
نزل ذلك الا نذار منزلة التبشير بواسطة التزمك والاستعانة ولا نزل ذلك التضاد منزلة
التناسيب بواسطة التزمك شبه الا نذار بالتبشير فذكر اسم التشبيه وهو التبشير واريد التشبيه
اي الا نذار ثم اشتق من التبشير بمعنى الا نذار الفعل فقيل فبشرهم بعذاب اليم والقوية المعقولة
والعلاقة المشابهة بالتاويد المذكور وليس العلاقة ووجه التشبيه بين التبشير والا نذار هو التضاد
اي كون كل منهما ضد الآخر فانا اذا قلنا الا نذار هو التبشير وارادنا التصريح بوجه التشبيه لم يثبت لنا
ان نقول في التضاد او في مناسبة الضدية بل انما يصح ان نقول هو اي الا نذار بشارته في القاء
السرور ومعلوم ان الى اصل في التشبيه هو ضد السرور اي الالم والحزن لكن نزلنا منزلة السرور
بواسطة التزمك في النظم الكريم او بواسطة التلميح في غيره لاشتراكها في الضدية قوله او على طريقة
قوله اي قول الشاعر هو عروين معدى من قصيدة طويلة اولها وخيل قد لغت لها بخيل اراد
بالخيل جماعة الفرسان ودلغت بمعنى دبوت وقربت للحرب تحية بينهم التحية ما يحيا به احد المتقاتلين
الاخر ويعطف كالسلام ونحوه وجعل الضرب تحية ليس الا للسخرة قيل ومنها ان ينزل ما يقع موقع
شيء بلا علة منزلة بلا تشبيه والاستعانة كما في الاستعانة المنقطع وما يضاف اليه سواء كان بطريق
التمثيل كافي قوله تحية بينهم او بدونه كما في قوله فاعتبوا بالصليب وليس هذا من الجاهل لذكر طريقه م
بها حقيقةها ولا تشبيها لان التشبيه يعكس معناه ويفسده ومنه يعلم انه لا يصح في الاستعانة

ابن كمال

والبادي في تخيل التعدية

ايضا لا يتناها على التشبيه انتهى قوله ولا تشبيها ضعيفا لان التشبيه ممكن بينهما كما يمكن
بين التشبيه والانداز والجبان والاسد بل الاستعارة ايضا ممكن كما اختاره البعض في زياد
وقد سلف البيان في تفسير قوله تعالى صم بكم على القول بان الشاعر جعل افراد النحية بوعين
متعارف وهو الكلام الجاري فيما بين الناس لقصد الاكراه وغير متعارف وهو النظر بجميع
بؤيد جانب الاستعارة اذ شان الاستعارة كذلك كما حقق في محل جعل الضرب بجميع نحية انا
هو بواسطه الترهك فيكون استعارة ايضا على الترهك فلا يحسن التقابل لفظا واللام الا ان
يقال ان البيت من قبيل الاسناد المجازي اذ اسناد ضرب وجميع الى النحية اسناد الى غير ما هو
ليكن ان اسناد وجميع الى الضرب مجازي في البيت اسنادان مجازيان فيكون ايقاع التشبيه اذ
معناه الحقيقي على عذاب اليم مجازيا عقليا اذ المجاز العقلي اعم من ان يكون في النسبة الاسنادية او غير
من النسب الايقاعية فكان ان اسناد الفعل الى غير ما حقه ان يسند اليه مجازا فكذا ايقاعه الى غير ما
حقه ان يوقع عليه مجازا لا جاز عن موضعه الاصل فيكون مثل اجريت الفهر فلا وجه لانكار هذا
في النظم الجليل وان امكن المناقشة في البيت فيكون في الالة الكريمة وجهان الاول الاستعارة التكميلية
وهو الارجح الابلغ والثاني المجاز العقلي فيحسن التقابل بين الوجهين ويحصل السلامة عن التكليف
الذي اورد المحشون قوله من الصفات الغالبة التي لا يحتاج في استعمالها الى تقدير موصوف حيث
توصف ولا توصف به كالاسماء الجامعة الحظية بالحاء والطاء المثلثين مصغرة واخره امة واسم
حروف بن اوس والحظية من حظية اذ الطمة لقربها ولقصره وحقان منظره وقيل ان رجلا
كانت محطوة اي لا اخص لها وقيل غير ذلك وكان اذ كان خلافه مرضى ر تعالى عنه ولم يسلم هو
وبنولام طائفة من قبيلة حتى كذا قيل قال مولانا خسر وقال ابن الاثير سبب قول الحظية ان النعمان
دعي بجلة من حلال الملوكة وقال للوقود وفيهم اوس بن حارثة بن لام الطائي احضر واني غدا في
ملبس هذه الحلة اكرمكم فلما كان الغد حضر الا اوسا فقيل لم تخلف فقال ان كان المراد غيري
فاجعل الاشياء اي ان لا احضر وان كنت المراد فسا طلب فلما جلس النعمان ولم يرا و ساقا فيهم
اليه وقولوا احضروا معنا ما خفت فحضر وليس الحلة فحسد قوم من اهل فقالوا الحظية ايجروا
تلمثامة ناقة فقال كيف اجمعوا احد كل ما في رحلي حسي شيع نعلي منه واشد كيف الهباء وما تنفك
صاحبة من آل لام ينظر الغيب تأتيني قوله تأتيني خير ما تنفك وينظر الغيب متعلق به على ان الباء
للابسة اي تأتيني ملتبسة بالغيب فاقم النظر بمبالغة فيه حيث جعل له ظهر يستند اليه ويتقوى
والشاهد في صاحبة حيث ذكر بالام موصوف والمراد بها في البيت الوطئة الصالحة اي الحنة قيل
والنظر مقم بمبالغة او استعارة بمعنى خفي الغيب وفيه مبالغة ايضا في قوله ذكر في مجازات الانا النبوة
ان هذا القول مجازي قوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى مجاز لان المراد بذلك ان المتصدق
انما يجب عليه الصدقة اذا كانت له قوة من غنى فالنظر هنا كناية عن القوة فكان المال الغني بمنزلة النظر

الذي عليه اعتاده ولذلك يقال فلان ظهر فلان اذا كان يتقوى به ويلجأ اليه في الحوادث انتهى الى
ان النظر ليس مقم وعن جهنا ذهب به ضمير الى ان النظر هنا ليس مقم وشنع فقال فمن قال انه مقم
ثم بين ان كناية لم يصيب انتهى والظاهر ان مراده التردد بين كونه مقما وبين عدم كونه
مقما بل كناية لانه بالنظر الى اصل المعنى لا يحتاج اليه فيكون مقما لتحسين اللفظ وبالنظر الى افادة
المبالغة لا يكون مقما بل يكون كناية والبعض يدعي ان الاتمام بحسب اللغة لا ينافي الكناية بحسب
البلاغة توضيح انه لا حاجة الى لفظ النظر لحصول المعنى الاصل للكلام بدون كونه زيدا فيكون كناية
فخصر هذه العبارة قال القائل الذي هو صاحب الكشف مصيب في ذلك انتهى وهذا البيان يقتضي
ان يكون النظر اظنا لا مقما وشان ما بينهما فالوجه ما قرراه اولافا حفظ هذا البيان فانه يفعل
في كل موضع ذكر فيه لفظ النظر قوله وبلى الصالحة ما سوغه الشيع اي جوزه واباحه تفعيل من سوغ
الشيء اذا سهل دخوله في الخلق قال تعالى ولا يكاد يسيغه ثم يجوز به عن الاباحة لانها سهل التناول
ثم غا فطلق السهولة مشتركة فالمراد بالتجوز استعارة ويجوز كونه مجازا من سلا بلاغة الاطلاق والتقييد
ذكر التقييد واريه المطلق ثم اريد به التقييد الاخر ما مجازا فيكون المجاز من تبيين او كونه فردا من المطلق
ثم شاع وصار حقيقة عريضة قوله وحسنه بمنزلة الفصل يخرج المباح الذي لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب
فبقى المندوب والوجوب واما المباح بمعنى الاذن الشرعي فشا مل للوجوب واخويه ولم يكتف باحسن
الشيع مع انه اخبر يكون التعريف مشتملا لمنزلة الجنس والفصل معا وفيه تنبيه على ان الحسن ما حسن
الشيع وهو نهى ببالاشاعرة وقد فصل في الاصول وتأنيها على تأويل الحفصة او الحلة بفتح الحاء
وتشديد اللام بمعنى الحفصة فالترديد لجد التجسيم في العبارة والمراد ان ما سوغه الشيع وان كان مذكرا
لكنه عبر بالثاني لتأويله بالحفصة وهذا هو الملايم لكونها من الصفات الغالبة وقيل بان قدر موصوفا
الحفصة اي الحفصة الصالحة ثم للغة ترك ذكره ولا يخفى ضعفه وانما لم يقل ان التاء للنظر من الوصف
الى الاسمية اذ التاء من المنقول عنه على ما فهم من تقريره وقيل لانه قد يوصف وهذا مخالف لما سلف
من هذا القائل حيث قال فاجروه بجرى الاسماء الجامعة في عدم جوبه على الموصوف ولما قال بعض المحشين
يعني صارت بحيث توصف ولا توصف به الا ان يتكلف ويقال ان الكلام محمول على الاكثر لا على الكلي
ولا يخفى بعد قوله والام فيها الجنس المراد به لام الاستعارة اي جميع ما يسوغ ويجس ان يفعل المكلف
بالنظر الى حاله كالغنى والفقر والصحة والمرض والحضر والسفر والحج والعبد والذكر والانثى وغير ذلك
مثلا فيفعل الغني جميع ما يجب عليه كالزكوة والحج مع الصلوة والصوم والفقر يفعل الصلوة والصوم
وقس عليه ما عداها من المرض والصحة والحج والعبد قال المصنف في سورة آل عمران في قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته حق تقواه وما يجب منها هو استغفار الواسع في القيام
بالموجب والاجتناب عن المحرم لقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم الآية اشار الى ان كل مكلف حق
تقوى بخافيلن عداه وبهذا يندفع كثير من الاشكال منها ان المراد بالصالحات ليس جنس الجمع مطلقا

والاكتفى الاقرو هو ثلثة من الاعمال او الاشياء ولا الجنس كله لا متناه ان يؤتى به احد وان قصد التوزيع عاد الخذ ورو هو ان يكون من كل ثلثة اعمال او اشياء بل اقل بناء على انقسام الاحاد على الاحاد وجه الالاف هو ان يختار ان المراد الجنس كله لكن لا بالنسبة الى كل فرد بل الى كل مكلف بالنظر الى حاله والقرينة على هذه الارادة قوله تعالى فانقوا الله ما استطعتم الآية وما ثبت في الشريعة الا حرج في الدين فيجب على المكلف جميع ما يجب عليه بالنظر الى حاله اليقين بهذا الوجوب الشامل للفرض واما المندوب فلا حرج فيه والغنى والفقر والامراء والعلماء سواء في فعلهم ان الاستغراق المتأرب بالجنس عرفي لا حقيقي فيخرج الامير الصاغة والقول بان ارادة البعض متعين فيكون للعهد الذهني ضعيف لانه ان اراد بالنسبة الى كل فرد بالنسبة الى حاله فلا ينفى فساد اذ المجموع بالنظر الى حاله معتبر البتة وان اراد بالنسبة الى كل مكلف بدون تقييد بالنظر الى حاله فذلك البعض متفاوت في المكلفين فيكون الى الاستغراق العرفي اذ لا احد يجب عليه بعض الاحكام بدون ملاحظة حاله فاذا لوحظ حاله يكون ذلك البعض كلاً بالنظر اليه على انه يجوز ان يوجد واحد من المكلفين يجب عليه كل الاحكام باسمه فلا يتناول العهد الذماني له والمؤمن الذي لم يجز اصلاً او على علم واحد او آمن ومات قبل ان يعلم او بلغ ومات قبل ان يعمل فمعرفة كونه مبشراً من موضع اخر والفرق بين المفرد المحلى بلام الاستغراق والمجمع المحلى بلامه واستغراق المفرد اشمل من استغراق المجمع والكلام عليه مذكورة المطول مفصلاً وليس هنا محل تفصيل قوله وعطف العهد على عطفه في ضمن عطف علوه على جملة امثله وانما اختار هذه المساحة لان البيان المذكور انما يحصل به قوله مرتباً اسم فاعله والمراد بالحكم التبشيري قرينة قوله في استحقاق هذه البشائر البشائر وان تقدمت لكن تعلق الحكم بالمشقة يفيد عليه ما عدا الاستحقاق فهي متقدمة بالذات ولو اريد بالحكم الحكم بان لهم جنات التي لا تستغنى عن هذه التكلف قوله هذه البشائر باعتبار كون البشائر بها واطلاق الحكم بشعر بذلك اذ لا حكم في التبشير محل حتى يحل به الا بتأويل مجموع الامر من اى الايات والعمل والمراد ان السبب العادى بمقتضى الوعد الالهى في استحقاق هذه البشائر على وجه الكمال بحيث لا يشوب موافقة ولا معانبة مجموع الامر من واما الايات وحده وان كان متجيباً سبباً لاستحقاق البشائر المذكورة لكن يخاف عليه سبق العذاب في الدار المحيية فلا يوجد في الايات وحده سبب استحقاقها على وجه الكمال لا مطلقاً فلا اشكال بان مذهب المعتزلة وانه يتبع فيه التزمشركى كيف لا وقد صرح المصنف في كتابه الايات منج وحده كما هو مذهب السنة والقول بان العمل جزء من الايات عند الشافعي وهو مذهب المصنف الضعيف لان مرادهم الايات الكمال الى يرى الى قوله وفيه دليل على ان الاعمال لما فيه صريح في الايات هو التصديق عندهم والعمل خارج عنه قوله فان الايات التي عبادت عن التحقيق اى التصديق على وجه اليقين اذ هو مصدر حقيق اذ اصدقه كما في القاموس وقيداً باليقين اذ النظر الغالب لا يعتبره الايات عند الشافعي فقوله والتصديق عطف تفسيره ولو علمت ان كان اظهر واكتفى به لانه ركن اعظم لا يحتمل السقوط والقرينة على ان الاقرار ركن عنده ما ذكره صريحاً قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب

من قوله والعمل الحق هو الثاني لا وعدم ذكره هنا لا ذكرنا ولا يجوز ان يكون استثنى الى قوله آخر وهو ان التصديق بالغيب كاف والاشارة الى القولين في الموضوعين من عادة الشيخين فلا وجه للاشكال بان هذا مخالف لما اختاره فيما سبق والبعض حمل التحقيق على التصديق بالقلب والتصديق على الاقرار اللساني وهذا جيد اذ صحيح استعمال ذلك في التصديق من افعال القلب اصله اى موافقة عليه لصحة الطاعات والمبرات والعمل الصالح ويدخل فيه التزكك كالبناء عليه واما قال كالبناء عليه مع قوله اصله من غير تشبيه لان البناء الحقيقي غير متحقق فيه بخلاف الاصل في الايات واما اس فغير تشبيه بل مع التماثل فيه ولو ترك التشبيه هنا ايضا كان له وجه لكن اخير التشبيه هنا بتبنيها على الفرق بين المطالبين ولا غناء بفتح الغين المعجمة والمد الغالبة اى لا فائدة ولا اعتبار بانس اعتباراً معتداً فاننى راجع الى الكمال مثل قوله عليه السلام لا صلاة بغير المسجد الا في المسجد وهذا كثير شائع والقرينة على ذلك قوله وفيه دليل على انها خارجة لما قد صرح في ان الاس وحده كاف وقد صرح به في بعض المواضع كى سلفه بيانه اى وفيه اى عطف العمل على الايات ودليل على انها اى الاعمال خارجة عن حقيقة الايات الشرعي المنجى عن العذاب المخد والكافي في دخول الجنة وهذا مع كونه معلوماً مشهوراً عند المفسرين قد صرح المصنف بانه شراؤه بعض المواضع فواجب من قال ان اراد خروج عن مسمى الايمان المنجى في الشريعة فمنع وان اراد خروج عن الايمان اللغوي فقليل الجدوى فامعنا اعتبار المصنف اللغوي هنا فلهذا الاعتصام ولا ياسب مثل هذه العلوم الشرعية لاسيما في اساسها والمراد خروج مطلق العمل الشامل للمندوب كما عرفت في يكون بمثابة الى رد بعض المعتزلة القائلين بدخول جميع الاعمال وان اريد خروج الاعمال الواجبة كما هو بعض المعتزلة قاله لا على ذلك اما بان يقال انه يلزم من عدم اعتبار العام في الايمان عدم اعتبار الخاص فيه اذ انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فلا يعرف وجه قوله من قال انه لا يلزم من عدم اعتبار العام في الايمان عدم اعتبار الخاص فيجوز عطف العمل العام على الايات لمغايرته له وخروج عن جميع دخول خواصه فيه وهى الواجبات انتهى كما ان انتفاء الجوهر هو خروج عن ماهية شئ يستلزم خروج كل اخص من الجوهر من تلك الماهية فكذلك خروج العمل العام عن الايمان يستلزم خروج كل اخص من الايمان وكذلك ان تقول ان المراد بالعمل الصالح هو الواجبات لكونها فرداً كسلامته فوجبه الدلالة على ظاهر قوله اذ الاصل لا يعطف على غيبه وان عطفه في بعض المواضع كعطف الدين على الملة في اعتبار التغير الاعتبارى المكتبة دعت اليه كونه خلاف الاصل قيل هذا ناظر الى كون الايات نفس الطاعات لان المعتزلة نقل عنهم انهم يدعون نقل الايات في الشريعة الى فعل الطاعات كما قرره كتب الاصول وهذا مع كونه غير مشهور عنهم لا يلزم قوله وفيه دليل على انها خارجة عن مسمى الايات فالوجه ان ذكر تمهيد لقوله وما هو اخبر به لانه ناظر الى كون العمل جزء منه فرداً لانه لو كان جزءاً منه ما عطف عليه وهذا دليله في ظني ولنا دليل يفيد اليقين مذكورة علم الكلام واصلاح لهم بان لهم لان التبشير يتعدى البناء وفي محله جده الخذف قولان فقال سيبويه والفراد منسوب بنزع الخافض لا وقال خلد والكسائي

وفي شرح العقائد الخفاء في ان المعتزلة والتصديق عند القلب

مع ان الشافعي في العرف الايمان الشرعي ما لم يجر منه صفة من صفات الايمان انتهى وان قول المصنف ان الايمان اصله اساسه صريح في ارادة الايمان التام في هذا المقام

انتهج وراياتنا فلما اشار الى هذا الاختلاف رد في توجيه الارباب قوله والجنة المرة من الجنة اي مصدرة
بناء المرة سباني وجه اختياره ومدار التركيب اي التركيب من الجيم والنون ومعنى مداره لا ينفك عنه
كالجنين كونه ولدا مستورا في بطن امه والجنة اي الجيم والقلب والجنون كونه مستورا العجز والجنة
بعض الجيم والجنين وهذا مثله قال فيما مضى ولو استقرت الالفاظ وجدت كما قاله نون وعينه فاد
والاعلى معنى الذهاب كونه تفتن منها فقال ومداره لا ومراه ولو استقرت الالفاظ وجد كما قاله جيم
وعينه نون والاعلى معنى الستره لسمى بالجنة تدبيره يكون التاء مصدرية الشجر المظلل صفة
بيان لواقع او احتراز عن الشجر الواقع في محل لا يكون لخل او لعدم التفات اغصانه كما هو
الظاهر من قول المظلل لانتفات اغصانه اي اتصال بعضها ببعض للبالغة بجمل الذات عين المصدر
حيث سمي الشجر الفا ثم بذاته بالمصدر كأنه ستر ما تحت ستره واحدة وهي المبع من ستر تدريجا وانما
قال كان لانه لا يستر ستره واحدة في الواقع بل يشبه ذلك فلما كان في الستر تاما كما سمي بالمصدر
جاء ان كان تحسم من الستر فنان عين ستر وقيد بالواحدة للاشارة الى معنى التاء والى منشأ المبالغة
التمام في التعبير بالمصدر مبالغة في تعبيره بالتاء مبالغة اخرى قوله قال اي ظهر كان عين في غرض
مقتلة من النواحي تسقي جنة سخا والغرب الدلو الكبير والمقتلة بصيغة اسم المفعول من تغفل
القتيل الذي بمعنى الناقة التي كثر استعمالها حتى سهلت انقيادها للنواحي جميع ناضج وهو البعير الذي
يستسقى عليه ويستعمل في اخراج الماء من الابار سخفا بضمسين جمع سحق وقى هي الخلة الطويلة في
المرتفعة جدا بالغ في تتابع دموع عينه وقال كان عيني كائن في دلوين عظيمين لناقة مذلة
من السواقي تسقي جنة اي تخلا سخفا طولا واختار الغرب وهي الدلو العظيمة وتناها اشعارا بدوام
الانسكاب بتعاقبها في الجي والذهب اذ لا تزال تصب واحدة وترسل اخرى وذكر المقتلة لانها
تخرج الدماء ووصفها بانها من النواحي المتفرقة على العرا او در الجنة الدالة على الكثرة والاتساع
والنخل المفتقرة الى الماء الكثير والسقي الوفير لاسيما السقي منها كذا يبينه شرح الكشاف في قوله
عينه في الغرسين دون ان يجعلها غرسين كناية لطيفة كان ما ينصب من الغرسين ينصب من الغرسين
ومحل الاستشهاد جنة حيث اطلق على الشجر بدون الارض قوله ثم البستان عطف على الشجر لانه
من الاشجار والبيان وجه التسمية من اطلاق اسم الحال على والبستان كما يطلق على الارض التي
فيها الاشجار يطلق على الاشجار وحدها وورد في شعر الاغشي بمعنى النخل خاصة كما ذكره الجواليقي كذا قيل
واصله بالفارسية بوى بستان وبوى الراجحة الطيبة وبستان بمعنى المكان والناحية تخفف بخذف
الياء والواو وخص بالاشجار التي نقطت برود النسيم لطيب الازهار ثم عرب ونقل هذا المعنى ثم
توسعوا فيه واطلقوا على الاشجار نفسها ومن هذا البيان علم ان مراد المص من عدول قول الزمخشري
الجنة البستان من النخل والشجر اليه ليس الرد على الزمخشري بل تنقيح مراده بوضع العباد نوح ظاهرا
عبارة يومهم لاقتصار على احد معنيين وعن هذا ذهب بعضهم ان قول المص سمي الشجر المظلل

رد على العلامة حيث قال والجنة فان المفهوم منه ان تكون الجنة موضوعة للبستان ابتداء
قوله المتكاثرة اي المتلاصقة المختلفة لكثرة الظاهر ان المتكاثرة مستعارة من كثرة المقامات
للطاقة والرفقة قوله ثم دار الثواب اي دار النعيم ومقام كريم لا الدار الاخرة والتعبير بدار الثواب
اي دار الجزاء للاشارة الى كونها في مقابلة الايمان والاعمال الصالحات بمقتضى وعد تعالى وان كان
تفضيلا ورحمة منه تعالى في حد ذاته قوله لا فيها من الجنان بيان وجه التسمية والمناسبة بين المنقول
والمنقول عنه المراد من الجنان جمع جنة بمعنى البستان الذي هو الارض مع الاشجار وشهادة سوق
الكلام حيث قال سمي بالشجر المظلل ثم البستان ثم دار الثواب في الظرفية من قبيل ظرفية النخل لجزء
وان اريد بها الاشجار فقط بناء على ان البستان يطلق عليها ايضا كما عرفت فيكون ظرفية النخل للحال
وقيل سميت بذلك لانها فيها من الجنان المشبهة على الاشجار المستقرة ما تحتها بل تستر ما فيها من النعم التي
لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ما هو مستور عنا وان كان موجودا الآن في يكون
التسمية بالجنان من قبيل تسمية الشيء باحوال ما يقع فيها وهو خلاف الظاهر ولعل التبريز لهذا المعنى
غير متناهية وما وجد منها اقل قليل ما لم يوجد بعد ويمكن ان يقال ان دار الثواب لكونها غائبة عنا وانها
موجودة الان سميت بها فلما حجة الى ذكر من ان اصله هو الشجر المظلل ثم سمي بالبستان ثم دار الثواب
وكذا ان كان وجه التسمية لكونها غائبة عنا لا لوجود اعتبار النخل فيها ويمكن وجه التبريز هذا ايضا
لكن رجع ما اختاره لاشعاره بان دار الثواب مشتقة على الاشجار والاشجار المظلمة والمرحمة وايضا بلازم
ما ذكره قوله تجري من تحتها الانهار لكن اشجار الجنة هل هي باقية اشجارها بعينها او يتجدد امثالها ففيه
تردد افنان جمع فن بمعنى النوع او جمع فن بمعنى غصن قال المص في قوله تعالى ذوات افنان قوله
وجمعها الى الجنة من الاسماء الغالبة على دار الثواب الا ان غلبتها لم تصل الى حد العمدة كالصالحات
فيجمع نارة ويوجد اخرى نحو قوله تعالى وساروا الى مغفرة من ربهم وجنة الاية براد الجنس ويكره مثل
في هذه الاية ويعرف مثل قوله تعالى تلك الجنة التي الاية وتقع صفة للاسم الاشارة كما في هذه الاية وانما جمعت
ونكت في هذه الاشارة الى كونها متعددة ومتفاوتة درجة قوله لان الجنان على ما ذكره ابن عباس في قوله
عنها تأييد لا اول وفي كل واحد مراتب البيان للتفاوت قيل وانما جمعت بهذا المعنى لانها كما تطلق على
المجمع تطلق على ما كن منها وعلى قدر المشترك بينهما ولولا ان لم تنسج الجمعية انتهى وهذا مثل العالم فانه
اسم للمجموع وعلى قدر المشترك فكان ان جمع العالم ليشتمل كل ما تحت من الاجناس كذا في جمع الجنة ليشتمل كل
درجات بلا توهم ان القصد الى فرد منها لكن كون الجنة موضوعة للمجموع وعلى قدر المشترك كما فهم من ذلك
النقل غير مصرح في كلامهم والعهد على ذلك القائل ثم هذه العلة على صحة لا موجه الا يرى ان دار العقاب
مع كونها متعددة متفاوتة كما تطلق به قول تعالى لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم لم يجمع جنة
الفردوس وهي الجنة التي هي وسط الجنان واعلمها كما في الحديث قال المص في اخر سورة الكهف والفردوس
اعلى درجات الجنة واصل البستان الذي يجمع الكروم والنخل وجنة عدن العدن الامة يطلق على المجموع

وعلى درجة مخصوصة وهي المراد منها وهذه الجنان السبع على ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه
اسم للدرجة مخصوصة وقد يستعمل كل واحد منها مطلقا والدرجة والظاهر ان التفاوت على حسب
الترتيب الترتيب الذي ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنه فالأعلى الجنة الفردوس كما عرفت ثم الجنة
عدن وهكذا إلى عليين وقد يراد بالعليين المكان الذي هو محل كتاب مرقوم فذلك المكان اما السماء
او السابعة وكلها مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وهي قائمة العرش العيني او سدرة المنتهى
او اعلى السموات وقد يطلق على كتاب الجوامع كما فسر في سورة المطففين ومنها اسم للدرجة من الجنان
قوله على حسب تفاوت الاعمال لا وفيه اشارات الى التوزيع بقاعدة ان الجميع اذا قوبل بالجميع يقتضي انفسا
الاحاد على الاحاد لكن لا بمعنى ان لكل من المؤمنين جنة واحدة اذ القرينة قائمة على خلاف بل بمعنى مقابلة
كل واحد من المسلمين بما يخص به من الاعمال قوله على حسب تفاوت الاعمال والاعمال اشار الى قول المصنف
في قوله تعالى تتبوا من الجنة حيث تشاء اي تتبوا كل من في اي مقام اراده من جنة الواسعة انتهى حيث
الجنة بجنة واحدة مخصوصة به والتخصيص بقرينة العقلية والنقلية شايخ في اصطلاحهم ومن زعم
ان حبل الجنات على الجنان الثمانية لا يلازم مقابلة الجميع بالجميع لان مقتضاها الانقسام والتوزيع وقد روي
ذلك في غيرها السابق ولا مجال لرمائها هنا لعدم تعدد توزيعها فقد زعم قديم لا يزم من ان لا
يحتوي كل من الثمان على جنات صغيرة كما احتوا كل من الافلاك السبع على افلاك صغيرة يربو في علم الهيئة
بل المراد من المراتب تلك الجنات الصغيرة فلا يرد ما قيل فيهم من ظاهرها ان لا يكون في واحدة منها جنات
ونص الكتاب ناطق بخلافه حيث قال تعالى جنات عدن تجري من تحتها الانهار رائق وفي الحديث فيقول يا ابن
ادم ما بصرني منك ابرحنيك ان اعطيتك الدنيا اي قدرها ومنها معها الحديث وفي رواية قال الله تعالى
هو لك وعشرة امثاله فاذا كان لواحد من اهل الجنة عشرة امثال الدنيا فكثرة الجنان وعظمتها ما لا يعرف
كثرة فالمراد بصغار الجنان بالاضافة الى الجنان السبع او الثمان قوله والام اي الام في لهم للاستحقاق
هذا ثم يمدح ما ذهب اليه المعتزلة من ان الله تعالى واجب عليه وان استحقاق الثواب لذاته فاشارة الى الرد
بقوله لا لذاته ثم استدلل عليه بقوله فانه لا يكافي النعم السابقة اي الموجبة للعبادة وتلك خلق الانسان
على احسن النظام وخلق اياه وسائر ما يحتاج اليه فهو كاجير اخذ الاجر قبل العمل فهو لا يستحق بعبادته
اجرا وثوابا لذاته في كاد ان يسئل اذا كان الحال على هذا المتوال فغنى الاستحقاق اشار الى دفع بقوله
بل يجعل الشكر الى الجزاء والاستحقاق بمقتضى وعده فلذا قال تعالى جزاء من ركب عطاء حسبا اي جزاء
بمقتضى وعده عطاء غفلا منه اذ لا يجب عليه شيء واجتماع المتقابلين بالاعتبارين ما لا كلام في مسأله
قوله بل بشرط ان يستمر له الضمير عليه راجع الى ما ترتب عليه الثواب من الايمان والعمل الصالح والاعتبار
عليه بعدم صدور ما ينافيه بعدم تحلل الرد معاذ الله تعالى فان تحلل الرد بطل اعمال الصالحات عندنا وعند
لا يبطل ريق موقوف فان آمن بعده فالعمل الصالح باق كما كان كانه لم يتحلل الرد والافضل ان العلم
فلا يقيم لهم يوم القيمة وزنا فعلم منه ان مراده بالاستمرار عليه ليس عدم الرد فانه قد عرفت لا يضر مطلقا

فقد قيل ان الام لا يخص
فقد قيل ان الام لا يخص
ولم يفرق بين الام لا يخص
اسم من التكلف

بالموت وهو مؤمن والبحث عن حقيقة قول المؤمن ان شاء الله ليس هنا محل التام قوله فاولئك جعلت
اعمالهم هذه الاية تدل على ان الموت على الكفر محبط للعمل ولا خلاف فيه لاحد وما قاله الامام من ان القول
بالاجابات باطل لان من ادعى بالايان والعمل الصالح استحقاق الثواب الدائم فاذا كفر بعده استحقاق العقاب
الدائم ولا يجوز وجودها جميعا ولا اندفع احدهما بالآخر اذ ليس زوال الباقي بطريقه الطاري اولى من
اندفاع الطاري بقيام الباقي فاقول بان القول بالاجابات بحسب العقول كافيهم باطل من كلام الكشف
حيث قال وركز في العقول ان الاحسان انما يستحق عليه المشقة والثناء اذ لم يعقبه بما يغسده
واما الاجابات بحكم الشرع فثبت كيف ينزع الامام في مع النص بعبارته ناطق به ولا يبعد ان يقال
ان مراده ان القول بالاجابات بالردة مطلقا سواء كان باقيا على ردة حتى يموت او آمن بعدها
باطل كما ذهب اليه الائمة الخفية بل الاجابات بها لا يكون بالموت على الكفر لقول تعالى ومن يرتدد منكم عن
دينه الاية وكذا اشارت بمراد هذه الاية الكريمة الى هذا الرد بطريق التلطف والايان وهذا التوجيه اولى
اذ لا حسن لان يقال ان الاجابات باطل بالعقل بل ثابت بالشرع والمجيب هو الله تعالى فان مال القول الحسن
والقبح العقليين وهذا عام ليس يختص بهذا المقام قوله ولعل سبحانه وتعالى لم يبيد في الحكم بشا
على الايمان والعمل الصالح بالاستمرار عليه بالمعنى الذي ذكرناه في حله ما استغنا بها اي بهذه الاية لانه لما
كان المراد بالثواب الثواب الكما لم يحث لا يشوب المواخذة فتفسير قوله بما فسرناه ليس فيه خلا كما علم
حيث قال ومن قال اي لم يبيد الحكم بالثواب على الايمان والعمل الصالح له فقد اخطأ من وجوب احدهما
ان حرك كلام المصنف على مذهب المعتزلة لا كيف يحطى ذلك وقد حكم في النظم الجليل بالثواب على الايمان والعمل
الصالح كما عرفت وجهه ثم قال والثاني انه لا استغنا عن قيد الثواب على العمل الصالح بتلك الاية اذ لا يترتب
فيها بالعمل الصالح والاستمرار عليه قوله فاولئك جعلت اعمالهم اشار الى الثواب على العمل الصالح والاستمرار
عليه بالبقاء على الايمان وانت خبير بان الاستغنا انما يتم اذا علم تقدم نزول هذه الاية على قول تعالى ونشر
امنوا الاية ولعل المصنف اطلع على ذلك قوله اي من تحت اشجارها لما كان لفظة الجنة مستعارفا استعماله
في دار الثواب وهي اخر ما نقلت هي اليه وانه اسم للعرصة وما عليها من الرياض والاشجار والابنية والغرف
اجتمع الى تقدير مضاف اذ لا حسن في جري الانهار تحت العرصة بل النضرة في جري الانهار في اسفل اشجارها
او غرورها وقصورها فلا يخفى تقدير المضاف على اشجارها واما اذا اريد بالجنات الاشجار ابناء على المعنى
اشتاقا او بناء على البستان يعم الاشجار فقط كما قيل وان كان الظاهر خلاف فلا تقدير مضاف وكذا لا يوجب
الى صنعة الاستخدام وقوله اي من تحت اشجارها اشار الى ان الجنة عيان عن مجموع العرصة والاشجار
لا الاشجار وحدها وان تقدير الاشجار اولى لانها جزء المعنى المراد قيل ويجوز ان مناجها من تحت الجنان
وقد قال ابو البقاء من تحت ارضها انتهى وروى الطبراني عن ثمره مرفوعا الفردوس ربوعة الجنة والام
واوسطها ومنها تنجر الانهار الاربعه وروى ابن مردويه عن ابي امامة مرفوعا ان اهل الفردوس يسمعون
اطبظ العرش كذا في شرح المشكوك لعل القاري عليه رحمة الباري فاذا ينبع من تحتها صح ان يقال تجري تحتها

الانهار كمن ينبوع ليس من تحت الجنان كلها لما سمعت وجه قول الى البقاء انها تجري ارضها مانعة
 عن رؤيتها في الكلام في حسنها وتلك الاعين بها **قوله** كما تراها اي الانهار جارية تحت التوضيح
 ما ذكره بالتشبيه اذ تشبيه المعقول الغائب بالخاص المشاهد ما يرى المعقول محسوسا كمن كان
 ليست داخل على المشبه به اذ المشبه به جرى الانهار الثابتة لا والمشببه جرى الانهار تحت
 اشجار الجنة وفيه تشبيه على ان المصطلحات على البستان الذي هو مجموع العروة والاشجار
 لا الاشجار وحدها والا لما احتاج الى تقدير المضاف فمن حملها لم يصعب قوله على شواظها اي على جوانبها
 وهي المراد من تحتها فانها تحت بالنسبة الى فروع الاشجار واغصانها وجانب بالنسبة الى اصولها
 قوله تحت الاشجار فيه نوع رمز الى من في قوله تعالى تجري من تحتها الانهار زائدة وقد مر حوايلها ابتداء
 حتى اوردوا عليه بان من الابتدائية تعقضي ان يكون ابتداء الجري من تحت الاشجار وما قيل
 في دفعه ان المراد تجري من مكان كاش تحت الاشجار على التوسعة والتجاوز لا يدفع الاشكال بالمره
 وفي الباب ومن لا ابتداء الغاية وقيل زائدة وقيل بمعنى في وهما ضعيفان انتهى ولم يبين وجه
 الضعف وكونه زائده هو المنفرد من كلام المصنف اختيار المذهب الاخفش او كونه بمعنى
 اذ كونه لا ابتداء الغاية لا يخلو عن اضطراب كما عرفت **قوله** وعن مسروق بانه مستصغر علم مسروق بن
 الاجدع التابعي الاخذ وشدق مستطيل في الارض وانها تجري على سطح الجنة منضبطة بقدر
 والوقوف على الارهاق وهذا لا يراى من الاحتمال الذي اشار بقوله كما تراها جارية تحت الاشجار

اذ لا يصدق على اداة التشبيه المشبه
 وقد بينا على وجهه في قوله تعالى وتحتها
 منها ينبوع الدنيا كما انشأه من
 السواد

في روى اعصم الدين
 سب

في العهد الذهني غير من سبب لوضوح ان ظاهره ليس مراد وكيف يقال انه دخل على مثل ادخل
 السوق واشترى اللحم من اشترى به ومن هذا القبيل ولقد ادمر على الميثم بسبني قوله او للعهد
 والعهد اصل لا يصار الى غيره اذا تحقق قرينة عليه فاذا تحقق قرينة عليه هنا فلا يسوغ غيبه
 والا فلا يجوز اعتباره فتأخر جوابه والمعهود هو الانهار المذكورة في الآية المذكورة من سورة
 القتال مدنية على الاصح في العهد وقبلها ملكية في يكون قرينة على العهد وهذا البيان يكشف
 الجواب عن الاشكال المذكور لم يتعرض المصنف كون الامام عوضا عن الاضافه كما في الكشف لان مال
 مال العهد صرح به حسن جيبني في حاشية المطول واما القول بان كون الامام عوضا عن المضاف اليه
 مذهب الكوفيين وهو مذهب مرجوح ضعيف لان ابن هشام صرح في محضه العيب بان ذلك مذهب
 الكوفيين وبعض البصريين وقد استعمل الزمخشري والمصنف في مواضع كثيرة فلا وجه لانكاره هنا قال المصنف
 في قوله تعالى فان الحميم هي المأوى اي مأواه فان الامام فيه ساد مسددا لضافه وكذا صرح به في قوله
 تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا ونظائره كثيرة فالقول هنا بان المصنف
 سكت عنه لعدم ارتضاؤه في غاية من السخافة على ان تركه الوجه الذي ذكره في الكشف لكونه مزيفا
 عنده ليس بكلي قوله والنهر بالفتح والسكون اي بفتح الهاء وهو العاليه وسكون الهاء ايضا هكذا
 فسرهم بعضهم ولم يرض بجل العباءة على فتح النون وسكون الهاء لانها لغة غير عالية وهذا حسن لكن العطف
 بالواو يؤيد الاحتمال الثاني وجعل الواو بمعنى او خلافا لظاهره كمن الاول يوافق قوله تعالى وفجرنا خلجانا
 قول الجري الواسع اراد به الاخذ وقوله فوق الجدول من تمتع التعريف كالنهر نهر مصر والفرات نهر
 بخداد اي احدود هما الذي يجري فيه الماء قال الزمخشري انه الفتح فيه فصح وهو في الاصل بمعنى الشق
 فاطلق على المشقوق وهو المكان ولذا فسر المصنف بالجري والجدول اصغر الانهار كذا اخرجوه في تعريف
 المصنف النهر خلال الجدول كما عرفت من افراد الانهار غايته انه اصغر النهار ولو قيل ان الجدول اخدود هو
 اصغر من الانهار نعم المرام قيل كالنيل والفرات هما نهران عظيمان وهو يحتمل ان يكون تمثيل النهر والفرات
 نظرا لخصوص الملح كما هو المشهور في الاستعمال قال الراغب اعلم من البحارة ملحونه فقيل ما بحر اي ملح
 والبحر الماء ملح وقال بعضهم البحر يقال في الاصل للملح دون العذب وبحران تغليب وكلام المصنف حيث قال
 والنهران البحر صرح في انها لا يجتمعان وان النيل والفرات نهران لا بحران والتركيب السعة اي تركيب
 ما اول ثم الهاء ثم الراء لا يخلو عن معنى السعة فان الهاء راسم لضوء واسع ويقال انهرت الدم اي اسلته
 بكثرة واما النهر بمعنى الزجر فالمراد به زجر يبيع كما فسر الراغب فغاية سعة معنوية قبل ومنه الرهن لان
 فيه سعة للراهن والمرتهن فالمراد من التركيب التركيب من هذه الحروف مطلقا **قوله** والمراد ما وها
 الاولى ما حل فيها سواء كان ماء او لبنا او خرا او عسلا اذ المذكورة في الآية المذكورة هي الانهار الاربعه وكذا
 المراد في الجنس فان الانهار التي تجري في اسفل انهار الجنة ليست انهار الماء فقط والجواب بان الكلام
 محمول على التغليب والمجاز بذكر المقيد واردة المطلق اي مطلقا ما حل فيه بعيد وان صح في نفسه وكذا

الجواب بان الماء اصل يحصل بغير شئ فلذا خصص الذكر به لا يخلو عن تكلف قوله على الاضمار اي
على تقدير المضاف اي تجري من تحتها مياه الانهار او ما والاها فثابت تجري على المعنى لان المراد به
الجنس والمجاز اي مجاز سبل بطريق ذكر المحر واردة الحال قوله والماء ماؤها على هذا ظاهر واما على
الاضمار ففيه تسامح اذ على تقدير المضاف لا يراد بالانهار ماؤها او المجازي انفسها في المجازة الحذف
ولا في الكلية وانما المجاز في الاسناد ولهذا قال واسناد الجري اليها اي المجازي وهي الانهار انفسها مجاز
عقلي وهذا يبلغ من اخويه فيستحي التقديم لكن اختار طريق الترتي فذكر اول تقدير المضاف ثم
ترقي وذكر كون الانهار مجازا لم سلا وهو المبلغ من ذلك ثم ترقي فجوز كون الاسناد مجازا عقليا وهذا
المبلغ من ذلك فان فيه المبالغة في شدة الجريان كان شدة الجريان الماء بلغت مبلغا تاما بحيث سري الى
المجاري انفسها فحرت قوله **صفة تامة** لجنات اي صفة مادية لها كالصفة الاولى وهي تجري فيكون منصوب
المحل واختير الفصل مع تحقق جواز العطف بتبنيها على استقلالها بجمالها وانها صفة مخرج غير تابعة لصفة
اخرى قدم سلامة على الحذف وغير مبتدأ محذوف اي الذي كلما رزقوا او هي كلما رزقوا والاول ارجح
والثاني على تعيين المحذوف الذكر فيها قبله وسبب الترجيح كون الكلام مسوقا لبشيرة المؤمنين
والجمل المحذوف مبتدأ مستأنف او من باب قطع النعت بالرفع فيكون محذوف المبتدأ واجبا والقول
بان جواز القطع مشروط بان يعلم السامع انصاف النعوت بذلك النعت كما يعلم المتكلم لانه لو لم يعلم
فالنعوت محتاج الى ذلك النعت ليميزه ولا قطع مع الحاجة مدفوع بان لو سلم ذلك لشرط تقدم علم
السامع غير مسلم لاسيما النبي عليه السلام ولو سلم فتكلم العلم كاف في مثل هذا المقام وفائدة حذف المبتدأ
الايجاز مع تحقق التناسب بين الجمل الثلاث في الصور كونها اسمية كونها اجوابا للسؤال كما قيل
ما حالهم في تلك الجنات فاجيب بان لهم فيها ثمار لذينة عجيبة وازواجا نظيفة وهم فيها خالدون كذا قيل
لكن هذا انما يتم اذا كان استينافا متعينا وليس كذلك بل هو مروجج بالنسبة فلا يتحقق التناسب بينها
ووجه ان كونهم موزعين بالثمار اللذينة منجذ فاختير صيغة التجدد بخلاف الاخيرين في انها ثابتان دائمان
فاختير الصيغة الدالة على الدوام والثبات وتقدير هو او هي بان يكون ضمير الشأن او القصة ضعيف
لانه لا يجوز حذف هذا الضمير وايضا اذا لم يدخل النواسخ لابدان يكون مفسرة بجمل اسمية نص على جميع
ذلك في الرضي واما القول بان القدر ضمير الشأن او القصة لاضمير الذين والجنات لانه كلما ظرف زمان
لنصبه على الظرفية فلا يصح ان يكون خبرا عن جنة مدفوع بان الخبر جملته قالوا في جنة خيرية او الجنة الحقيقية
هو الامر لا مأخوذ من تلك الجمل ففي قوله زيد قائم ابوه هو القائم نقله قدس سره عن بعض شراح التفسير
وايضا التاويل المذكور شائع في كلامهم لان الجملة الخبرية في تاويل المفسر والتاويل هنا هم قالون هذا الذي
رزقنا من قبله كل حين رزقوا شيئا ومنشأ الاشكال توهم كون كلما رزقوا خبرا وحده ولم ارا احدا انه
ذهب اليه **قوله** او جملة مستأنفة فلا يكون لها محل من الاعراب فظهر ان المقصود بيان وجه الاعراب
وجود او عدم الفرق بين هذه وبين ما سبق من كون كلما رزقوا جملة محذوفة المبتدأ مع جعلها مستأنفة

اعتبار رجاء الجنات
كلما رزقوا ضمير المؤمنين
والجنات مفعول

هو ان الجملة على كونها مستأنفة لا محل لها من الاعراب وعلى كونها جملة محذوفة المبتدأ لها محل
من الاعراب وهذا الاعتبار شائع لدى اولى الالباب وان جعلت الجملة المحذوفة المبتدأ مفعولة
فالفرق بينهما واضح فلا وجه لاقتران الكلام يعود الى تلك الجملة المحذوفة المبتدأ فان جعلت صفة
او استينافا كان تقدير الضمير مستدركا وان جعلت ابتداء كلام بحيث لا يكون صفة ولا استينافا
فليكن كذلك بلا حذف ولا حاجة بان يقال تقديرهم بقوى شأن الاستيناف وتقديرهم بقوى
شأن الوصفية وان كان وجهها صحيحا في نفسه لكنه يكتسب الاشكال بان تقديرهم كونه مقبولاً
الوصفية ليس بواضح وان سلم ذلك في شأن الاستيناف **قوله** كانه لا قيل لهم لبيان منشأ
السؤال كمن كون هذا منشأ لخصوص السؤال بان ثارها الخ في هذا اذا التزم بذكر بعد لا صريحا
ولا ضمنا ولا اقتضاء حتى يتوجه السؤال المذكور في الاولى تقدير السؤال هكذا ما حالهم في تلك الجنات
فاجيب بان لهم ثمار كلما رزقوا الاية فيكون عطف ولهم فيها ازواج وهم فيها خالدون في غاية
الحسن والبهاء لانها من تامة الجواب واما على ما قرره المصنف قوله ولهم فيها ازواج مطهرة
في الجواب او محمول على الاستيناف او معطوف على قوله تجري او حال من ضميرهم في قوله بان لهم
جنات كما نقل عن البهر والكل تكلف قيد والاستيناف اارجح عندهم كما ذكره صاحب الكشف
 وغيره انتهى في تأخيرهم من باب الترتي الى الوجه الجزلي ثم الاجزلي كما مر توضيحه في قوله والماء ماؤها
 ماؤها والخلد مفتحين القلب والنفوس والمراد هنا القلب سبأ في الاشياء اليه والى وجه التسمية
 في انزاله وارجح بناء محجة واحدة مملعة تجرول ازا حة بمعنى ازاله قيل في قوله وقع استعانت تبعية
 او كنية كانه جعل ما خطر للسامع من التردد ما يقع في الدار الدنيا ونحوها من العباد كما يقال ما
 لا شبهة فيه لا غبار عليه في قوله فارجح ترجيح انتهى وجهه غير ظاهر لذوي الفهم **قوله** وكما نصب
 على النظر وهذا الاتفاق وناصبها قالوا الذي هو جواب معنى وجاتها الظرفية من جهة ما فانها حرف
 مصدرية كما اشار اليه المصنف بقوله ومعناه كل حين اي اسم مكررة بمعنى وقتا وكلامه يحتمل ايضا
 وكونها شرطية بؤيد كون الماء مصدرية توقيتية لان الماء المصدرية شرطية من حيث المعنى فلذا
 احتاجت الى جملتين مرتب احدهما على الاخرى ولا يجوز ان يكون ما شرطية كذا في المعنى قيل فان قيل
 يجب بيان الفرق بين كلما وكلمات الشرطية الحكم بان العاملة كلما وقع موقع الجزاء والعامل كلما
 الشرط هو الشرط قلنا قد فرق الرضي بينهما بان كلما مضاف الى الجملة التي تليها والمضاف اليه لا يعمل
 في المضاف بخلاف كلمات الشرطية بقى هنا كلام فتأمل انتهى لعل الكلام ان اضافة الكل قبل دخول ما
 ولا كلام فيه والكلام في كلما واصنافه غير ظاهرة لاسيما اذا كان ماؤه اسما مكررة بمعنى وقتا قوله
 ورزقوا مفعول اي مفعول ثان لرزقوا لانه يتعدى الى مفعولين مثل قوله تعالى وكلوا مما رزقنا
 حلا لا طيبا الاية فيكون بمعنى موزع لا مصدرا فانه اذا اريد به مصدر يكون مفعولا مطلقا لا مفعولا
 فانه وان فهم من رزقوا ولا فائدة في ذكره كثير فائدة لكنه ذكرها لافها لافها منه بآية مكررة وتمهيدا

لما قال هذا الذي رزقنا الآية وقد جوز في المصدرية وكونه مفعولا مطلقا والمص اشار الى رده
 بقوله مفعول به وبقوله رزقوا من رزق الله ومن الاولى الى وما يمكن ان يقال انه يلزم ح تعليق
 الحرفين بمعنى واحد بلا عطف وبلا ابدال احدهما من الاخر بفعل واحد وهذا ليس بجائز عند النقاد
 من النجاة اشار الى توجيهه فقال واقعتان موقع الحال فيه نوع تسامح اذ كون الحرف واقعة
 موقع الحال لا معنى له والمراد وقوع متعلقها موقعها فيكون طرفين متفرقين فذو الحال الاولى
 رزقا وصاحب الحال الثانية ضمنية المستكن في الحال فلا اشكال اصلا ولكن توجيه قول صاحب الكشف
 ان الظرف لغو متعلق برزقوا بان من الاولى متعلق به مطلقا والثانية متعلقة به مقيدة بكونه
 من الجنات واستخرج بقول النجاة اكلت من ثمره من تفاحه وهذا وجه حسن في مثل هذا المص عدل
 عنه لالعدم حسنه بلا اختيار الوجه الاحسن قوله واحصل الكلام اى مراده وما يؤيد اليه الكلام وانما
 احتج اليه لان ظاهر كلامه يوم ان للشئ الواحد مبدئين مع انه لا يجوز على الحقيقة اشار الى دفع
 فبين ان الرزق مقيد بكونه مبتدأ من الجنات وابتدأؤه منها قيد بابتدائه من ثمره فبدأ الرزق الجنات
 ومبدأ ابتداء الرزق من الجنات الثمرة فالمبدأان للشئين قيل لا وجه له لان المبدأ كما عرفت معناه
 ما يتصل به الامر الذي اعتبر له امتداد وتحقيق او متوهم وللشئ اتصالات شتى كاتصاله بالمكان نحو
 سرت من البصرة والزمان نحو من اول يومه والفاعل بالكل لا يؤخذ منه بل المكان المحدود والمرجع مثلا
 ابتداء من كل واحد من حدوده الاربعة فالابتداء منها مكانى ومن ثمره كل ما اعطى من المال الى
 ان قال فان كتاب المص للتأويل من غير ادع لا يخلو من الخلل انتهى وانت تعلم ان كون الجنة مبدأ للرزق
 انما يحسن بملاحظة كون الثمرة مبدأ لابتدائها بخلاف خصوصية من البصرة من اول يوم اذ الجنة في
 الحقيقة ظرف للرزق لا مبدأ يعرف بالتأويل ولا يلتفت الى ما قيل ان المشهور ان من الابدائية
 والتبعيضية لغوان والتبينية مستقرة وهذا مخالف لانه ان اراد به كليا فغير مسلم وان اراد به
 اكثر فلا يضرنا فنقل عن البحر انه قال من في قوله منها لابتداء الغاية وفي من ثمره كذلك لانه من قول منها
 اعيد مع حرف الجر وكلتا هما متعلق برزقوا على جهة البدل وهذا البدل من بدل الاشتغال انتهى ولم
 يتعرض للمص لان المشهور كون البدل مقصودا بالنسبة دون البدل منه ولم يرض كون الجنة
 غير مقصود فانها نصب عين الابار وقرية عين الاخبار لكن ما في البحر يؤيد ما قلت من ان كون الجنة
 مبدأ للرزق مع انها مكان الرزق انما يحسن بملاحظة كون الثمرة مبدأ لابتدائها قوله حين لا اشارة
 الى ان ما مصدرية حيثية والجنة بعده صلة له فلا حمل لهما من الاعراب والاصل كل وقت رزقا ثم غير
 عن معنى المصدر بما والفعل ثم اتى بما عن الزمان اى كل وقت رزقا كما انيب عنه المصدر الصريح في جنسك
 خفوق النجم وايضا في اشارة الى ان كلاما يفيد التكرار لانه للعلم كالبين في موضعه ويجتمعان يكون
 ما اسم كثر بمعنى وقت فلا يحتاج على هذا الى تقدير وقت والجملة بعده في موضع خفض على الصفة
 لكن يحتاج الى تقدير عايد فيها اى كل وقت رزقا وفيه ولم يفت اليه المص وعلى كلا التقديرين

لان انما رايه هذا المذكور في هذه الآية
 ينبغي ان يكون المرزوق لا الرزق الذي
 هو المعنى المصدرى ومن هذا نلاحظ
 ضعف كون رزقا مصدرا

قال تعالى ولهم رزقهم
 فيه بابتدائه وعينه
 ماله

مضافة كذا الى الجملة التي تليها كما فهم من كلام الرضى لا يعرف له وجود ما ذكرنا بعضه مذكور في معنى
 السبب نعم قال شارح المنار ان كذا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدر
 ليس ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فيظهر صحة ما قاله الرضى في كون ما مصدر
 اذ المراد بقوله ليصبح ليصبح ان يكون مجموع ما والفعل مضافا اليه وما يكون اسماء كونه فلا وجه له
 وانت خبير بان قول ابن هشام بينه وبين قول الرضى نوع مخالفة فليتأمل في بعض النسخ
 او مرة بعد جميع وهما متلازمان وفي بعض النسخ لم يوجد او مرة قوله رزقا اشارة الى ان الرزق
 بمعنى المرزوق مجازا تسمية للمفعول بالمصدر ثم شاع فصاحفة غوية فيه قد مر مع انه مؤنث
 لانه ذو الحال تحققة التقديم لكن كونه كنه اخر قوله مبتدأ بكسر الدال ضميره راجع الى المرزوق في قوله
 افصح لان المرزوق ما يقع عليه الابتداء لا ما قام به الابتداء لكن الكثر باب الحواشي اختار كسر
 بزنة اسم الفاعل ولا يظهر له وجه قيد الرزق اى المرزوق بكونه مبتدأ من الجنات لان الحال قيد للفاعل
 وقيد ابتداءؤه منها اى من الجنة بابتدائه من ثمره كونه الاول كالبينة قيل فلم يتعلق الحرف
 الشافى بما يتعلق به الاولى حتى يحتج الى القول بالقييد ويؤيده قول المص فصاحب الاولى الى
 فانه صريح فيما ذكره لان تعدد صاحب الحال يقتضى تعدد الفاعل فالعامل في الحال الاولى رزقوا
 وفي الثانية الحال الاولى ومن ظن بعضهم ان القول بالقييد لازم في كلام المص وليس كذلك
 لان ابتداء الرزق من الجنات وابتداء ابتداء الرزق من الجنات من الثمرة فظهر ضعف ما قاله
 ذلك الظان انه لا كان كلامها لفظ مبتدأ ولم يكن للرزق الواحد ابتداء ان بل ابتداء واحد لزمه
 القول باعتبار الاطلاق والقييد ليحصل التعدد في الابتداء وكيف وكلامه صريح في ذلك حيث قال
 قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتداءؤه منها بابتدائه من ثمره يعنى ان ابتداءه من الجنات على
 الاطلاق وابتداءؤه من ثمره على تقييد ابتداء بكونه من الجنات انتهى ولم يتفطن ان الاطلاق
 والقييد اذا كان متعلقين باحد وكلام المص صريح في تغاير متعلقيهما قوله يعنى ان ابتداءه
 من الجنات لا يشعر ان ابتداء الرزق من الجنة على الاطلاق وابتداء الرزق من الثمرة على التقييد
 وهذا سهو عظيم ولم يكتف بقوله كل رزقوا من ثمرتها رزق بدون ذكر الجنة ليكون الكلام ايضا خادما
 ابهام وهو واقع في النفوس في النفوس واكثر مواضع الاطناب من هذا القيد وتخصيص الثمرة
 بالذكر لنا سببه الانهار اذا انما تسقى بماء وتخصر بها بطريق جرى العادة لاسباب كان المعنى على
 ما اختار وهو الصواب تجرى من تحت اشجارها الانهار اى ماؤها وكونه اشارة الى ان عامة ما
 ما كوله النار والفواكه لانهم لا يمسهم جوع ولا نصب يحوجهم الى القوت ضعيف لا ذكرناه من
 سبب التخصيص ولا قال المص في سورة الواقعة لا شبه حال السابقين في الشنع بالكل ما يتصور
 لا هذا المدح لى فتأمل وايضا ظهر ما ذكره في سورة الواقعة ان الشنع بالفواكه مشتركة بين السابقين
 واصحاب اليمين واما ما سائر النعم وان كان مشتركا بينهم لكن بعض النعم غالبه الشنع به احوال السابقين

والاخر احوال الصواب ليس كما يظهر على من راجع الى بيان المصنف في تلك السورة فظهر وجها اخر
لنقصيص الثمرة بالذکر قوله ويجوز ان يكون قولي هذا يكون الطرف الاول اي منها لغوا متعلق
برزقوا الا مانع من كفاي الاحتمال الاول والثاني مستقرا وقع حالا من رزق والتقدم للثمرة
صاحب الحال والثمره يجوز حملها على النوع والجنات الواحدة اي مرزوقا هو نوع من الثمرة كالرمان
مثلا او فرد من النوع واما الاحتمال الاول فالمراد بالثمره على هذا النوع لا الفرد كتحفة مثلا لان
ابتداء الرزق من البستان من دو يقتضي ان يكون المرزوق قطعة منه لا جميعه ليصح الابتداء وهو
سبح جدا كذا قالوا والاولى حمل الثمرة على النوع على الاحتمالين اذ الثمرة في معنى الجمع بناء على ان الثمرة
للوحد النوعية لانها يناسب المبالغة فيكون طريق انقسام الاحاد على الاحاد ورايداً
نكرة مفردة دون جمع للتبني على انهم في كل حين رزقوا من نوع الثمار لا من كل الانواع لانه خلاف
العادة **قوله** كافي قوله رأيت منك اسدا فيه اشارة الى ان من تجريدية في يرد عليه اشرح
يفوت المبالغة المقصودة من التجريد اذا اجمال والتفسير بعيدا المبالغة في التفسير لا الضعف
التي قصد بالتجريد بلوغها الغاية في النكال والصحيح انها ابتداء اي رأيت اسدا كائنا منتهزاً منك
قال بعض الاقاضي هذا مبني على ان يكون مثالا لكونه من بيان اسدا كما هو الظاهر لكن يجوز ان يكون
مثلا للتقديم فلا يلزم ان يكون مافي المثال ايضا بانية حتى يخالف ما هو المشهور واستمرى وهذا
اقل مؤنة وان كان خلاف الظاهر حتى نقل عن المحقق التفتا زاني ان قال ان هذا الكلام من الكشاف
على ان من الذي للتبيين راجع الى من لا ابتداء ونقل عنه قدس سره هذا الكلام صريح في ان من
التجريدية عند الكشاف للبيان وان كان الصحيح انها لا ابتداء للملها يفوت فائدة التجريد وهو تحسيف
ايضا اما الاول فلان جعل المرحشري كونها للبيان مقابلة لا ابتداء يتاني ما ذكره المحقق واما
ما ذكره قدس سره فلا عتراض ان الصحيح ان من التجريدية من فروع الابتداء وسبب ما وقعوا فيه المثال
المذكور فلما حل ان يكون مثالا للتقديم زال الاضطراب فمن في النظم الجليل للبيان وفي المثال
المذكور للتجريد اذ لا قربية على انتزاع الرزق من الثمرة بل هي في نفسها رزق بل لا حسن له حسن
التجريد في المثال المذكور والقول بان معنى الابتداء قربية عليه اذ لا يمكن ابتداء الشيء من نفسه
الابطريق الابتداء ليس بشئ لان هذا ليس ليس من ابتداء الشيء عن نفسه بل ابتداء حصول
العام من خواصه فلما اعتبر التجريد وجعل من لا ابتداء يكون الامر كذلك لكن فيه دور صريح ومن هذا
البيان ان دفع شبهة اخرى لو كانت البانية ابتداء لزم تعلق الحرفين بفعل واحد لا حمل على
البيان ولا حاجة الى دفعها بانح يكون ظرا مستقرا كما هو قوله تقدم رد لما قيل من انها كيف يكون
للبيان وليس فيها ما يبينه فاجاب بان لم يبيننا اخر عنه وقدّم المبين للاهتمام وان المبين في حكم
التقدم واما جعلها متعلق لمخدوف ظرا مستقرا لا تغا فهم على ان من البانية لا تكون الا ظرا مستقرا
كنا قيل قوله وهذا لا لفظ هذا ولا يبعد ان يكون اشارة الى هذا الذي ذكره في النظم اشارة الى النوع

سكن فصل في قول في فلان صدر في
هنا ان رتبة الاسد متقدمة منك
بشئ منك اذ صرت في الاسد
بحيث يكون ان يجر منك اسدا
لصاحب الامانة
وهو الاخر

شهاب

ما رزقوا لا ما تقدم في الجنة وقد اكلوه في دار محال وكذا ليس اشارة الى ما في الدنيا لان معدوم ثم
اوضحه بقوله كقولك مبشر الى نهر جارحان الموصوف بعدم الانقطاع هو النوع لا الشخص بعينه
وهذا القرينة يراد بها الاشارة الى النوع المتحقق في ضمن فرد الاشارة اليه حقيقة لكن الصواب
كونه مجازا لانه وان سلم وجوده في الخارج في ضمن الفرد الموجود بناء على رأي من ذهب الى وجود
الكلي الطبيعي لكنه ليس بمصروف عوي انه محسوس في ضمن الفرد المحسوس خارج عن الانصاف وسلكوا
الى الاعتساف والعلاقة الكلية والجزيئية قوله المستمر بتعاقب جريانه استمرار النوع باستمرار
تعاقب جريانه افراده لا بتعاقب جريانه ففيمساحة لظهور المراد قوله وان كانت الاشارة الى
اي اواشاة الى الشخص المعين وهذا مراده لكن غير العنوان للتبني على ضعف كانه عليه بتأخير
وجا الضعف ما اشار اليه بقوله فالعني هذا مثل الذي اما بتقدير مضاف وايضا معنى المتشابه الا اتحاد
في النوع فيقول الى الاشارة الى النوع ففيمساحة في الحذف كان في الاول مجازم سلا والمجاز المسل
البلغ وقد رجع كونه اشارة الى عين الثمرة بان هذا اذ لم يذكر معه الوصف يكون اشارة الى المحسوس
دون النوع كونه مهية كلية ولو بوا سطة فردة والقياس على ذلك المثال قياس مع الفارق
اذ ذكر فيه الوصف اي الماء فصار كقولنا هذا النوع لا كقولنا هذا فقط والكلام في الثاني دون
الاول ولعل المص لم يسلم ذلك لان الاعتماد على القرينة فاذا تحققت القرينة على ارادة النوع
حمل عليه سواء ذكر فيه الوصف الذي يقتضي النوع او لا الا يرى انه اذا ذكر الوصف الذي ينتظم
مع ارادة الشخص يحل هذا على الاشارة الى الشخص المعين وما نحن في القرينة قائمة على ارادة النوع
اذ استقامت المعنى على ارادة واضحة والتقدير خلاف الظاهر والجريان بفتحات مصدر جري
جريا وجريانا قبل وقوعه في بعض النسخ بدل جزئية والاولى اولى ولم تطلع على تلك النسخة والسبح
بمعنى قوى والسين للتاكيد يقال قوله كقولك ابو يوسف ابو حنيفة اشارة الى وجهه اذ هو
جعل عنه مبالغة بلا تقدير مضاف لكن اما بطريق التشبيه البليغ او بطريق الاستعانة بخويزداسد
وقدم الكلام فيه على وجه الشجع في تفسير قوله تعالى صم بكم على الاية **قوله** من قبل هذا في الدنيا لا قدس
كان مختار عنده لكن في كل حين رزقوا مرزوقا قولهم هذا الذي رزقنا من قبل هذا في الدنيا يظن انه
بعيد قوله فان الطباع الى انما يلزم اول مرت او مرات معدودة وبعد كون طباع اهل الجنة مألوفة
بثمر الجنة لا يحسن ان يعتبر ذلك مع ان كلاما لا فائدة العموم يقتضي ان يكون ذلك منهم في كل حين
بل في غير مثناه ولا يخفى ضعفه والقول بان مراده الترتي ياتي عن قوله لا يظهر فانه كان مخالفا لذلك
التوجيه لكن الاحسن ما ذكره جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا اي من نوعه في الاسم لا في اللفظ واما
بيان الحكمة في تشابه ثمار الدنيا قول فان الطباع مألوفة الى المألوف اي من المأكولات بشوهم
ضارامها كالذات بلا معالجة السم ونحوه فيندفع بهذا ما قيل من ان لكل جديد لذة حتى تغرق في الخمر
التفتنا في ان قال في بحث التشبيه من شرح المفتاح ان قولهم لكل جديد لذة ليس على العموم

برقي المألوف الذي يال اليه يحصل التكرير لذة جديدة كما ودة الاطعمة الشهية انتهى ومنه
يظهر الجواب عن اشكال الخبير ان التمارين المأكولات الشهية وقوله الحديث المعاد من في الكرا
مع كونه قياسا مع الفارق كما يشهد التجربة ليس هذا ايضا على اطلاقا اذ الحديث المستطاب كالأطعمة
الشهية يحصل تكرر لذة جديدة احلى من اختها نفرا البعض شعر ايد على ما ذكره هو قول الشا
لكر جديد لذة غير انني وجدت لذة الموت غير لذة استهي والاولى ان يقال لكل جديد لذة غير
وجدت مغارقة الاحباب وبجاسة الاغبار وصحة الاشراق والابتلاء بانواع المضرات غير لذة
مع انها من اصناف الجديد وهذا استفاد من كلام الفقيه والشعراء قدما كما نفرد ذلك البعض كون
لا حاجة الى ذلك لما ذكرنا من تحققة المفردات والمشتبهات قوله ويتبين عطف على ميل الى
ويظهر لها مزية اي فضيلة ثم الجنة وشراقتها والمزية الفضيلة قبل ولا ينبغي من فعله الا ان ذكر
في حواشي الجوهري ان يقال امرية عليه اي فضيلة وفي الاساس نعت عليه وتميزه فضلت
انتهى قوله وكنة النعمة اي حقيقتها فكان ما عداها ليس نعمة ومعنى كونها كنة النعمة ان كان حقيقة
المنفعة مجهولة ونعم الجنة تصفها ونعرفها لا سيما ثم كقولهم وجه فلانة تصف الحال وفيه مبالغ
في وصف ثم الجنة بكونها نعمة حسنة لذية وكونه بمعنى الغاية ومعنى الوقت ومعنى القدرة
بعيد هنا فان هذه المعاني لكنه غير مشهورة الاستعمال وان سلم ثبوتها في اللغة الفصيحة وقوله كذلك
في قوله لا يكون الا كذلك اي غير مألوف فلما جدد ذلك جعل ثم الجنة من نوع ثم الدنيا قوله اوفي الجنة عطف
على قوله في الدنيا لان طعناها الاضافة للاستغراق فيدخل التمر دخولا اوليا لكون في العرف الطعام
يقابل الفواكه والمتبادر معنى العرف متشابه للصوت سواء كان متخالف الطعم او لا والاولى انما
كما حكى عن الحسن اشراخ جدين جبرير عن يحيى بن كثير بهذا اللفظ الصحفة كالقصعة اسم ما يشبع
الحنسة وجه صحاف في اتيان الصحفة التي يشبع الحنسة باحدا من الجنة لمجد التكرير قوله فيقول
ذلك اي هذا الذي رزقنا من قبل وهذا القول منهم قبل الاكل ولهذا قال فيقول الملك كل ما مع ان
قوله كلما رزقوا منها الآية يشع بان هذا القول منهم بعد الاكل الا ان يقال ان المعنى كلما رزقوا كلما
اعطوا منها الى هذا الذي رزقنا من قبل اي اكلنا منه وفي نوع لطافة قوله والطعم مختلف نص في
اختلاف الطعم قوله او كما روى انه عليه السلام اشار الى عدم اختلاف الطعم كذا قيل لكنه ليس يح
فيه ان الرجل الام للعهد الذهني وفي حكم المرأة لتناول الامم لا يتدام الثمرة لياكلها ويشعر بهذا
ان التناول قد يكون لغير الاكل ولعل لا عطاء غير تكميلا او اظهار اللودة وتأكيد المحبة كما حكى عن الحسن
انه احدهم يؤتي بالصحفة فان الاتي كما يكون الملك لا مانع ايضا ان يكون غيره لكن الامر فيه مثله ذلك قوله
مثلا اي مثل الثمرة الاولى في الطعم وهو الملام لقوله بيد الله مكانها مثلهما وهذا الحديث اخرجه
ابن جرير ايضا موقوفا في المستدر كحسن حديث ثوبان فاما لا يتبع رجلا من اهل الجنة من ثم
شيء الا خلق الله مكانها مثلهما وقال انه صحيح على شرط الشيخين كذا قيل قالوا في النص ان يذكر

هذا الحديث قوله فاعلمهم اذا رآوا بالكلية متعلق بقوله او كما روى انه عليه السلام لا دفع انه
كيف يصح هذا القول منهم حين الرزق وانما يعلم التشابه بعد الاكل وحاصله ان تشابه الصوت
منشأ لقولهم وقيل كلما اطعموا هو صرف عن الظاهر من غير ضرورة اسمها وايضا كلام المصنف حيث
قال فيتميم النفس الى ما نقل عن الحسن حيث قال فيقول الملك كلما كثر كذا الصريح في ان هذا القول
قبل الاكل والحاصل ان معنى كلما رزقوا كلما اعطوا وخصصوا اذ الرزق في العرف تخصيص الشيء بالحيوان
لا انتفاع به وتكون منه كما قال المصنف في قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون ومعنى رزقنا من قبل انما
واكلنا فليتأمل فيه قوله والاول اظهر لما فطنت على علوم كلاما اي كون المعنى من قبل هذا في الدنيا
اظهر من الثاني وهو كون معنى من قبل من قبل هذا في الجنة لما فطنت على علوم كلاما بخلاف الثاني اذ لا
يستقيم عليه هذا القول في الثمرة الموزونة في المرة الاولى في الجنة وانما قال اظهر لان الثاني وجهها
ظاهرا حتى قبل ان يتجه على الاول انه يلزم من انحصار ثمار الجنة في الانواع الموجودة في الدنيا والاشياء
ان يوجد في ذلك مع غيره من الانواع التي لا عين رأت ولا اذن سمعت كما اشار اليه بقوله فلما
تعلم نفس ما اخفى لهم من قرعة العين الآية وكما ورد في الحديث القدسي قال تعالى فيها من كل شئ
زر جان قال المصنف صنفان غريب ومعروف انتهى فظاهره انه اعترف بان في الجنة ثم ليس
ليس في الدنيا فكيف يحسن بل يرجع ان يقال ان المراد من قبل هذا في الدنيا وعن هذا قال السيوطي
الثاني عندي ارجح لان فيه توفيق بمعنى حديث تشابه ثمار الجنة لقوله بعد متشابهة في رزق
الجنة اظهر وعادة الى المزوق في الدنيا بعيد عن الانصاف قوله لما فطنت على علوم كلاما جوابا ان معناه
كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا بعد المرة الاولى لا كما قيد المصنف قوله تعالى واوتيت من كل شئ بقوله
يحتج الى الملوك وقيد ايضا قوله تعالى وجاءهم الموج من كل مكان الآية من سورة يونس بقوله
يحيى الموج منه ونظامه كثيرة وقد قيل ما من عام الا وقد خص البعض منه وقد اشار اليه المصنف
بقوله والاول اظهر وما ذكرنا هنا وما سبق قرينة قوية على هذا التخصيص قوله فانه يدل اي دلالة
ظنية اقناعية ولا قطع لما ذكر قوله والداعي لهم الى اي المفضي لتكرارهم هذا القول فرط
استغرابهم اي عدم غريب عجيبا فالسبب ليس للطلب فان بناء الاستفعال للعدو يتحريم
يتقدم الجيم على الجاء ففتح رهم وكان سرورهم باوجده من التفاوة العظيم في اللغة الجسيم
وفيه صريح بان قولهم هذا الذي لا بعد التناول والاكل وما سبق من قوله ليميل اليه النفس اول
ما رأت يدل على ان ذلك القول قبل التناول وكذا ما حكى عن الحسن من قوله فيقول ذلك فيقول
الملك كلما رزقوا منها ان كلما الامر من واقع بجل كلما رزقوا على التكرار من الانتفاع به وعلى الاكل منه لفظ
ما يعوم الجازا وبالجمع بين الحقيقة والجاز كما هو مذهب المصنف قوله والتشابه البليغ عطف على
التفاوت ظاهرة الاشارة الى تفسير هذا الذي رزقنا بهذا مثل الذي رزقنا ولا بأس اذا كفا
شايخ في بيان مرادهم على ان التشبيه البليغ بين شخصين مستلزم ذلك التشبيه بين النوعين

استلزاما عينا لتحقيق النوع في ضمن الجزئي والاعتراض بان هذا مخالف لقوله وهذا اشار الى
نوع ما رزقوا ضعيف جدا ولقد غلب من قال ان هذا اشار الى اعتراضهم بعادة اشجار
الدنيا ونمازها كعادة انفسهم فيكون تعجبا من قدرة الله تعالى والى ان ارض الجنة تبعان
بجنت فيها ما ينبت من الاعمال في الدنيا فان هذا قول ليس له سند ومثل هذا لا يعرف الا
بالنظر مع انه يرد عليه انه ان اشجار الجنة ونمازها هل هي مخلوقة ام لا كسبيل الى الثاني ان الجنة
مخلوقة الا ان اشجارها ما كذا كذا كما قال فيما سبق الجنة سمي بالشجر المظلل لما كان الدلالة على
اوهمه وانما ما رزقوا هل هي مخلوقة ام فاذا كانت مخلوقة هل ينتفع بها ام لا قولنا اعتراض اي جمل
معتزلة عند من جوز كون الاعتراض في اخر الكلام قال الاعتراض عند هؤلاء المجوزين
ذلك ان يوثق في اثناء الكلام او في اخره او بين كلامين متصلين او غير متصلين بجملة او اكثر
لا يحملها من الاعراب لئلا تكون سواء كانت دفع الابهام او غيره وهذا الاصطلاح مذكور في موضع
من كلام الشيخين في تفسير التنزيل وهو المراد كانه عليه بقوله اعتراض بقر ذلك اذا تميز عقيب
جملة بجملة تشتمل على معنى التوكيد وكنت ان قولهم هذا الذي رزقنا من قبل مطابق لواقع وان
منشأ قولهم اعطاهم به على وجه التشابه التام في الصورة كما اشار اليه المصنف بقوله والتشابه في
في الصورة وهذا على تقدير قولهم هذا مثل الذي رزقنا من قبل فظاهر وما على تقدير الاول فانه
لا كان التشابه بين شخصين مستلزم التشابه بين النوعين كامر وقيل وهذا يقر ايضا اذا كان
المعنى هذا النوع الذي رزقنا من فان التشابه بين الافراد يقرر كونها افراد جنس واحد انتهى
ولا يخفى ما فيه ولم يجوز العطف على قالوا لانه يلزم تقييده بما قيد به قالوا من الظروف مع انه لا
هنا وما العطف على مجموع شرط والجواب فلا يستقيم ايضا الضمير بجملة الشرطية وما
الاستئناف او الحالية بتقدير قد وان ساء ذلك لكن الاعتراض لا عادة التقرير واستغناؤه
عن تقدير احسن واولى قوله والضمير على الاول يرجع الى الضمير في على الاول اي على ان يراد
هذا الذي رزقنا من قبل اي من قبل هذا في الدنيا سواء كان المراد بهذا النوع او من الذي رزقنا
كانه جواب اشكال هو ان التشابه يقتضي التعدد وتوحيد ضمير به ينافي به ما يرجع الى ما رزقوا
المنفرد من قوله هذا الذي رزقنا من قبل وهو وان كان متحدا متعدد معنى فان المراد نوع ما رزقوا
في الدنيا والاخر جميعا فجنس هذا المرزوق باعتبار تحققه في المرزوق في الجنة يشابه نفسه باعتبار
تحقيقه في افراد المرزوق في الدنيا وحاصله كون افراده متشابهة فان قيل الجنس لا يوثق به
قلنا الاسناد باعتبار تحققه في الفرد الشخصي وهو شايع في كلامهم في الاسناد بجواز عقلي ان قيل
ان الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج والا فالحقيقة عقلية والاسكان بان المرزوق فيها جميعا
غير باقي في الاخرة جوابه ما نقل عن الكشاف من قوله ان المراد من المرزوق في الدنيا والاخرة
الجنس الصالح المتناول لكل منهما لا المقيد بهما فانه حينئذ اخص من كل منهما والاثبات بالجنس

قد راجع من الاعمال في موقعه لان
ما ينبت في الجنة لا ينبت الا بمقتضى
التوحيد والمعارف والمعارف فلا يخفى
ما ذكره المصنف وان اراد ان المعارف
والطاعات تحتمل انفسا فالتشابه
في الجنة فكل من كل كلام المصنف
البعيد فيمكن حل كلام المصنف
كمن المعتقد هو الاول

حاصل في ضمن الاثبات في اي نوع كان لا يستلزم انفسا كذا النوع من الجنس وهذا ما اعتمد اكثر ارباب
الحواسن عليه في دفع الاشكال المذكور ولا يخفى ما فيه اذ الجنس الصالح المتناول لكل منهما وان صح
نسبة الاثبات اليه في الاخرة من حيث تحققه في ضمن نوع ما لكن تلك الصحة من حيث ذاتها وهو
ليس بمقصود لامن حيث تحققه في ضمن نوع المرزوق في الدنيا والاخرة وهو المراد كما هو مقتضى
السوق قال الاشكال باق بعد الا يرى ان الحيوان الذي هو جنس صالح متناول لكل نوع حين
تحققه في ضمن الانسان بحسب ذاته لامن حيث تحققه في ضمن نوع الانسان فلا شبهة
من اخذ الجنس بلا شرط شي حين تحققه في نوع ما والمراد اخذه بشرط شي كما عرفت وقيد بما
بان معنى الاثبات بهما في الجنة اتمام الاثبات بهما في الجنة انتهى ومراده بتمام الاثبات اتمام مجرد
اشتمالية الاثبات فالمرزوق فيها اتمام اتيانها في الجنة فالجنة طرف لتمام اتيانها لانفس
الاثبات وهو منشأ الاشكال فلا محذور اذ الاثبات بالنوعين لتمام النوع الاخير اعني المرزوق
في الاخرة صح ان ياتي بالمرزوق فيها في الاخرة اي اتمام اتيانها بمعنى مجرد الاشتمالية فلا اشكال بان
هذا ليس بشي لان الجنة لما كانت دار الخلد والابد لا يتصور اتمام هذا وان كان تكلفا اذ
الاثبات واردة اتمامه بعيد لكن الاشكال يندفع بالمرّة بملاحظة القيد الذي اعتبرناه فخرج
يكون الزمان واحدا وهو زمان اتيانها في الجنة بملاحظة اتمامه فالمرزوق فيها جميعا في اتمامه
بكونه اثنين في الجنة والتعبير بالماضي لتحقيق وقوله لا التقليل فانه لا يراد منه اللبس او
ايضا بان فيمكن المعنى واتوا به في الدار بين ولا يلزم ان يكون المعنى واتوا به في الجنة وفيه اذ قوله
متشابهة بانها عنه فان اتيانها ليس متشابهة الا في الجنة دون الاثبات في الدنيا وروى البعض بان
اثنان ما في الدنيا ليس استقبالا حتى ينتظم مع الاثبات في الجنة اراد به ان اتوا به مستقبلا
عنه بالماضي لتحقيق وقوله فالاثبات في الدنيا ما مضى محقق فلا ينتظم الاثباتان بلفظ واحد
ثم قال والجواب ان التعبير الاستقبالي المعبر عنه بالماضي بالنظر اليها تغليب وغفرا ايضا عن عدم
انتظام متشابهة الاثبات المرزوق في الدنيا فخير الاجوبة او ساطها كما ان خبر الامور او ساطها
قوله فانه اي الجنس مدلول عليه لا فيكون مرجع الضمير مذكورا معنى من قوله تعالى اعدوا
هو اقرب للتقوى ومراده الاشارة الى صحة كون الجنس مرجعا مع عدم كونه مذكورا لفظا وفظي
قوله تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فانه اولي بها اي بالجنس الغني والفقير ولما عبر اللفظ ليقيل اولي به
اي المشهود عليه لا ثبت في كتب العربية انه الضمير الذي مع او يوحد لان اول واحد الشبهين
كقول تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلم في هذه الآية لما نحن فيه
باعتبار راجع الضمير باعتبار المعنى دون اللفظ لكن عكس ما نحن فيه اذ شي الضمير فيهما لادل
عليه الكلام من تعدد الجنس مع ان مرجع احدهما من غنيا او فقيرا لانه من ان الضمير الذي
مع او يوحد وضمير يكون مفردا والمعنى يكن المشهود عليه غنيا او فقيرا فنترك افراد الضمير للثبات

يتوهم ان اولويته بالنسبة الى ذات المشهود عليه فنبه على انه باعتبار الوصفين ليعم المشهود
عليه وغيره وفيما نحن فيه افراد الضمير مع ان ظاهر المجمع اثنان وفي النظر شئ مع ان ظاهر المجمع
واحد كذا لو اقول فنبه على انه باعتبار الوصفين مخالف لا تقرر عندهم من ان الضمير يراى بها
الذات دون الصفات واعتبار الوصف في اساء الاشارة الا ان يقال ان الضمير وان كان
مقتضى اصله ان يراى بها الذات لكن قد يراى بها الصفات عند قيام قرينة لكن هذا خلاف
المشهور **قوله** اي بجنسي الغنى والفقر اشار الى ان ضميرها راجع الى ما دل عليه المذكور وهو
جنس الغنى والفقر لا اليه اي لا الى المذكور والالوحده ويشهد عليه انه قرئ في اولي بهم كذا
قال المصنف في سورة النساء وجه الشهادة انه لو لم يكن المراد بها جنسي الغنى والفقر لما حسن المجمع
فيرو هذا ايضا كناية ايماية حيث رجع الضمير الى الجنس المفهومين من بيان احوال المشهود
عليه انتهى والمشهور في بيانه ان مرجع الضمير هنا ما تقدم ذكره معنى والتعبير بالكناية الابائية غير
متعارف **قوله** على الثاني الى الرزق اي ضمير به على تقدير كون معنى قبل هذه الجنة راجع الى الرزق
اي الرزق لا الى الجنس كما في الاول لانه لا يوجد صارف عن ظاهر والمعنى واتوا بالمرزوق في الجنة متشابه
الافراد في التعبير بالاضى لتحقيق وقوعه ففقه استعانت بتعبية باعتبار الزمان **قوله** قبل التثابة
ظاهره انه اشكال على الاحتمال الاول كما يشعر به قوله كان ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قلنا حاصر
جوابه ان التشابه كون تماثلا في الصفة مسلم لكن كونه مفقودا بين ثمرات الدنيا والاخرة غير مسلم كيف
وان الصورة من جملة الصفات والتشابه بينهما حاصل في الصورة التي لا ولا يشترط فيه ان يكون
من جميع الوجوه **قوله** هذا اي خذ هذا فصل الخطاب **قوله** وان لاية محلا اخر اي تفسير اخر وهو ان
المراد ما رزقوا قبل هو المعارف والطاعات التي يستلزمه ارباب العقول السليمة المتفاوتة في اللذة
لان منهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات ومنهم السابقون المقربون ومنهم اصحاب اليقين **قوله**
بحسب تفاوتها اي المعارف والعبادات زيادة ونقصا كيف او كما خلاصا اشار الى ذلك فاستلذات
اهل الجنة التي رزقوا بها فيها متفاوتة ايضا في كلامه اشار الى ان كان المقصود غير ذلك يلزم من
ذلك تخصيص ذلك بالثمرات فان سائر الانعامات والكرامات ايضا من قبيل ثواب الطاعات والمص
طاب الله ثراه اشار الى ذلك بقوله ان استلذات اهل الجنة ما فاتها عام للثمرات وسائر الكرامات ولقد غفل
عن هذه الاشارة العلية من اعترض عليه لانه لا يساعده تخصيص ذلك بالثمرات **قوله** فيحتمل ان يكون المراد
من هذا الذي رزقنا ان ثوابه بتقدير مضاف والمعنى هذا المرزوق في الاخرة ثواب المرزوق في الدنيا ومن
غفل عن تقدير مضاف اي ثوابه في فوق الذي رزقنا قال ياتي عنه قوله من قبل لان ذلك انما هو في الجنة
لا في الدنيا مع ان المصنف صرح المراد من هذا الذي رزقنا ان ثوابه فالمشار به بهذا المرزوق في الجنة والمراد
بالموصول هو المرزوق المعنوي في الدنيا فلما لم يصح الجواب المرزوق في الدنيا اعني المعارف هو المرزوق
في الاخرة وهو المستلذات اشار الى دفعه بان فيه مضاهاة محذوف ولو قيل ان بعض العلماء ذهب الى ان

الاعمال والمعارف بحسبتم وتكون عين ما رزقوا في النشأة الاخرى واليه اشار من قال ان ارض
الجنة قبعان بنبت فيها ما بنبت من الاعمال انتهى في صحيح الخبر المذكور بلا تقدير مضاف لكان اتم
بيانا واحسن سبكاً وقد صرح البعض بما ذكرناه في قوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى انما ياكلون
في بطونهم نار الآلة **قوله** ومن تشابههما تأملهما الى عطف على قوله من هذا اي فيكون المراد من
تشابههما المشار اليه بقوله واتوا بنبت تشابههما هو المعنى الحقيقي كما صرح به في السؤال وهو تشابههما
في صفة الشرف وعلو الطبقة وجا التشبه بينهما معنوي لا حسي وانما ذهب الى ذلك لان الاعمال والمعارف
في الدنيا اعراض لا صورة لها ووجه التشبه ما يشترك المشبه والمشب به في المراد بالطبقة في قوله علو
الطبقة الرتبة والمنزلة مستعانت من طبقات البيت واصل الطبقة كون الشيء على مقدار شئ
اخر ومنه المطابقة وعلم من تقدير المص امر ان الاول انه على هذا التفسير معنى هذا الذي رزقنا من
قبل في الدنيا بتقدير مضاف كما في الاحتمال الاول في التفسير الاول والثاني ان مرجع ضمير به على هذا
المعنى الجنس المرزوق في الدارين كما في الاحتمال الاول المذكور فان قيل اطلاق الرزق على المعارف
والاعمال هل هو حقيقة او مجاز قلنا الظاهر انه حقيقة كما نقل عن ابن الاثير في النهاية ان قال الارزاق
نوعان ظاهرة لا بدان كالقوات وباطنة للقلوب كالمعارف والعلوم واليه اشار المصنف في قوله
تعالى وما رزقناهم ينفقون **قوله** ينظر قوله ذو قوا ما كنتم تعلمون اي جزاء ما كنتم تعلمون **قوله** ما يستفاد
من النساء اي من نساء الدنيا يستفاد بمعنى بكراهية بحسب الجنس كالحيف والناسر وبحسب المعنى
كسوء الخلق قوله ويذم من احوالهم بحسب الطبع سواء كان مذموما بحسب شئ او لا قوله كالحيف
مثال ما يستفاد ولا يذم شرعا والدرن الى الوسخ مبني ومعنى مثال ما يستفاد ويذم شرعا ان جاوز الحد
دوس الطبع مثال ما يستفاد معنى لا حسا كما في الولين وهو ان يكون في طبعه ان لا يجنب عن فجور
وحاصد افراط القوق الشهوة قوله وسوء الخلق بقصيم بعد التخصيص لسوء خلق عبارة عن جانب
الافراط والتفريط في القوى الثلاث اعني القوى الملكية والقوى الغضبية والقوى الشهوية التي هي
منشأ الاخلاق الردية الذميمة وانما خص بسن الطبع اي الفجور والفحشاء بالذكر لانه اشنع احوال
الانسان قوله ويذم قهرا عطف تفسيره لان القدر قد يختص بالجنس ولذا قال الازهر في القدر
الجنس الخارج من بدن الانسان فعطف عليه يذم ليتعين المراد منه والظاهر خلافه اذ القرينة
المعنوية قائمة على المراد منه **قوله** فان التطهير كجواب اشكال بان فيها ذكر المص جمعا بين
الحقيقة والمجاز فان التطهير حقيقة عن المستقذرات المحسية وفيما عداها مجاز فاجاب بانه
شائع الاستعمال في العرف العام في الاقسام الثلاثة بل في العرف الخاص فالظاهر انه مشترك
بينهما اشتراكا معنويا فكما ان حقيقة في القسم الاول كذلك حقيقة في القسمين ايضا على ان لو سلم
ان التطهير في عرف الشيع حقيقة في ازال النجاسة المحسية والحكيت كالجناية وفي عرف اللغة وعرف
الاستعمال يتبادر الذهن منه الى الطهارة عن النجاسة وهي تدل على ان مجاز في النزاهة عن قدر

وبعد ان الانسان وسوء العاشرة
من زوجة يذم خذوا الى

الاخلاق وادنس الطبع فوجده الى الاقسام الثلاثة اما بالتزام الجمع بين الحقيقة والجاز كما هو
 المختار عندنا تحت الحنفية والقرينة على ذلك كون المقام مقام التمدح وهو يقتضي كان التطهير
 ولا يحصر الكمال لا يتحقق مجموع الاقسام الثلاثة ثم المراد بالتطهير خلقها كذلك فهو من قبيل ضيق
 فم البئر واختير على الظاهر للمبالغة اذا العلة بالتطهير بلغ منها بدون قوله وبها لغتان فيسحق
 اي اذا اسند الفعل او شبره الى الجمع المؤنث يجوز ان الفعل مفرد مؤنث لتاويله بالجماعة وجمعا مؤنثا
 نظر الى ظاهر الجمع كما قال يقال النساء فعلت او فعلن الى غير ذلك من الرضى ان قال جعل ضمير جمع المقتلة
 وهو النون لانها لو صرحت بعد المقتلة اي من ثلثة الى عشرة كان مميزة جمعا نحو ثلثة اجزاء وعمل
 ضمير جمع الكثرة ضمير الواحد المستكن في نحو انكسرت الجذوم لانها لو صرحت بعد الكثرة لما فوق
 كان مميزة مفردا نحو ثلثة عشرة جردا شري وهذا وجه الاستعمال كذلك وجهها مصححها لا موجبها الا يرى
 ان الازواج في الآية الكريمة جمع فله جعل ضميرها مفردة وجمعا وقول المص وبها لغتان فيسحق ان اشارت
 الى ما ذكره في شرح الرضى اولى توجيهه بنحو ما ذكرنا قوله واذا العذاري باله خان تقنعت واستجملت
 باله خان تقنعت واستجملت نصب القدر فقلت هو من قسيمة لابن ابن ربيعة القيتي الحاسي العذاري
 جمع عذرا بمعنى البكر الملة بفتح الميم الرماد الحار الحار يقال ملئت الخبز والحم ملا واملتها اذا انقي في الرماد
 ليطلع والمعنى اذا لا يبار مع فرط حيا بها صرن على دخان التار حتى يصير كالقفل لوجوه من ولم يصير
 الى طبع الطعام والقيمن في الرماد الحار قد ربا جعل نفسها به من اللحم لئلا تكون الحاجة والضرب منها والمراد وصف
 شدة القحط الى ان بلغ امر العذاري الى هذه المرتبة مع فرط حيا بها من وخص العذاري بالذكر لفرط
 حيا بها من وشدة انقباضها من ولا جنتا بها من عن كثير ما يستدل فيه غير من وبنات تقنعت للاتحاد من
 القناع وهو ما يستبره الرأس اي اتخذن الدخان قناعا حين مبشرتهن للطلع في الرماد الحار صابرات
 على اذى الدخان والظاهر ان من التشبيه البليغ اي اتخذن الدخان كالقناع ويجوز الاستعانة المكنية
 والتفصيلية وفي جعل نصب القدر ومفعول استجملت مجازا عقليا اذا استجالت وقنع على القاء اللحم في الرماد
 الحار وجواب الشرط قوله دارت بازراق العفافة مخالفا بيدي من قمع العشار الجلة المغالقة قد راح
 الميسر وسهمه لان الجذر تخلق عند بارتهلك والعفافة جمع العافي سائر المعروف والقمع جمع قمع
 و اي القطعة من السنام والعشار جمع عشر الناقة التي اتت على حملها عشرة اشهر والجملة جمع
 جليل بكسر الجيم وتشديد الهمزة كصبيته بكسر الصاد وسكون الباء جمع صبي والمعنى اذا اشتد القحط
 دات القدرح في الميسر بيدي لاقامة اوراق الطلاب من اسنمة النوق السماء اكبار الجواهر التي قرب
 وضع حدها وكل ذلك ما يصدق بها ويتنافس فيها فاذا كان حال البكر من شدة القحط هكذا من مباشرة
 امور ثلثة ينافي حالهن فانك بك غير العذاري وفي مثل هذه الشدة دارت مغالقة بازراق العفافة
 بيدي لوقيد وصف نفسه بالجوهر والكرم على وجه المبالغة والبراعة ومجمل الاستشهاد وقوله تصنعت
 افراد ضمير العذاري واكتفى بالاستشهاد الافراد اشارة الى ان الجمع لكونه على مقتضى الظاهر لا حاجة

اصله عذاري تشديد الباء فبالاولى
 مبدلة من المدح قبل الرضت كما تبدل
 في سبيل فيقال سبيل في حذفت احدي
 اليامين وعلقت العسة فتحة تحقيفا
 فانقلت الباء الفا

الى الاستشهاد كما وقع في الكشف كذا قالوا ومظهره عطف على مظهرات اي وقرئ مظهره بتشديد
 الطاء وكسر الراء من باب التفعّل فعل اظهر واصلة تظهر والعرفية مشهور ومظهره بفتح الطاء وكسر
 الراء المبلغ من المبالغة او من البلاغة من طاهرة فلذا اختير في النظم ونها قوله لا شعاع الى نسبة
 الفعل الى القادر القوي يدل على كون الفعل كمالا فانه لا يصدر عن القادر المطلق الا الكمال المطلق
 ولا عرفت انه من قبيل ضيق فم البئر لا اشكال بانه يوهى ان لهم نوع نقصان فان له الله تعالى
 عنهن قوله والزوج يقال بالاشتراك اللفظي للذكر والانثى اي لكل واحد من القريينين المتزوجين
 مثلاً يزيد زوج واحد بسبب قرينه بهند وكذا الهند ويقال للزوجين معا كما يقال لاحدهما فيستوي
 في المذكور والمؤنث وازواج جمع زوج ذكر او انثى والمراد في النظم الاخيرة في جملة ازواج دون زوجات
 في اشارة خفية لطيفة الى نكتة بهية يعرف من له سليقة ومن هذا على ان التعبير عن الانثى بزوجات
 ليس بخصيص مثل فصيح زوج قوله فان قيل فائدة المعطوف الى وهذا استفسار من فائدة هذه الامور
 لرفع خلجان بعض اذان القاصدة وحاصل السؤال والاستفسار ان ما فهمنا من هذه الامور ما ذكر
 ولا شك انتفاء الفائدة المذكورة في مطلق الجنة وغير ما سمعنا تعلم قطعاً ان لهذه الامور فائدة عظيمة
 في الجنة الباقية فتلك الفائدة ما هي فاجاب المص بان فائدة مطلق الجنة وغيره التذذذ التي لم يذذ
 عظيمة صافية عن شوائب الكدر ويكفي في صحة الاطلاق الاشتراك في بعض الصفات وقول مطلق الجنة
 الى قوله انما تشارك في ظاهرها الدنيوية في بعض الصفات وهو التذذذ الغير المشوب بالآثم وتشارك
 نظائر الدنيوية في اللذة بحسب الصوت فان نعم الدنيوية لدفع ألم الجوع والعطش ودغدغة النطف
 بالاكل والشرب والنكاح بخلاف نعم الآخرة على سبيل الاستعارة اذا تشابه بينهما حادثة الصوت
 التي هي مناط الاسم كما مر فهذا التشابه علاقة بينهما فاطلاق الثمار على المطعومات الحقيقية استعارة
 لاحقيقة ويؤيد قولك سيد المفسرين ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ليس في الجنة من اطعمة الدنيا
 الا الاسامي اي لا المسمى فاذا اطلق اسم على شئ مغاير لمسمى ذلك الاسم لكنه مشابه به يكون اطلاق
 ذلك الاسم على ذلك الشئ على سبيل الاستعارة لا محالة ولاشارة ابن عباس الى ذلك قال المص على
 سبيل الاستعارة والتمثيل ولذعول البعض عن تلك الاشارة الرقيقة قال بان تسمية نعم الجنة
 باسماء نعم الدنيا على سبيل الاستعارة عالم يقل به احد من علماء العربية واهل اللغة على انه الاستعارة
 التام في عدم ذلك القول مشكروا والناقص غير مفيد وعدم العلم لا يفيد العدم لا انتشار كما في تأم
 حقيقة ما ولا يلزم حصص بن عباس رضي الله تعالى الاسماء حيث ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا
 الاسماء قيل ان اذا تشابه شئ بشئ الا انه بينهما تفاوت في اللذة والجزم والبقا فان الظاهر ان اطلاق
 اسم المشبه على المشبه حقيقة غير المعروفة بالتفاوت وعند من عرف استعارة وهذا لانظير لفظ
 اما مستعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة او مشتملة في الموضوع له فيجاز وما ذكره لم يطلع عليه
 في كلام احد من الثقات لكن يرد على ما اختاره المص انه يلزم ان لا يكون لمطعومات الجنة لفظ حقيقي له

والايجاز ضعفه للصواب ان مطعومات الجنة ومنها كرمها تسمى باسماء مطاعم الدنيا ومنها كرمها فلا يلزم
من تسميتها باسمائها حقيقة اتحاد المسمى كالفاظ المشتركة فانها موضوعة لمعان مختلفة بل المتفاداة
فليكن هذه كذلك اذا لاسما والمذكور في النظم الجليل لا طوع الجنة كرمه ونخله فاكهة ولحم طير وعسل ولب
ونخ غير ذلك جعلها على الاستعانة والتمثيل خارج عن الاضاف وما الباعث على ذلك وقول ابن عباس
ليس في اطعمة الجنة الا لاسما ولا يلايم ما ذكرنا على ان ان اتم ما ذكره لا يقتضي كون اطلاق الحور السند
واستبرق على البسة الجنة مجازا وكذا اسما وروضة الجنة استعانة ولا يخفى ان تحسيف عظيم مع ما
عليه من ان هذه المذكورات ليس لها الفاظ موضوعة لها على هذا التقدير **قوله** لا يكون لا يموتون
والاخر جود قوله في الاصل الثبات المديدي في الاصل موضوع لفهم كرمي ومشتري بين الدوام
والادوام اشتراكا معنويا ولا نزاع بيننا وبين المعتزلة في استعمال المطلق الثبات دام اولم يدم
واللدوام والبقاء الطويل المنقطع وانما الخلاف في ايها الحقيقة التي يجعل عليها عند الاطلاق ويفسر به
فاذكر في الكشف من قول الخلد الثبات الدائم والبقاء اللازم الذي لا ينقطع يدل على ان حقيقة
في الدوام الذي لا ينقطع مجاز في غيره لكن ما قال في اساس خلد المكان واخذ اطلاقه بالاقامة
وما في الدوام الا صم خلد وهو الثاني في انه يدل على ان حقيقة في طول الاقامة مطلقا وظاهرا انه
مخالف لما في الكشف وقد ذهب بعضهم الى انه لا يعارضه ما في شهاب اساس لكن الخلف ظاهر
كما اختاره بعض المحققين وعند اهل السنة ما ذكره المصنف **قوله** ولذلك قيل في ذلك وكان هذا البحث لغويا
استدل البعض على مدعاه بالاستعمال الموقوف به فقال ولذلك لم يستدل انيا لالمية لاثاني وفي
الاجزاء التي مثلا تنصب عليها القدر لطبع ما فيه والاجزاء مطلقا او اجزاء بالبنية كما هو الظاهر
لانهم علوه ببقائه بعد انهدام المنازل ودروس انارها ولا بأس في العوم قوله خلد فيفتحين وهو
القلب ولا يشترط الاطراد في التسمية فلا اشكال بان القلب كادام مادام الانسان حيا بقي
سائر اعضاءه ايضا كالرأس مثلا فلم لم يسم بالخلد على انه اشرف الاعضاء بسبب صلاح سائر الاجزاء
وفسادها والبعض قال ومعنى بقاءه على حاله مدة الحيوة انه باق على حركة لا يسكن لان لا يتغير اصلا
قال ارسطاطليس القلب اول عضو يتحرك ومن الحيوان اخر عضو منه انتهى وما قاله ليس
بمسلم قول ارسطاطليس متعبا به في العلوم الشرعية على ان القوم التصرف في شركه دائما لا يسكن
لا يقطعه ولا نوم كما في المطول وفي هذا الاستدلال رد للمعتزلة حيث ذهبوا الى ان الخلود حقيقة في
الدوام ولهذا ادعوا ان مركب الكبيرة اذا ماتت بلا توبة يكون وعيده دائما لقوله تعالى ومن يقتل
مؤمننا متعذبا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية بناء على زعمهم ان الخلود حقيقة في الدوام وهو دور
بما ذكره المصنف فالخلود في هذه الاية بمعنى الكثرة الطويلة **قوله** والاصل في اي الضابطة الكليات اللفظ
اذا استعمل في اكثر من معنى واحد فان كان الحرف على الاشتراك المنعوى مكنيا فلا يصار الى الاشتراك اللفظي
والجواز وهنا كذلك قوله فاستعمل فيه اي في العلم وفي الدوام بذلك الاعتبار اي باعتبار العلم وفيه اشتراك

قوله خلود لا يتغير في الدنيا
وسميت خلودا لانها تبقى في الدنيا
ما دام القلب باقيا وانها لا تسكن
وتبقى ايضا بعد ان تحلوا بالدار الآخرة

الى ان استعمال العام في الخاص حقيقة باعتبار انه فرد منه لانه معنى استعمال الجملة في المعنى ان يكون
الغرض الاصل طلب دلالتها على ذلك المعنى وقصد ارادته منها وانت اذا اطلقت العام على الفرد منه
فانما اردت به الحقيقة والتعدد فيما يكون متعدد باعتبار الوجود فلفظ الخلود لم يستعمل حين
اطلاقه على الدوام مثلا الا فيما وضع له لكن قد وقع في الخارج على الدوام واما اذا اطلق العام على الخاص
باعتبار الخصوص فيكون مجازا ولا شأن الى ذلك قال رحمه فاستعمل فيه بذلك الاعتبار كاطلاق الجسم
للانسان فان اطلاقه على الانسان من حيث عموم حقيقة ومن حيث خصوصه مجاز فلا اشكال
بان العام دلالة على الخاص ما حدى الدلالات التثنية في ثبوت قوله لكن المراد به الدوام استدل ذلك
من مفهوم الكلام اي الخلود مستعمل في المعنى الاعلى كما عرفت وجزمه لكن ليس المراد المعنى الاعلى من حيث
هو بل هو المراد من حيث تحققه في ضمن فرد خاص وهو الدوام بقرينة خارجية وهي الايات الدالة
على دوام اهل الجنة واكلها وسائر نعمها وكذا السنن المؤيد لذلك ومن تلك الايات الدالة عليه قوله
تعالى اكلها دائم وظلها وقوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار خالدين فيها
ابدا الاية حيث أكد الخلود بالتأيد وغير ذلك ومن السنن الدالة على الدوام خلود لاموت الحديث وفيه
رد على الجهمية الذين يسمون الى ان الجنة والنار تغنيان واهلها بعد تمتع اهل الجنة بقدر عالمهم وفيه
اهل النار بقدر سياتهم ومنه شبهتهم المنزخرة ان البقاء وصفه تعالى فلا يتحقق في المخلوق
وايضاً قالوا انه تعالى لا يخلو من ان يعلم عدد انفاس اهل الجنة ام لا والثاني جهل بالاول لا يتحقق
الا بشراؤها وهو بعد فناهم انتهى وجوابه انه تعالى يعلم عدد انفاس اهل الجنة واكلها الغير المتناهية
قولهم والاول لا يتحقق الا بشراؤها ممنوع لان المعقول المتميز لا يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به
عن غيره بالحد والنهاية وانما كذلك ان لو كان تعقله يتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية لان وجوده
التمييز لا يحذف الحد كذا في المواقف وشرحه ولنا رسالة في تحقيق هذه المسئلة لا يستغني طالب الحق
عنها والجواب عن الاول انه تعالى واجب الوجود مستنوع لعدم فاعني بقاءه تعالى انه لا ابتداء لوجوده ولا
انتهاء له في ذاته لغيره وبقاء اهل الجنة والنار ليس كذلك لانه بارادة تعالى مع امكان عدم هذه كل
لحظة في حد ذاتها **قوله** فان قيل الايدان في هذه الشبهة على عدة الفلاسفة لدفعها والتنبية على ضعفها
والمراد بالاجزاء المتفاداة العناصر الاربع اذ كيفية النار هي الحرارة واليبوسة وهما متضادان
كيفية الماء التي البرودة والرطوبة وعليه فقسما علاه ومعنى كونها معرضة للاستحالات انها قابلة
للتحول والانتقال فاذا انقلب بعضها الى بعض يتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة قبل الانتقال
مثلا اذا انقلب الماء ناراً يتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بالرطوبة التي في الماء وكذا حال اليبوسة
والحرارة والبرودة لا تكثر منها مدخلا في تماسك الاجزاء فلا يعقل خلودها في الجنة فكيف يقال ان
الخلود في النظم الجليل يعني الدوام والابد وهذه الشبهة والمخلطة جارية بعينها في الخلود من غير
واجاب بتسليم ان الايدان مركبة من الاجزاء العناصر لكن تركيبها في الاعادة ليس تركيبها في البداية

وقد سبق في صدره في صحيح مسلم
عن ابي هريرة وابي سعيد بن جابر
عن ابي ذر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ينادي مناد ان كل من تصعبا
فلا تستعبد ابدا وان لم تصعبا
فلا تتوعد ابدا حديث صحيح

والدنيا فان تعالى بعيد بحيث لا يعجز عن اي عرض لها ويتعاقب عليها الاستحسان بان يعرض لها
التغير ويتبدل الاحوال لادول النصوص العقلية والعقلية ان احوال النشأة الاخرى لا تقاس
على احوال هذا العالم قوله متفاوتة متفاعلة من القيام كما نقل عن المصباح بقاومه اي يقوم
مقامه متساوية في القوق كيان له معنى ومعنى القوق مبدأ التغير المتأخر من اخر في اخر قيل
وفي نسخته متفاوتة من قولهم تفاوتت الشبان اذا اختلفوا والنسخة متقاربتان في المعنى
المراد ان كيفيتها متساوية وقواها متساوية التفاوت بضم الواو مصدر بمعنى المفاعلة وفي ادي الكاتب
ان يجوز في كسر الواو فتحها على خلاف القياس ولا نظير لمتعرض لتفاوت الكيفية لتمهيد بيان
القوق مخالفا لهذا العالم فان افساد الابدان في الدنيا بواسطة غلبة بعض العناصر على بعض
بواسطة قوة وغلبة كيفية واختال سببها الاخر بناء على حيزان عادة اسم تعالى في هذه النشأة
على ذلك لان الارادة العلية خلقت بفناء هذا العالم ويجادته تعالى دارا نعيميا وملكيا كبيرا فاذا جاز
وقت هذه الدار عاذا ابدان الانسان على وجه قدره المص وهذه الكيفية الدائمة انما هي حفظها
وعدم كون بعض العناصر اقوى من بعض انما هو بآلة تعالى بناء على ربط المسببات بالاسباب
ولو كان بعضها اقوى من بعض لكان قادرا على حفظ الابدان ايضا وما ذكره المص طريق الهلوسة
وليس متبينا على اصل فلسفي من كل وجه نعم لو قال في الجواب ان هذه الشبهة غير واردة لانا نقول
ان الابدان مركبة من العناصر الاربعة بل الاجسام كلها مركبة من الجواهر الفردة والاختار التي
لا تتجزى وان الحوادث كلها مستندة الى القادر المختار لكان اخصر واغنى عن المصطلح ان شاء
اختار في مواضع من تفسيره كون الاجسام مركبة من العناصر الاربعة مع كونها حادثة
ومع كون الاجسام البسيطة مركبة من الجزء الذي لا يتجزى لدليل لاح وساق الكلام هنا على
مذاق وانت تعلم تأويله **قوله** واعلم انه لم يذكر الملا بس لما ذكر في مواضع اخر والمراد يكون المعظم
مقصورا على المذكورات ليس قصر حقيقيا بل اضافي فان فيها لذات اخر دون ذلك في اللزق
كالولدان والغلمان واما الاصوات الخمسة الحسية فليس دون المذكورات في اللزق قيد اللذات
الحسية اذ اللذات المعنوية كروية اسم تعالى واللذة الحاصلة اعظم النعم وكذا رضوان اسم تعالى
والنلذ بالمعارف والتسبيح والتحميد والترهيل اعظم من نعم اللذات الحسية كما في هذه الدار
فاسئل عن هذه اللذات الروحانية الاخبار الاحرار وقيل الملا بس ليست من المعظم عنده لان المراد
ما به بقا الشخص او النوع وهذا غريب اما اول فلان نعم الجنة للتلفذ فقط لا لغير ذلك وقدم بيان
سؤال وجوابا انما ثانيا فلان الملا بس ما به بقا الشخص او نوعا لسيما في البلاد والباردة
اشد البرودة وايضا ادخالها في المساكن على سبيل التغليب لا يرضى عنه اللبيب ملاك اهم بكمهم
وفتحها ما يقوم به ويتم ويكبر كانت منغصة بالغين بغيره والصاد المهمة اي مكنون غير صافية بمنزلة
التفسير له عن شوائب الامم جميع شائبة والشوب الخلط ومعنى قوله ليس فيه شائبة ليس فيه شئ

مختلط به مغاير له وان قل ولو كان ذلك الشئ معنويا كما في ما نحن فيه فان الالم معنوي مختلط
بالنعم الجليدة التي قارنها خوف الزوال حتى قيل اشد الالم في وقت النعم لخوف الزوال لا جرم **قوله**
بشر لك جواب لما كان بها اي بالذات الحسية وهذا اول من التفسير بالجنات ومثلهما عند لهم
والمراد بالتمثيل انه ذكر ما يماثلها في الصورة يقال مثلت له كذا تمثيلا اذا صورت له مثالا بالكتابة
ومن التمثيل كقولهم مثل لها بشرا سويا وهذا كثير في الاستعمال وجه التمثيل باعزوه في الدنيا لانه
اشهر عندهم ونعم الجنة متشابهة بصفة الصوت لاني اللفظ كما عرفت وايضا لما قال المص فيهم وسمى
النعم الاخرية باسمها على سبيل الاستعانة والتمثيل قال ومثلهما فيكون المراد ان يجاز على الاستعانة
وقد عرفت ما فيه وما عليه بما هي اي احسن البها والحسن المعطى وازال عنهم المص قوله وهم فيها
خالدون اي دائمون الاول بوعد الدوام فرداه الخلود المعهود الذي يراد به الدوام قيل ان
البشارة على طريقة اهل الشيع والتمثيل على طريقة الحكماء فانهم يقولون المراد بالجنات التي تجري
من تحتها الانهار والازواج ورزق الثمرات لذات عقلية شبيهة بالحسيات وهذا مذهب من طغيا
العلم فانهم ينكرون المعاد الجسماني وحملوا في القرآن على ما فهمه الفاسد بحيث عظم تجاوز
اسم عنا وعن الله الرحيم **قوله** لما كانت الايات الى اشارة الى وجه ارتباط هذه الاية بما قبلها والى
من قال كالغراء ليس في البقرة ما يكون التمثيل جوابا لفعلي هذا هو ابتداء كلام لا ارتباطا لما قبله
فبين ارتباطه بوجهين ردا لاول قول لما كانت الايات الى اي سبق في النظم الجليد تمثيلات اي
التشبيهات بانواعها بان يكون في المفرد كافي قول ختم الله الية او في المركب كافي ذلك القول ايضا
على تقدير اخر فان في استعانة في المفرد او في الهيئة المتضمنة للتشبيه وكذا في قول تجدعون الله الية
وقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نار الية والوجه الثاني ما سياتي من قوله وايضا لما ارشد بهم الى
ما يدل على ان المتحدى به الاقول لانواع من التمثيل اشار الى ما ذكرنا من الانواع والاقسام التي
تحصل باعتبار طرفي التشبيه لا عرفت من ان المراد بالتمثيل التشبيه طلقا تشبيه مفرد بمفرد وتشبيه
مركب بمركب ومركب بمفرد وعكسه وقدم جميع هذا لانواع فيما سبق سواء كان على سبيل الاستعانة او
او غير ذلك وقد اشرنا الى محله **قوله** عقب ذلك اي ما ذكرنا من الايات السابقة من قوله تعالى ختم الله على قلوبهم
الاية وتضمن المجموع من حيث المجموع لا يستلزم تضمن كل واحد منها ومعنى عقب او رده عقبيه متصلا
لان في اخره قوله تعالى واتوا به متشابهة الاية فلا انفصال جزا قوله ببيان حسنة متعلق بعقب لانه
تعالى لما قال ان الله لا يستحي من دل على كل حسنة اذ القبح من شانه ان يستحي في فعله او قائل منه وهذا
او في لفظ كلامه وقيل لانه تعالى مع كل علم وحكمة اكثر منه ولم يتركه قد دل على حسنة وهذا في حد
ذاته وجه جيد لكن ليس وجها لا يرد هذا القول الكريم عقب الايات المذكورة اذا الحسن على هذا التقدير
يعلم من ذكره تعالى التمثيل بدون ملاحظة ايراد هذه الاية عقب تلك الايات قول وما هو لا عطف على
قوله حسنة والشرط بالجر محطوف على الموصولة او على حسنة او بالرفع معطوف على الحق وهو الاظهر

مبنى ومعنى والضمائر المتصلة راجعة الى التمثيل المتصلة وهو الراجح بلا تفكيك الضمير المحي
بمعنى الحرى واللائق للتمثيل فيكون تقرير المعطوف عليه وما يكون بمعنى اللازم فان اريد مصطلح
العلمانية كما هو الظاهر فراجع الى معنى اللائق وان اريد بالزوم العقلي فلا كلام في عدم اعتبارها هنا
والمراد بالشرط في الموقف عليه توقفا جعليا لا عقليا عند البلغاء وماله اللائق له ويرشدك اليه قوله
وهو ان يكون فان الضمير راجع الى الشرط او الموصول وعلى التقديرين يفهم اتحاد الالحق والشرط
والا فلا بد من بيانها على حدة وسكت عن بيان حسنة لان بيانه قد اشير اليه بنفي الاستحسان كما عرفت
وارجاع ضمير هو الى المذكور لتعظيم المحسن لا حسن له وضمير ان يكون راجع الى الممثل بفتح الهمزة الدال
عليه التمثيل لان ما يكون على وفق الممثل هو الممثل الا التمثيل الا ان يقصد المبالغة فالممثل الى الشبه
وان كان فرعاً في الحاقه بالمشبه به حيث قالوا والغرض من التشبيه بيان امكان المشبه او بيان حاله
او مقدارها او تقديرها لكن اصله ايراد المشبه به من حيث كونه عظيماً او حقيراً الى غير ذلك ولا يشترط
الى هذا البيان حال من الجهة التي لا ياتي من جهة اخرى لان الممثل الى المشبه له اعتبارات كثيرة وليس
اللازم الاموافقة المشبه به اياه في نحو المحققة والعظمة من الجهة التي تعلق به التشبيه مثل التشبيه
عبادة الاصنام بحيث العنكبوت باعتبار الوهن والضعف والمشبه به هذا الاعتبار في غاية المحققة
فالواجب ان يكون المشبه به ايضا كذلك قوله دون الممثل كسر الهمزة المثلثة اسم فاعل وهو الضارب نفسه
واما الممثل بفتح الهمزة الضارب له المثل اي المشبه به وهو عبارة الاصنام في التصوير المذكور قوله يسأل
فيه الوهم وهو القوة التي يدرك بها المعاني الجزئية المتعلقة بالصورة المحسوسة سلطان القوى
الدركة فلا تصرف في مدركتها واستعمالها هو التي فيها يلزمها تسلط على مدركات القوة العاقلة كما
فيتمتعان فيها ويحكم عليهما بخلاف احكامها والما ابرز المعقولات في صور المحسوسات بتشبيهها بالاياء
ارتفاع ذلك التنزيه وساعد الوهم العقول ومعنى مساعدة الوهم العقول هو ان العقول قوة للنفس لا
تدرك المعاني والكميات سواء كانت محسوسة الجزئية او لا اذا ذكر معنى ادركه وضرب الوهم
مثلاً بجزئي بكمية ويشبه به فقد ادعى انه من افراد الوجود في الخارج وبذلك يتخيل محسوس
مشابه وان لا يمسح له من حلاله اخذاً من خزانة الوهم فحينئذ يتركه وثبت تحققه في نفس
الامر وهذا مساعدة الوهم له قوله ويصالح عليه ومعنى مصالحة له ان ما يدرك كل منهما مغاير لما يدرك
الاخر لا دركة الوهم لما ينتزع من الجزئيات المحسوسة والعقل المعاني والكميات فبإدعاء ان احدا
عين الاخر تصالح على الاشتراك في عند النفس التي قبضت بذلك والمراد بحالها المعقول
بالمحسوس وتشبيه به فله ميل اليها ليصير من جنس ما يقتضيه طبعه كذا بينى ولا يخفى ان القوة
الوهمية وسائر القوى الباطنة مما انكره اكثر المتكلمين فتخرج اصطلاح البلاغة على اصطلاح الحكماء
وبعض المتكلمين في غاية البعد فلا ولي ان يقال فان ضرب المثل او قوة في القلب واقع للنظم اللدانية
يركبه التخيل محققا والمعقول محسوسا كما بينه في تفسيره قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً الآية

وخلاصة ان المعقول الصرف لعدم تناوله المحسوس خفي فان مثل المحسوس صار ظاهراً به انزال عنه
ذلك الخفاء وحصول الجلاء قوله في مثل المحقير بالمحقير هذا صريح فيما قلنا من ان شرط التمثيل ان يكون الممثل
على وفق الممثل الى على ان الضمير ان يكون راجع الى الممثل دون التمثيل قوله كما مثل في الانجيل على
الصدر بالخالة والجامع بين على الصدر والخالة استكراه النفوس عنها والعراء عن الفائدة والاضراء
لكن في الاول معنى وفي الثاني حسى والجامع بين القلوب القاسية والمحضة عدم التأثر فان
المحضة لا يؤثر فيها النار والماء والريح والقلب القاسى لا يؤثر فيها الايات الراجحة والاخبار النافذة
والجامع بين محبة السفهاء واثارة الزنا بغير كونها منشأ لاذى اذا لانات يؤدي الى لدغ الزنا
لدغاً حسياً والمخاطبة يؤدي الى الشتم الذي هو لدغ معنوي ليس له التيام ومثله الانجيل ايضا
لا تكونوا كالخنزير يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك الخالة كذلك انتم تخرجون الحكمة من افواهكم
وتبغون الغل في صدوركم وفيه بيان لشيوع الامثال في الكتب الالهية قوله وجاء في كلام العرب
وهو المراد بقوله ونشت في عبارات البلغاء اشارة الى بيان فشوهم وشيوعه في كلام البلغاء
اسمع من قرد بضم القاف وتخفيف الراد ما يلصق بالابل ونحوها زعم العرب انه يسمع همس سيرة
الابل على مسيرة سبع ليال فتتوكل لاستقبالها ويقصد الطريق فاذا رآه للصوم يتقنوا ان القاذة
فما قبلت وبهذا بناء على زعمهم فيما اشهر بينهم سواء طابق الواقع ام لا فلا وجه للبحث في مثل هذا
بان هذا بالالهام مع ان اشبات الالهام له من سواد الافهام واحيطش من فراشة الى اخف منه وهذا
كما ان مثله العيش اي الحفة على ما ذكره في الصحاح هو ايضا مثل في الضعف على ما نقل عن المستنقضي
ولهذا قال في الكشف وهو اضعف من فراشة واغز من مخ البعوض من العنق بمعنى التدور
لا بمعنى ضد الذل والمخ هو الدملغ والذهن في داخل العظام والبعوض فعول من البعض وسيأتي
تمام بيانه وما جاء في عبارات البلغاء اجمع من ذرة واجره من الذباب الى غير ذلك لا لا يكاد يحصى وعوضه
من هذا البيان الزام المنكرين وهم مشركوا العرب واليهود بان القرآن نزل على وفق محاورات العرب
فكلامه عبارات البلغاء شاع تمثيل المحقير بالمحقير كاشاع تمثيل العظيم بالعظيم وان كان المثل من اشرفهم
واعيانهم كذلك شاع في كلام الله تعالى وانكارهم القرآن لا يضر ذلك اذا انكار التمثيل ليس لانكارهم القرآن
بل لان الله تعالى اجل من ان يضرب الامثال ويذكر الذباب والعنكبوت كما نقل المصنف عنهم بقوله لا كالت
الجملة الى انهم قالوا حسب ان القرآن كلام الله تعالى لكن الامثال المفروبة ليست بمناسبة لجلال الله
فرد الله تعالى بهذا النظم الجليل انكارهم اياه ببيان حسن وما هو الشرط فيه انهم اشردهم اربابهم في
القرآن بالتخدي واجام كافة الفضلاء والى هذا اشير في الكشف حيث قال والعجب منكم كيف ينكرون ذلك
وما كان الناس يضربون الامثال بالبهائم والطيور واخفاش الارض والحشرات والهوام وهذا
امثال العرب بين ايديهم مستبر في حواضر وبواديهم اسرى وماده ما ذكرناه من ان القرآن انزل على
اصطلاح العرب وبعد تسليم القرآن كما هو الظاهر من مقالهم انكارهم ذلك من اعجب العجائب واشنع

في تشبيهه بالبعوض

على قسمة من سيرة الابل

المعانيب والقول بان هذا ليس بمقابلته انكارهم بل هو دليل اقناعي ذكره ثانيا لاطمينان قلوب
المؤمنين بعد ان ذكر الدليل الزامي وفي الوطر عن الزامهم ضعيف لا يعجب به **قوله** لاما قالت الجمل
عطف على مقدر يفهم من الفحوى اي والعصايب ما ذكرنا لاما قالت الجمل فانه وهم قاسد والعطف
على قوله وهو ان يكون على وفق المثل بعيد مبني ومعنى اما الاول فظاهرا واما الثاني فلان قوله هو
ان يكون بيان شرط التمثيل قوله لاما قالت يكون ح فمضى كون ما قاله الجمل شرطاً وهم لم يبينوا الشط
الا ان يقال ان الشرط فهم من قولهم وهو كون كون المثل به موافقا للمثل بزنة اسم الفاعل فاذا
جئنا الى يفهم من الفحوى فاذا ذكرنا يكون اولى قوله وعباقة الاصنام اي مثل عبادتها هذا التمثيل المذكور
في سورة العنكبوت وجعلها اقل ما ذكر في سورة الحج ولا يضر عدم كونها مذكورة في هذه قوله فيما
مر كما كانت الايات السابقة في بيان الارتباط لا يختص بالتمثيل فيها **قوله** وايضا لما ارشدهم هذا
وجده ثانيا للارتباط ومعطوف على قوله لما كانت الايات السابقة في يكون ان الله لا يستحي الاية
متعلقة بقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا من البينات والادلة على انفسكم الا ان كنتم الاية يؤيده
لان الاول راجع اما اولاً فلان في الاول تقوية التمثيلات السابقة وبيان حسنها والذب عنها وفي
هذا تقوية المتخذي به وتأيد ما يزيل الريب عن المنزل لانه لما ذكر الذباب والعنكبوت ضحكك اليهود
وقالوا هذا لا يشبه كلام الله تعالى فقال تعالى رد اعلمهم ان الله لا يستحي الاية بخلاف الوجه الثاني واما
ثانيا فلان في الوجه الاول موافقة شأن النزول كما اشار اليه بقوله لاما قالت الجمل الى وربت عليه
وعيد من كفر به بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الاية ووعد من آمن به بقوله وبشر الذين آمنوا والآية
بعد ظهور امره امر الوحي بحج البلقاء عن اخرهم ما طعنوا في ضحك اليهود كما مر قوله اي لا يترك له
بيان المراد هنا ويستحي معنى الاستحياء الحقيقي واستحيات في شأنه تعالى فالمراد به هنا الترك مجازا اما
او استعارة تبعية كسبائي تفصيل قوله والحياة انقباض النفس تغيرها عن القبيح اي عايبا
ويذم ولذا قال مخافة الذم فان للنفس اي الروح كيفيات تعرض لها تبعا لانفعالات حادثة ومالم
يكن ملكة راسخة لا تسمى كيفية فان الحياة من الاخلاق الفضيلة والخلق لا يكون الا ملكة راسخة ولهذا
قال وهو الوسط بين الوقاحة لاشارة الى ان الحياة خلق حميد لانه وسط بين الافراط وهو الوقاحة
والتنريط وهو الخجل وكل صفة وخلق وقع بين الافراط والتنريط فهو حميد وصاحب سعيد وهذا
تبين ضعف ما قال بان الراغب لم يفرق بين الحياة والخجل فان الخجل على ما فسره المصنف تنريط مذموم والحياة
كما عرفت وسط مدوح فكيف يظن اتحادها ومن لم يفرق فلعله فسره بما فسره الحياة او مراده عدم الفرق
في انقباض النفس المشترك بينهما اشتراكا معنويا والافا الحياة من شعب الايمان والخجل ليس كذلك
واما الحياة لا احتشام من يستحي منه فراجع الى ما ذكره المصنف لان احتشامه وعظمته قد يؤدي الى
فعل قبيح فليتوهم القبيح يحصل له الحياة والمراد بالقبيح في كلام المصنف علم القبيح الموجود والموهم
والوقاحة بفتح الواو بزنة كراهية وكذا الوجارة والوساطة والوقافة والوداعة وقيل الوقاحة

بضم الواو كما لو قوت قلة الحياء ولعله اطلع عليه والمستفاد من كلام المصنف ان الوقاحة عدم الحياء
وتغير اللون ونحوه ليس اختلافا مفهوم الحياء لانه كما عرفت ملكة راسخة وكيفية نفسانية قائمة
بالنفس فكيف يكون الامور الظاهرة داخلية مفهوم غائبة اذ امارته وعلامة على وجودها في الذهن
كالغضب والفرح وقد يوجد تلك الامارات ولم يتحقق ذلك لجواز تخلف المدلول عن الامارات كما في العكس
وبالجمل جميع الاخلاق فضيلة او رزية من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس ليس من الامور
الظاهرة داخلية حقيقة كالشجاعة والسخاوة والكبر والعجب والامور الظاهرة بسببها علامة لها وقد
يطلق هذه على تلك الامور مجازا **قوله** واستحقاق من الحيوة رسم في جميع النسخ بواو بعد الياء كما رسم
الصلوة ونحوه كذلك فسره الفاء وقيل انما واو لفظا وخطا بوزن ثمره ولم يعمل لثلاثا لئلا يلتبس بحية وحنة
الحيات وهو خطأ منه غرضه في ما وقع في القاموس فان هذا اللفظة لم يثبت الاشد وذا فلا وجه
لجعلها اصلا وان لم ينقل باختصاص بالعلم والمراد بالاستحقاق الاخذ وقد عرفت ان الاخذ عام للجوامد
والمشتقات وهذا مراد من قال ان الاشتقاق لا يختص بالمشتق بل يجري في الجوامد وهو الاخذ من اصل
بنوع من التصرف فيه واما نوع التصرف في لفظا فظاهرا واما التناسب معناه فاشارة الى بقوله فانه
الى الحياة انكسار هو المراد بقوله انقباض النفس اي انكسار وتغير معنوي بعترى القوة الحيوانية
وهي قوة حساسة او ما يقتضيه سببا في من المصنف تفصيله فيردا عن افعالها اي القوة الحيوانية فكيف
منشأ لافعال اضيفت اليها وايراد الجمع نظر الى افرادها بطريق انقسام الاحاد على الاحاد وجه الرد
عن افعالها هو ان الحياة تتبناها قوة نفسانية كالحساس ونحوه فاذا استحي انسان كانت قواه
المحركة لا يختص بها منكسرة عما يريد فيتركه وقال الواحدى قال اهل اللغة الاستحياء الحياة لان استحياء
الرجل من قوة الحيوة في شدة علمه بمواقع الذم والعيب والحياة من قوة الحس فيردا لاجاد
المصنف في ضربه حيث فسر الحياة اولاً ثم اتى في بيان اشتقاقها ضربه الزمخشري تنقيها للغة واياء
الى اتحادها انتهى ولا يخفى عليك ان ما استفاد من هذا التعريف ان الحياة ما يرد الانسان عن افعاله
مطلقا حسنا كان او قبيحا ولا يخفى ضعفه لان ما ثبت في موقعه ان الحياة اي الانقباض عن الامور
الحسنة كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وترك السنن كالسواك والمشى حافيا وغير ذلك فهو مذموم
جدا لانه ليس حياء حقيقة بل في صورة الحياء في الحقيقة جبن وضعف في الدين او رياء او كبر
ولو قيل انه حياء حقيقة لكن من الناس دون الله تعالى ورسوله لكان الخش فسادا من المذكور فان
الحياء كما عرفت اشعبة من الايمان كما في الحديث فهو مدوح باسره واما في التعريف الاول وهو انقباض
النفس عن القبيح اي عن فعل القبيح ولو كان المعنى عن جهة القبيح وبسببه لا يضرنا ايضا لان قوله مخافة الذم
يشادى ان المراد بالانقباض انحصار النفس عن فعل السوء او تركه الحس ويؤيده قوله في الخجل انحصار النفس
عن الفعل مطلقا فلا جرم ان يجب تقييد الافعال في قوله فيردا عن افعالها بالقبيح واما الخجل فما يفهم
من كلام المصنف حيث جعله تنريطا للحياء كما جعل الوقاحة افراطا للحياء وكلاهما مذمومان لكن قوله مطلقا

فلا جرم انه يجب تقييد الافعال في قوله فيردها عن افعالها بالقياس - واما الجمل فافهم من كلام المص
حيث جعله تقييداً للحياة كما جعله الوقاحة افراطاً للحيا وكلاهما مذمومان لكن قوله مطلقاً اي سواء كان الفعل
قيماً او حسناً وسواء كان لمخافة الذم او لا كما فسره ارباب الحواشي لا يلزم ما فهم من كلامه لان لا يجوز ان يكون اعم
من الحياة فعادة الاجتماع يكون حسناً وهو خلاف المفهوم ويمكن الجواب بان هذه الكيفية الراسخة في القلب
مذمومة ولو باعتبار تحققها في ضمن الخمس وبسبب كونها منشأ لترك الحلال وكونها منشأ لترك البقيع غير
معتد به اذ المنشأ للخمس والقيح فالقيح راجح كما اذا اجتمع الحلال والحرام فالحرام غالب قوله فقير حبي
من باب علم كما قيل نسى وحشي اعتلت نساه بفتح النون والقصر عرق يخرج من الورك ويستوطن الخدين
ثم يمر بالعرقوب ومنه المرض المعروف بعرق النساء وحشاه وهو ما اضمرت عليه الصلوة والجمع احتشاه
والسرق في ذلك ما قاله البعض ان ابنية الافعال وصيغها لها معان واصلا ان يكون لوجود ما خذ الاشتقاق
والمعنى المصدر في الفاعل وقيد بحبي غير ذلك كما في رأسه وجلده اذا اصاب رأسه وجلده ولان الالة كافي
فتشره اذا ازال قشره ولا اخذ منه نحو ثلثه اذا اخذ ثلثه وقد يكون لاصابة افة باصله سواء كان معنى
او عيناً وان حصصه في التفسيرين الثاني كنسي اذا اعتل نساه وهذا معنى مستقل ويجوز ارجاعه للانالة
او للاصالة او للاخذ منه لانه ينقص ينقص قوة ويؤيد الاول تمثيله في الكشف بقوله ملك حياء كما
يؤيد الاخير قوله فتستقص الحيوة اشترى فعني حبي الرجل اعتل حياته اي تنقص حياته بسبب انكسار القوة
الحيوانية بنه عليه المص بقوله كما قيل لا حيث قال اذا اعتلت نساه فادان معنى حبي الرجل وكذا حبيت
المرأة اعتلت حيوتها ولو صرح به لكان افيد والاكسار مطاوع كسر كنه معنى فيكون مجازاً فيها قوله فادان
وصف به البارى تعالى الى اطلاق الحياء عليه تعالى لا بد من التأويل لانه وان ورد اطلاقه عليه في الحديث فيكون
بلا الية ايضا كنه على سبيل المجاز او على سبيل التاكيد وصحة اطلاق الاسم عليه تعالى حين ورد في الشرح اذ الم
يكن على سبيل المجاز او التاكيد كما لا كره والمجادع فانها لا يصح اطلاقها عليه تعالى بل تأويله وان ورد في الشرح
واليه اشار المص في تفسير الرحمن حيث قال واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال
دون المبادئ التي تكون انفعالات اشترى فلا يحرق وجهه ما نقرر عن السمرقندي في شرح التأويلات يختلف
اهل الكلام في اضافة الحياء الى الله تعالى فقال قوم يجوز ان لا يوردوه في الية والحديث لانه قد يحد منه
ما لا يحد من الشاهد والحياء محمود فهو احق بالاطلاق وقيل لا يجوز لانه انقباض القلب وانزواؤه
يسوءه وخوف العجز وهو محال في حقه تعالى فلا يجوز الا بتأويل كسبائي والثاني ظاهر واما الاول فلا
يعرف له وجه اذا الظاهر انهم ارادوا جواز اطلاقه على الحقيقة بغيرية المقابلة للثاني فان عندهم يجوز
بتأويله اي مجازاً ومشاكله وعند ذلك يجوز ان يكون اطلاقه عليه تعالى بلا تأويل ولا يظن ان احدا
ذهب اليه اذ فساده اظهر من ان يخفى الا يرى ان الرحمن والرحيم محمودان ومع ذلك لا يصح اطلاقها
عليه تعالى بلا تأويل لان اصل معنا الرحمة رقة القلب وهو محال في شأنه تعالى فاستحالة انقباض القلب
الذي هو الحياء احبب من كل البهيميات فلو قالوا لا يرد به هذا فيرجع الى القول الثاني في الحل اما في

اوله المنقول قوله كما جاء في الحديث تمسك بالحديث لانه في الية متفيا عنه تعالى فهو في الظاهر
كقوله ليس يجوز ولا عرض لكن ليس فيها النفي الاستحباب ونفسه بل الاستحباب المتعلق بالضرب فيفيد
ثبوت اصل الفعل بناء على ان محط الفائدة في النفي بل في الاثبات القيد وان لم يكن قطعياً لكن لما
احتمل في القيد والقيد جميعاً في الحديث الصريح في ذلك والحديث الاول اخرج البيهقي في الزهد عن
انس رضي الله تعالى عنه وابن ابي الدنيا عن سلمان رضي الله تعالى عنه والمعنى ان الله تعالى يستحي اي
يعامل معاملة من يستحي فيه استعارة تمثيلية والتصدير بكلمة ان وتقديم المسد اليه على الخبر
الفعلية لتقوية الحكم والمبالغة في تحقيق مضمون الجمل والتعبير بالاسم الجليل فعادة ان ذلك الاستحباب
في غاية من المبالغة لصدوره عن عظيم موصوف بجميع وصف كريم من ذي الشبهة بفتح وسكون
مصدر رشاب يشيب شيباً وشيبة وقد يطلق على الحية الشائبة ايضا كالمراة هو الاول لانه شال
لمن وصل الى سن الشيخوخة ولم يعرض البياض في لحية ولان اضافة ذوالى اسم الجنس الذي هو
المصدر هو المتبادر فاحتمال كون المراد الحية الشائبة بعيداً عن المسد بالمجردة ذي احتراز عن غيره
واما بدلية منه فليس بمناسب ان يعذب بدل اشتغال من ذلك شبهة اي يستحي من تعذيبه وذلك
وقار من الله تعالى بمنح الشيب عن الغرور والطرب والنشاط ويميل الى الطاعة والتوبة ويكثر نفسه
عن الشهوات فيصير ذلك نوراً يسعى بين يديه في ظلمات الحشر الى ان يدخل الجنة كذا نقرر عن الطيبي
في شرح قوله عليه السلام من شابه شيبته في الاسلام كان له نوراً يوم القيمة فادان المراد ذلك
لان الشيب لا يعذب وان كان معرأ على العصيان اذ الالة الدالة على تعذيب العصاة نعم الشيوخ
والشبان والغرض تحريض الشيب على التوبة وقطع النفس عن الهوى والمواظبة على طاعة المولى
لنور تحاله من الدار الفناء الى دار البقاء بل العصيان منهم باعث الى الشد الغضب كما ورد في الحديث
قوله ان الله حيي حديث اخر وترك العطف لان قصده التعديد وهذا الحديث اخرج ابو داود والترمذي
وحسنه والحاكم عن سلمان وصححه بدون قوله حتى يضع فيها خيراً احبب في فعل ثلاث يات من الحياء
بمعنى الاستحباب كريم كالتاكيد لمعنى حبيبي يستحي حله مستأنفة باعادة صفة من استأنف عنه الحديث
من قبيل احسنت الى زيد صديقه القديم اهل ذلك والسؤال المقدر هنا لانه كان تعالى حياء
فاجيب بذلك وقيل حله مفسرة لا محل لها من الاغراب وهذا كما ترى اذ ارفع العبد اي عبد المسلم وفي اجتهاد
اذا صيغته اضي تنبيه على تحقق وقوعه وكثرة حصوله اي اذا رفع نحو النساء لانها قبله الدعاء والى رفع
الى جانب القبلة والجمع بينهما اخرى وفيما اشار الى استحباب رفع اليدين الى هذا الصدر كما استحباب
مسح الوجه بها ايضا قوله ان يرد بها اي يرد بها متعلق يستحي وجواب اذا اخذ وف ان جعل
شرطاً او ظرفاً يستحي لان يرد صفاً بكسر الصاد المهملة وسكون الفاء اي خالياً عن الفوارير اما بطا
المسؤل بعينه او بمنافع اخر وبناء وية او اخر وية بعدم رعات شرط الاجابة والاستحبابه والى هذا اشار
بقوله عليه الصلوة والسلام حتى يضع فيها خيراً وادفع الشرح خيراً اي افر صفاً لانه في الاصل مصدر

وقد اضافت ان الله تعالى مع غفلة
وكبرياءه اذا كان يستحي من ان يعذب شيخ
القاضي في الشيخ احب ان يستحي من الله تعالى
من الله ان على عصى شيخ الهوى
مع دفعه الى القادسية وفيه مباحة
عقلية الى تعذيب الاستحباب وحفظ
البدن وما حوى

يستوى في الواحد المذكور وغيره وفي الكشف هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخيير العبد وان
لا يريد به صفرا من عطائه كونه بتركه من يترك الاحتياج حيا منه اي الكلام محمول على الاستعانة التمثيلية
وسيجي توضيحه قوله فالمراد به الترك كذا الظاهر من كلامه انه مجاز مرسل والعلاقة اللزوم لكن وجه
اللزوم السببية والترك هنا ليس حاصله بالانقباض فلفظ السبب انما هو يطلق على مسبب الحاصل
منه كاطلاق المطر على النبات الحاصل منه وان جوز اطلاقه على جنس المسبب كاذب اليه البعض كاطلاق
المطر على جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره من مياه الآبار مثلا فيجوز اطلاق الجلاء هنا على جنس
الترك وان لم يكن ذلك الترك حاصله بالانقباض فالوجه ما اشار اليه سابقا من قوله ترك من يسجي
من كونه استعانة تبعية او تمثيلية كما هو الظاهر شبه ترك ضرب المثل او تخيير العبد وان لا يريد به
صفرا بركة مما ملوثان غير الهيئته الحاصلة من ترك الاحتياج اليه ردا الفقيه المحتاج حيا منه على
مطلوبه بافر ما يمتناه وبروم منه كاستعمال اللفظ المركب الموضوع للهيئة المشبهة بها في الهيئة المشبهة
والمصنوع شرا الى الوجهين في الموضوعين كما هو عادة والبعض حاول التوفيق فقال الانتقال في كل مجاز
لغوى استعانة كان او مجازا من اللزوم الى اللازم غاية ان يكون اللزوم والاستعانة بطريق
التشبيه انتهى ولا يخفى ما فيه على ذوي النباه اذا لا سدا مثلا كونه مغروما والوجه لا زما خفي جدا الا ان يتكلف
قوله اصابة المعروف باللفظ ونشر مرتب نقر عن صاحب الانتصاف انه لقائل ان يقول ما الذي دعاه الى
تاويل الآية مع ان الحياء الذي يخشى نسبت ظاهرة اليه تعالى مسلوب في الآية كقوله استعانة الله تعالى ليس بحجم
ولا جوه ولا عرض وجوابه ما مر من ان المسلوب هنا الحياء المقيد لا المطلق ومثله في ثبوت اصل الحياء
كما هو تحقيقه واجيب ايضا بان في العرف لا يسلب الحياء الا من شأنه فلذا احتج الى التاويل وما قد قد
لا تأخذه سنة ولا نوم وما اخذته من ولد وقوله هو يصنع ولا يعلم فهو مسلوب كل من مطلقا ولو قيل لم يلد
ذكر ولم يأخذ سنة ولا نوم في هذه الليلة وليس جرحا لاذات لا حجة الى التاويل وقوله ونظيره قول
من يصنع ثوبا هو من قصيدة المتنبي مدح بها بالعيد وقيل البيت لا ياتي الطيب قوله استعانة بهما متين
من الاستعانة على لغة استحي استحي بخذ احدى اليائمين كقوله الاستعانة والام في الماء للعهد الذهني
قوله يعرض نفسه حال من الماء او صفة له اذا الماء في قوة النكت كمر عن من الكرخ وهو شرب الماء بوضع
القم عليه والسبب بالكسر الجلة الذي سببت اي قطع شعره وديع استعانة لمشا فوالا بل كونه طاهر عن
الوسخ كقوله وضعا على الماء واداءا من الورد المنهل الذي ينبت على حافة الورد وجعل الموضوع
المتضمن للماء كقوله الزهر فيه كانه اناء من ورد والمعنى انه يصف كثرة مياه الامطار في طريقه وان ما
ذهب رأى الماء يجري كانه يسقي لبله يعرض نفسه عليها فالبل تسجي من رده فتركه فيها بمشركا نسبت
لتقارها وليتها والارض المنبتة للارز كانه من الورد متملي ماء والمقصود انها لا تشرب الماء عطشا
لكن حيا من رده الماء حيث عرض نفسه عليها والتنظير يستعمل الحياء حيث لا يتصور معناه الحقيقي بل
وهو ترك رده الماء حيث شربت الماء بلا عطش فهو نظير ما في الحديث وفي القرآن بلا فرق وايد ذلك

باوقع في كلام الشاء الذي يستشهد بكلامه لكن الشعران كان لا ياتي الطيب فام التاويل غير ظاهر فاحتج
صيغة العقلاء لان الاستعانة من خواص العقلاء واما الكرخ فليس من خواصها فصيغة العقلاء اما
الحي فظنة وزن الشعر والمشاكلة وفي رواية اذا ما استعانة بحجم واما موحدة من الاستعانة وكمر عن
بسبب بسبب مكسورة ومثناة تحبته ساكنة واما موحدة والمعنى ان الماء يعرض نفسه وذاك
يجيب والكرخ بسبب ان تشرب الابل الماء فتصوت مشافرا بسبب اسم صوت في شراها كذا قيل
في الاستشهاد به لكن الاول رجه الزمخشري واختاره المص قوله لا فيه من التمثيل لانه الاستعانة التمثيلية
ويظهر ان المستعانة بالاستعانة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا او اعلى امور متعددة كما ان
الخبر التفتا زاني واما المانع له فلا ان يقول هذا من قبيل الاكتفاء بالجواز الذي هو المقصود وما حذف
مراد قدم تفصيله في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الآية وقوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية وقد
مر توضيح الاستعانة التمثيلية في حل قوله فالمراد به الترك كذا ومن ظاهرا ان كون الكلام تمثيلا ساج
عنده من كونه مجازا من سلا فقط فهو مجاز مرسل او لا ثم استعانة تبعية على ما فهم من كلامه هنا
او هو استعانة تبعية او لا اعتبر معها استعانة تمثيلية او لا كما سلف التحقيق فيه والمبالغة اذ
المجاز لا سيما الاستعانة ابلغ وهذا من عطف المعلول قوله خاصة اي دون ما وقع في الحديث على
المقابلة اي المشاكلة واما المقابلة في اصطلاح البديع وهي ان يوثق بمعينين متوافقين او اكثر ثم
يؤتى بما يقابل ذلك فلا تناسب هنا فهي بالمعنى اللغوي والمراد بالمشاكلة المشاكلة التقديرية كما هو
الظاهر من قوله لا وقع في كلام الكفر من قولهم اما يستحي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت
قبل اي غير الاستعانة لكن ظاهره ان ليس بحقيقة ووجه التجوز غير ظاهر وظاهر كلامهم ان مجوز وقوع مدلول
هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز ولا يخفى انه يكون في بعض صور المشاكلة اعتبار الاستعانة
لكن الكلام في مطلق المشاكلة سيما مثل قوله الطنجو الى جنة وقيده انتهى فاستفيد من كلامه ان في
صور المشاكلة ان تحقق علاقة مشابهة او غيرا فيكون جهة التجوز تلك العلاقة فيكون المشاكلة
لتحسين الكلام والافتقار المشاكلة تكون من العلاقة الصحيحة للتجوز وهو الاحسن الاول في النفس
المشاكلة كونها علاقة مع انها غير معدودة منها في المشهور ضعيف فلا يلتفت اليها عند تحقق العلاقة
المعتبرة وبعضهم وجه ذلك فقال ويمكن ان يقال جهة التجوز هي الجاورة في الخيال فان خياطة الجبة
والقميص مثلا اذا كانت مطلوبة عند شخص ارتسم صورتهما في خياله كقوله ما نأجي بها نفسه فاذا اورد
صوره الطنج في خياله بان قيل اقترح شيئا تجد لك طمحة يقارن صورة الطنج والخياطة في خياله فجاء
ان يعبر عنه الخياطة بالطنج فيقول الطنجو الى جنة وقيصا واما المصاحبة في الذكر فلا تصلح لان تكون جهة
التجوز لان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة يجب ان تكون حاصلة قبل بل لحظ فيستعمل المجاز
انتهى وانت خبير بان ما ذكره لا يجري في مثل قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك الآية الا بتكلف
بعيد وايضا هذا يقتضي صحة التجوز في كل موضع تحقق فيه تقارن الصورة في الخيال فانزع مثا صحة

ذلك لا خصوص المشاكلة وايضا عدم النكرة في الاثبات قرينة للعموم كما اعترف ذلك القائل في حاشيته المطول فالاولى ان المشاكلة نفسها من العلاقة ما لم يتحقق علاقة اخرى والاكتفاء بتقديم العلاقة على التجوز تقدم اذ اتينا بتقديم الوضع على الدلالة والنكرة في الاثبات والمجاز في الزيادة ونحوهما من العلاقات تقدمها ذاتي وفي كلام المصنف في انه حمل الاستحسان في الآية على الاستعانة وتوضيح الحديث الشريف لتكثير الامثلة وتوفير الفوائد لانه لم يحل ما في الآية على المجاز لكونه مسلوبا وقد عرفت سره بان النفي يرجع الى القيد على ما هو الاصل والغالب بل ادعى الشيخ عبد القاهر بكية مباغتة فاقضى بوجوه اصل الجواز ثم الظاهر من كلامه ان المشاكلة وجه مستقل لمجي الاستحسان مع ان الاستعانة والمجاز يمكن فيها فتأمل في توجيهه **قوله** وقرب المثل لعلنا لا نقبل كذا في النسخ وليس بسديد لان الاعتقال هو العلم صرح به في الاساس ولا يلزم لقوله من ضرب الخاتم فانه اعم من ضرب نفسه وغيره وكذا انظر غيره من القاموس حيث قال واعتقل على نفسه ولا مجال للمنع ذلك فجوابه ان المصنف استعمل المقيده المطلقين مجازا والداعي الى المجاز التنبية على كثرة القيد وقرب منه ما قيل المراد من اعتقال المثل لعله نفسه كجمله جزء من كلام نفسه مؤداه ما اراده من المعنى ولا ينافيه قوله من ضرب الخاتم فانه وان كان اعم من ضرب نفسه لكن يجوز ان يكون المأخذ عاما والمأخوذ خاصا عرضا لخصوص من جهة المادة انتهى الاولى من جهة الصوت ولا يضي عليك ضعف هذا فالوجه ما سلف وفي بعض النسخ اعتماد وهو القصد وصنع من ضرب اللبن وضرب الخاتم وفسر الاعتماد هنا بالذکر والقصد اليه ويجعل ضرب معتدا على مورده وهذا المعنى الاخير هو الموافق للاستعمال المشهور لكن قوله من ضرب الخاتم لا يلائمه والاعتماد على ما نقل عن الاساس وهو عدم واعتماده صنفه وماله على ما في النسخة الاخرى ونقل عن صاحب الكشف اشارة الى اظهار المناسبة بين الموضوع الاصل وهو الاعتماد المعلوم وبين ما استعمل فيه المقصود من هذا التعبير بان المناسبة بين هذه الجازات اعني ضرب المثل وضرب اللبن وضرب الخاتم وضرب اللذة وبين حقيقة الضرب الذي هو الاعتماد المخصوص واستعمال الالة انتهى وفي نوع خدشة لان المراد من نحو ضرب الخاتم عدم وصنعه كما مر وهذا البيان يقتضي ان يكون معنى ضرب الخاتم ابقاء على الصلابة والكتابة وكما هو مع انه غير جار في ضرب اللبن فالصحيح ان معنى ضرب الخاتم اتخاذه وصنعه فالاستعارات التمثيلية مجاز من هذا القبيل ومعنى اخذ منه ذلك والصلابة اي معناه الحقيقي وقع شيء اي ابقاء شيء على شيء اذ الوقوع مصدر المتعدى ومصدر اللازم الوقوع نظيره كالرجوع والرجوع وهذا المعنى مفهوما على مشترك بين افراده مشتركاً معنواً نقل عن الراغب انه قال وتصور اختلافه في تفسير الضرب الضرب باليد والعصا والسيف وضرب الدراهم اعتبارا بغير المطرقة والضرب في الارض الذباب فيها وهو ضربها بالاجرة وضرب الخيمة بغير اوتارها بالمطرقة وضرب المثل من ضرب الدراهم وهو ذكره بشي يظهر اثره في غيره انتهى لخصنا وهذا يؤيد عدم اعتبار قصد الايلاء فيه فن اعتبره خصصه بالضرب باليد والعصا والسيف ونحوه ويدعي ان استعماله في غير مجاز مثل استعماله في قوله تعالى ضربت عليهم الذلة الآية وقوله تعالى فضرنا على اذانهم في الكهف الآية والكل محتمل

منه في بعض النسخ
منه في بعض النسخ
منه في بعض النسخ

قوله في غير هذا الجواز
قوله في غير هذا الجواز
قوله في غير هذا الجواز

لكن الاشتراك المعنوي هو الظاهر كما هو الشائع في مثل والاكثر ان يكون حقيقة ومجازا قوله وان بصلتها لا تخفوض المحل لا منصوب باضمار من اذ حذف الجاز من ان وان قياسا فاذا وجب تقدير من لكونها صلة يستحيي اقتضت كون مدخولها مجزوا بها محلا ولا كان مدخولها مفعولا غير صحيح للفعل المذكور اقتضى كون مدخولها منصوبا محلا بذلك الفعل وقد امتنع اجتماع الجر والنصب محلا في محل كما امتنع اجتماعها لفظا فلا جرم اختار الخليل الاول وسيبويه الثاني كذا قيل ولو قيل مجزوا ومجمل القريب ومجمل البعيد منصوب لا يرتفع الامتناع بحذف اللفظ واعتبار المحلين في بعض المواضع دون بعض اخر كما في نحو فيه لا بد من بيان الفرق ولم يرخص ما في الكشف من انه يتعدى بنفسه وبالجواز وقصر على الثاني لان معناه الحقيقي هو الانقباض فلا يقتضي المفعول وكان الزمخشري نظرا الى انه هنا يعني ترك فهو متعديا غير معناه المجازي فجوز التعدية بنفسه واعتبر ايضا معناه الاصل في مجوز تعدية بالمجاز اذ المجاز المخالف لاصلة التعدية يجوز في النظر الى اصله ومعناه المجازي كما صرح به البعض واما المصنف فاعتبر اصله فهو متعد بالمجاز وان كان المراد المعنى المجازي دون اصله قوله وما بهاميه تاتي اسم بمعنى شيء وما بعده من النكرة صفة ليزيد النكرة ابهاما ويتفرع على الابهام التحقير كما في نحو فيه والتعظيم مثل لام ما يستحق التوقير اذ الشيء اذا كان حقيرا يكون مبرها غير ملغته اليه وايضا اذا كان الشيء عظيما لا يدرك كنهه ومن هذا يكون الابهام مفيدا للتحقير والتعظيم ويعرف ذلك بالقراءن وغير النوعية بدون نظرا في حقارته وفيما منه نحو اضرب صريحا وشبا عاى عموما شموليا قوله وتسدد طرفا لا تأكيد او كالياسين لاذ النكرة تفيد العمول الشمولي بحسب التوكيد وان كان وضعه لغويا لا سيما النكرة التي في سياق النفي كما فيما نحن فيه فعلى هذا كان الاولى ويسد عنها طرق التخصيص الا انه باعتبار الاصل مطلق فالمعنى لا يترك ضرب المثل اي مثل كان وبعبارة عطف بيان نقل عن البقاع انها نكرة موصوفة بقدر صفتها وبعبارة بدلائلها وغيره صفة لها واليه ذهب الفراء والزهج والشلب فبادل من مثله ولم يذهب اليه المصنف كذا ذهب الى كونه عطف البيان لانه يقتضي كون مثله غير مقصود بالنسبة وان لم يكن ذلك كليا فانه قيل انه اذا افاد العموم يكون المعنى انه تعالى لا يترك مثله اي مثل كان فيقتضي ان جميع الامثال مضروبة في كلامه قلنا عام بحسب النوع لا بحسب الافراد اي لا يترك مثله اي مثله كان حقيرا كان او عظيما او عام يخص من البعض والمخصص هو العقل اذ من المعلوم بما انه تعالى لم ضرب جميع الامثال في كلامه بل في جميع كتبه الساموية والمعنى لا يترك مثله اي مثل اراده وهذا الوجه اوفق لكونه بعبارة بدلا في الاحتمال الاول كونها عطف بيان مع عموم حقير او عظيمة مشكلا واما على الثاني لا يترك مثله اي مثل كان اراده من الامور المحقرات قوله او مزية للتاكيد كما لا يترك ضرب المثل اي ضربا حقا فيشعل ببيضض والمراد بالزيادة ان اصل المعنى بدو مزيها يتم ولا يختل الا انها لا فائدة لها اصلا فان لها فائدة اما لفظا فلتبين اللفظ واما معنوية فلتاكيد والى هذا التفصيل اشار بقوله او مزية للتاكيد وبقولنا ان اصل المعنى لا يندفع ما توهم من انها اذا كانت للتاكيد فكيف تكون زائدة

اذ التاكيد عندهم ليس من قبيل اصل المعنى فانه لا يبدل معنى مستقل معنى غير مستقل قوله ولا يستعمل
 بالمزيد للتعويض سؤال مقدر وتقريره واضح قوله بل ما لم يوضع المعنى لما اشار الى دفع اشكال
 ذكره الشيخ الرضوي وهو ان بعض الحروف المعقدة للتاكيد مثل الالام لا تعد صلة زائدة وان شئت
 لم يعلم عدم انتقض بالاحيث لم تعلم وزيادة بعض الحروف الجارة حيث علمت وجه الدفع هو ان
 الالام وضعت ابتداء المخصوص معنى التاكيد وليس حروف الصلة كذلك بل وضعت لان تذكر مع
 غير ما تفيد وتنافى وقوة على اي وجه كان وانما استفيد خصوص التاكيد من خصوص الحروف لما كان
 ان الالام لا تفيد ان الا التاكيد علم كونها موضوعتين له وانما المزيد فتارة تكون للتاكيد وتارة
 تكون سببا لاستقامة وزن الشعر والحسن او غير ذلك من تزيين اللفظ وزيادة الفصاحة بدون
 التاكيد فلا اشكال بان من اين يعلم ان الالام وضعت لخصوص التاكيد ولم يوضع الحروف المزيد
 قوله وانما وضعت الحروف الزائدة نقل عن بعض شراح الكشاف انها ليست بكلمة اصطلاحية حقيقة
 وقيل انها كلمات لانها الفاظ موضوعية لمعنى في غيرها وهو القوة والوثاق التي افادتها لا ذكر معناها انتهى
 وظاهر كلام المصنف يميل الى نفي الالام عن كونها موضوعة لمعنى او لا ثم اثبت الوضع ثانيا لكون النفي والاثبات ليسا بواجبين
 بجمل واحد لانه اذا نفي الوضع بان المعنى على ان يكون الالام في معنى صلة الوضع واستفادة التاكيد منه
 لا ينافيه فانه من قبيل ما وضع لغرض المعنى لا بانه هو الذي اراد بقوله وانما وضعت ونظيره حروف
 الهجاء فانها لم توضع بانها معنى وان وضعت لغرض التركيب فلا غبار على كلام المصنف كذا قيل وهذا البيان
 جيد لكن يقتضي ان لا تكون الحروف المزيدة كلمات اصطلاحية حقيقة كما اختاره البعض ويؤيد
 حروف الهجاء والمحصلة ان الفرق بين الوضع بان المعنى وبين الوضع لغرض المعنى لا بانه واضح فانه الاول
 في الكلمة الاصطلاحية بخلاف الثاني فانه متحقق في غير الكلمة كحروف الهجاء فعدا من الكلمات من المسماة
 فانها منها حين لم تكن زائدة ولا يقال مرهلا لانها كانت موضوعة لغرض المعنى وان لم يكن بانه قوله
 وبجودة عطف بيان لمثلا وقدر وجه عدم جعله بدلا منه فلفظة ماصفة اي انه لا يترك ان يضرب
 مثلا ما اي اتي مثل كان ما اراده تعالى وقد سبق توضيح او مفعول يضرب نقل عن الخليل التقي زافي
 انه قال لا خفاء في انه لا معنى لقولنا يضرب بعوضة الا بضم مثالا الى فتسمية مثل هذا مفعولا ومثلا
 حالا بجيد جدا اذا لم يثن ان يمكن تركه في الكلام كونه فضلا بحيث يكون الكلام بدونه مفيدا ومثلا
 في الالة ليس كذلك ولا مبالغ في كونه حالا موطلة فان مثالا هو المقصود وانما يستقيم لوجه بعوضة حالا
 ومثلا مثلا صفة له مثل انزلناه قرا ناعربيا وجوابه ان الحال ونظائره وان كانت فضلا لكن لا ذكرت
 في الكلام صارت كجزء من الكلام وقد اوجب بان الحال قد يكون مقصودة بحسب المعنى والصناعة كما ذكره
 في ما شاكك في انما ولولاه لم يفد الخبر فقد وطأت له الخبر ومن هذا القبيل قوله تعالى وما لي لا اعبد الذي
 الالة وقوله ولا تتربوا الصلوة وانتم سكارى الالة ونظائره كثيرة ويصرح في معنى الالباب بكون الكلام
 في ان ما نحن فيه من هذا القبيل لا ولا ايضا وفي صحة تقديمها على ذواتها ومثل هذا الحال وان كانت مقصودة

من الكلام كذا ليست مقصودة في الكلام فلا ينافي كونها فضلا والقول وهذا ظاهر ان المقدمة القا
 بان الحال فضلا يصح الكلام بدونها اكثرية لا كلية كما توهم في غاية الضعف اذ الكلام كونه مستملا
 على المسند والمسند اليه يفيد المخاطب فائدة تامة بحيث يصح السكوت عليه وان لم يكن الحال مقصودة
 مذكورة غاية يفوت المقصود من الكلام فتلك المقدمة كلية وما قاله ناش من عدم التفرقة بين
 المقصود من الشيء والمقصود في الشيء قوله لانها تارة اي اذا كانت ذواتها لكان يجب تقديم الحال
 عليها وفيه نظر لان تنوين بعوضة للتحقير اي بعوضة حقيرة او صغيرة فيكون موصوفا في قوة
 المعرفة فلا يجب التقديم كيف لا وقد صح كون بعوضة عطف بيان للمقدمة العناية حيث قيل ان مذهب
 الجمهور في عطف البيان انه لا يكون في التكرار فاجيب بان مثلا تنوين للتحقير فمعنى الوصف
 في بعوضة فافوقها في معنى الوصف ايضا لانه يفيد معنى صغير او اصغر او صغيرا وكبيرا كما صرح به
 في الكشف فتكون في حكم المعرفة لحصول الفائدة ثم اذا انصب مفعولا واحدا يكون بمعنى يذكر
 ويقصد كالم تفصيل قوله او هما مفعولاه اي مثلا وبعوضة مفعول لا يضرب لتضمنه اي لتضمن
 يضرب معنى الجعل بمعنى التصيير والمراد بالتضمن معناه اللغوي وهو كون الجعل بالمعنى المذكور في ضمن
 ان الخبر ذلك التضمن فهو يتعدى الى المفعولين والافالي مفعول واحد وعن هذا جواز الاحتجاج
 قبل لكن المفعول الاول بعوضة ومثلا مفعول الثاني ولا بأس بشكرك المسند اليه اذا كان مفيدا كما في
 قولنا بقرة تكلمت انتهى وقد عرفت ان مثلا وبعوضة في حكم المعرفة فلا يرد اشكال الغاظر الطيبي
 نقلا عن الغير هذا بعد الوجه لندرة مجيء مفعولي جعلا ومثاله تكرير لانها من دواخل البنية والجزء
 انتهى فانه ان اراد تكرير محققين لا م ذلك وان اراد تكرير محققين فكون مفعوليه هناك
 غير مسلم فهذا البيان اندفع الابعدية كما اندفع عدم الصحة وقرئت اي بعوضة بالرفع على انه اي بعوضة
 تذكير الضمير لا اعتبار مطابقة الخبر فانه اهم في تضمن معنى الجعل لا يضرب لا يعتبر قوله وعلى هذا يجوز
 اخر الاول الموصولية والثاني الموصوفية والثالث الاستفهامية كما بينه والقارئ روية والظاهر انه
 نقلها عن الثقات ومجموع هذه الاحتمالات من حيث المجموع متحقق في قراءة الرفع ولا حصر في كلامه
 وتقديم على هذا على كمال اهتمام ولو سلم الحصر فبالنظر الى المجموع ولا يحضره وجود بعض هذه الاحتمالات
 في قراءة النصب فلا يرد ان ابن جرير ذكر انه على قراءة النصب يجوز ان يكون ما موصولة لعلة وجوبه
 على ما قيل ان ما لا كانت في محل نصب وبجودة صلته اعرابت باعربا كما في قوله فكفى بنا فضلا على من
 غيرنا فان غيرنا اعرابت باعربا من والعرب تفعل ذلك في من وما خاصة تعرب صلته باعربا 191 انه
 على تقدير ما بين بعوضة الى ما فوقها فحذف بين ونصب بعوضة لاقامة مقامه ثم حذف الى اكتفاء
 بالفاء وانت تعلم ما فيه من التكلف الذي لا يلحق بشان التنزيل ولذا ترك المص واستأثر الى رده بخصر
 هذه الاحتمالات على هذه القراءة الرفع موصولة حذف صدر صلته اي الذي هو بعوضة ثم ايد
 بقوله كاحذف في قوله تعالى تماما على الذي احسن في قراءة احسن اسم تفصيل مرفوع على انه خبر مبتدأ

على الاصطلاح حتى يقتضي
 الالة المعنى المتضمن بها فان
 الالة لا وجه للتضمن بها فان
 الجعل كاحذف المقام

محذوف اي هو احسن واما على قراءة احسن فعلا ما ضيفا فلما حذف وكذا الكلام في قوله موصوفة
بصفة كذلك حذف صدر وصفها ونحوها اي محل ما انصب بالبدلية من مثالا على الوجهين موصولة او موصوفة
جوز هنا بدلية ولم يتعرض لكونه عطف البيان كانه اختار صنعة الاحتباك واما البدل فلكونه غير مقصود
فلا ينافي سبيل اختياره فمذموم بانه اكثرى لاكي نعم الاكتفاء بكونه عطف البيان في مثل اولي واخرى قوله وانها
وهذا استفهام انكارى لكون البعوضة فافوقها شيئا لا يضرب به المثل فهو انكار لوقوع انكار البعوضة
حتى لا يضرب له والمحصلة ان ليس انكار الشيء بل الشيء لا يضرب بالمثل قال انكار راجع الى القيد قوله بل
ان بضمها هو احقر فيكون معنى فافوقها ما زاد عليها في الجنة وهو الراجح عندنا كما قدمه واما على الاحتمال الثاني
فلا يستقيم هذا فان ما فوقها عام لكل احقر حتى الذرات وجنح بعوضة فيكون من باب الترتيكي بعيد
كلمة بل في قوله بل لا ونظيره اي في الترتيكي لان لا يبيى بما يربى اي لا يعتبر ولا يعتد بما يربى ولو كان الفا في
دينار فاي شيء دينار يعاب وما دينار ان اي شيء دينار ان يعاب اي لا يبيى ولا يعتبر به فيكون ما لا يستفهم
مبتدأ لكون ما بعده كونه بخلاف ما اذا كان مع فته نحو من ابوك فانه اختلف سبويه وغيره وعلى هذه القراءة
يحسن الوقف على مثالا قوله والبعوض فعول من البعض اي في الاصل صفة على فعول صار الغلبة اسم النوع
مخصوص من الحيوان كما قال غلب على هذا النوع لكن الظاهر الغلبة التقديرية اذ لم يعد استعمال البعوض في غير
هذا النوع المعروف كالحوش فانه من الخشخشة وهو الخدش سمي به البعوض بلغة هذيل وقيل هو اصغر من قوله وهو القطع
اي هو مصدر كالقطع لفظا ومعنى فيكون التقدير من قبيل نقل اسم المصدر الى ما قام به والعصب السيف القطع
والبعوض والبضع والخدش والعصب كلها تدل على الجرح اليسير لكنه مخصوص بالوجه كما قيل واما البعض الذي
هو مقابله للكل فهو اسم جامد لا وجه لاخذ البعوض المذكور منه ولذا فعول من البعض وهو القطع احترازا
عنه قوله عطف على بعوضة في لفظة ما في فافوقها موصولة او موصوفة منصوبة المحرور مرفوعة المحل
على قراءة الرفع ما في بعوضة والنظر اما صلتها او صفتها والعطف بالغاء لا شعاعا لترتيب قوله او ما
اي عطف على كلمة ما ان جعلها اسما احترازا عن كونها نكرة واما كونها ابراهيمية فهو اسم ايضا في الصحيح والبعض
ذهب الى حرفية فيكون احترازا عنه ايضا في فافوقها موصولة او موصوفة والنظر صلتها او صفتها
وان جعل المعطوف عليه استفهاما فهو استفهام ايضا مبتدأ خبره الغرض المستقر وان جعل ما حذو فلان عطف
عليه فالاحتمالات الاول هو الراجح ولهذا قدمه ومناه ما زاد عليها اي الفوق هنا مجاز عن الزيادة والنزول
على البعوضة اما في الجنة وهو الظاهر المتعارف ولهذا قدمه كالا بواب والعنكبوت فان جنتها اكبر من جنة
البعوض كانه قصد به الا وقال المنكرون الجاهلون به تعالى اجل من ان يضرب الامثال بالحشرات من
الذباب والعنكبوت كما قرره المص فيما سبق وفي دفع اشكال بان ما فافوقها بعد ذكر البعوض
مع انه علم حكمه على هذا التقدير بطريق دلالة النص فانه علم من عدم استحيائه تعالى ضربا لمثل البعوضة
عدم استحيائه تعالى بضربه بما فوق البعوضة بطريق الاولى فذم بانه من قبيل التسميم فكذلك ذكر الرحيم
بعد المرحوم في الاثبات لان رده قصد ابغارة النص الاولى وقوى من الرد بدلالة النص وانما قال

والاحتمال في ضرب
وفي ما رجع احتمالات
ان جعلنا في بعوضة
فمعنى ما قرره معنيين
الاحتمالات اثنا وثلاثون
او اربعون فليشك
سبيل

كانه اذا لاطلع على القصد قطعاً مشكلاً وغايته الظن والشك فلا يكون كانه اشارة الى الضعف وانما
قدمه اما لا فلا ان الزيادة كما او كيفاً انما هي في الجنة والجسم واما ما نيا فلا ان قرأ احتمال الاستفهامية
في لفظة ما في مثلاً ما انما ينافي به هذا المعنى كما يبيننا عليه هناك قوله والمعنى انما لا يستحيى ضربا لمثل البعوضة
كانه اشارة الى ان ما بدل او عطف بيان من مثلاً او اراد تصوير المعنى وخلاصة لاجل المبني فضلاً عما
هو اكبر منه فان عدم الاستحياء منه اولى واخرى كما لا يخفى فذكر عدم استحيائه تعالى من ضرب المثل بالبعوضة
مع ان ضرب المثل بها لم يقع صريحاً لرد الجملة القائمين بان الله تعالى اجل من ضرب المثل بالذباب والعنكبوت
حين مثل عبادة الاصنام حيث العنكبوت وجعلها اقرب من الذباب بطريق الاولوية **قوله** وفي المعنى
عطف على قوله في الجنة في الزيادة متعوية في يكون من قبيل الترتيكي والمعنى ان لا يستحيى ضرب المثل
بالبعوضة التي هي مثله في الصغر كما وفي الحقائق كيفاً بل لا يستحيى ضرباً باحقر منها فان ظنكم بما هو اكبر منها
كالذباب والعنكبوت اللذين وقع الضرب بهما بالفعل وبما حذو ذلك حصل رداً مستكزاه باقوى روجه
تأخير مع انه اوضح بالمجاورات لا ذكر انفا فالفاء لترتيب الترتيكي على سبيل الترتيكي في الاول بالنظر الى
عدم الاستحياء كما قيل ولترتيب الترتيكي على سبيل التنزل في الثاني بالنظر اليه ايضا والعكس بالنظر
الى المعنى الذي جعلت البعوضة مثلاً ما مرقوله فانه عليه السلام ضرب مثلاً الدنيا عن سهل بن سعد الساعدي
رضي الله تعالى عنه ان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كانت الدنيا عندنا جنتنا حوضه ما في
منها كما فاشترت ما اخرجه الترمذي مثل عليه السلام الذي في الحقائق بجناح بعوضة بل ترقى فقال الدنيا
في الحقائق ليس مثل جناح بعوضة بل احقر منه فلا شيء احقر من الدنيا عندنا تعالى قوله ونظيره في الاحتمال
والمراد بالاحتمالين ما فسر به ما فوقها اي ما زاد عليها في الجنة احتمال اول قوله وما زاد عليها في المعنى
الذي جعلت البعوضة فيه مثلاً احتمال ثان قوله ما روى ان رجلاً الى حديث صحيح رواه ماكد والبخاري
ومسلم والحديث بتمامه في الكشاف وهو عن الاسود قال دخل شاب من قرينش على عائشة رضي
واهي بنتي وهم يضحكون فقالت ما يضحكمكم اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من مسلم
يشاك شكوكه فافوقها الا كتبت له حسنة ومحبت بها عنه سيئة وقوله ما احبب المؤمنين لا رواه
ابن الاثير في النهاية الا ان فيها المسلم بدل المؤمن وقال الطبري لم اقف له رواية لم اقف عليه بهذا
اللفظ وقال العراقي كذا قيل طلب بضم الطاء وسكون النون وهو الجمل الذي يشد به الخيطة ونحوها
والفسطاط بضم الفاء وكسر الباء بيت من الشعر من العربات قول يشاك شكوكه هو كقولنا يضرب ضربة
فالمراد الحديث لا العين روى الجوهري عن الكسائي شككت الرجل الرجل اشوك شكوكه اي اذ خلعت
في جسده شكوكه وشيكه على ما لم ينس فانه يشاك شكوكه حاصل الشوكه المرة من المصدر لا واحد
الشوكه اذ وقوعها بعد العقول يفرده واختيار المرة من المصدر للبالغة في الوجد والقول بانه يجوز
ان يكون اسماً واحداً لشوكه ومنصوباً برفع الخافض اتركاب الخذف بلا داع مع انتفاء المبالغة
المذكورة الفا في فافوقها مثلاً ما سبق في الترتيكي اما بالترقي او بالتنزل الاستثناء من اعم

فان قلت قد قدم هذا المعنى جدياً
لا ذكره واحتمالاً في الجنة
او في سبب السوء والجمع والاحتمال
او في سبب السوء والجمع والاحتمال
وهذا المعنى لا ينافي ولا يوجب
نظر اليه الصواب واخره وبيد ان
اذا جعلت استعارة المعنى الذي لا يستقيم
فلا يوجب من التخصيص حتى يستقيم
فهذا الوجه وان كان واحداً الا في رده
ما ذكره في توجيه محتمل في الجنة

او في سبب السوء والاحتمال
ان يشك في رده
حلاف المقصود

الاحوال الى ما مر مسلم مبتلى بذلك في حال من الاحوال الاحال كقبت له لا لا تقصر اصنافا لانه من قصر
الموصوف على الصفة قوله فانه لا غلة تكون نظيره ما يتجاوزنا فعني فافوقها ما زاد عليها في المعنى الذي يرا
بقوله يشاك شكوكه وهو الالم قوله اما زاد عليها في المعنى المذكور ايضا لكن زيادته بالنظر الى القلة الى القلة
في الالم اذ الالم الشوكه قليل بالنسبة الى الالم الجرح بالسكين مثلا والتمتية الى التمة اقل منه ففي قلة
الالم الالم النجته مفضل وزاد على الما والنجته بفتح النون وسكون الخاء النجته اخره باء موحدة بمعنى
العض قوله اما حرف لا اسم اشار به الى رد كونه اسما كذا ذهب اليه البعض كما يوهى تفسيرهم لها بما
قيل ولم يذهب اليه اسميتها احد من يعتد به من اهل العربية فنسقت القول بانها غير معتبر بها بالكلية عنها
ليشمله لا وجه له والخلاف في حرفيتها واسميتها ليس بمشهور بل الخلاف في انها موضوع للشرط او في
مقام ما وضع له في الاول ذهب ابن الحاجب والى الثاني ذهب صاحب الكشاف واختاره المصنف حيث قال
ويتضمن معنى الشرط والمراد بالشرط فعل الشرط اعني يكون من شيء ويتضمن ايضا معنى الابتداء ولذلك
لزمها الصوق الاسم اللازم للابتداء فصار الحق ما كان وابتداءه بقدر الامكان ولعل المصنف انما لم يتعرض له لعدم
تعلق الغرض به اعني بيان كونه مؤكدا لا بصدور جبه التاكيد ان معنى قولنا ما يمكن من شيء ان يكون بمعنى
التمام اي ان يقع في الدنيا شيء يقع معه ذهاب زيد مثلا ومعلوم ان الدنيا مادامت باقية يقع فيها شيء
البتة فيقع ذهابه يرد الاحتمال لا يمنع شيء من العوانع والحوادث الجزاء الذي علق بالمقطع وجوده مقطوع
حصول البتة فيحصل بسبب ذلك التاكيد ما به صدر ثم المراد بتفصيل ما اجل تفصيل ما اجل في الهمز مع
سبقة ما يدل على الجمل المتعدد فان قوله تعالى ان الله لا يستحي ان يعرض بالعباد ان كان الكافرين في ضرتنا مثلا
مختلفون اما المؤمنون الكاملون فيهم دون الى طريق السداد واما الكافرون المتمردون فصورون على الانكاف
والعتاد قوله بفصل ما اجل لا غلب على كل من نظر عن الرضى وكثير من المحققين وقالوا تفسير سببها لهما بما
يكون ليس المراد به انها مرفوعة لذلك الاسم والفعل لانه لا نظير له المراد انها ما افادت التاكيد وتحم الوقع
في المستقبل كان حال معناها ذلك وقوله سببها معناها ما يمكن لا دون ان يقول اصل اشارة اليه لكن
الغرض التفاتنا الى حمل قول سببها معناها اصل ذلك وظاهره ضعيف فالظاهر ان مراده بيان المعنى المحذور ونصوب
ان اما يفيد لزوم ما بعد فانها لا قبلها وان اصل ان يكون في الدنيا شيء في حرف الشرط وزيدت ما ادخلت
في الهمز وفتح الهمزة حرف الشرط قوله اي اذهب الاحتمال بفتح الهمز والبناء على الفتح بمعنى لا يدمن ولا تحول
وهو يبلغ من لانه بمعنى لا حيلة فيه اصل نقل عن الامام المزني في انه قال يقولون في موضع لا بد لا محالة ولا
حال حولا وحيلة اي احتمال وما فيه حائلة اي حيلة انتهى ومراده من نقل قول سببها ما يبيد كونه اما التاكيد
حيث قال فانه اذهب الاحتمال في افادته التركيب بفتح التاكيد وبغيره وتايد كونه متضمنا للمعنى الشرط
حيث قال معناها ما يمكن من شيء واما كونه لتفصيل الجمل فلا تعرض له انما او نفيها والظاهر في مثل هذا عدم
التفصيل وقد يستدل على عدم استلزامه للتفصيل بهذا القول ولهذا قال الرضى ان جواز السكوت على مثل
قولك اما زيد فقام يرفع دعوى لزوم التفصيل فيها وكان الاصل دخول الفاء الى اي الفاء الداخلة على جوابها

وجوب الاصل عدم دخولها على جوابها لما ذكره كثرهم كرهوا لا اولا حذف اللزوم الذي هو الشرط اعني
يكون من شيء وابقم مقامه لزوم الذهاب وهو زيد ابقى الفاء المودون بان ما بعدها لازم لا قبلها يحصل
الغرض الكلي اعني لزوم الذهاب لزيد والا فليس بهذا موقع الفاء لان موقعه صدر الجزاء فحذف
واقامة اللزوم في قصد المتكلم اعني زيدا مقام اللزوم في كلامهم اعني الشرط كذا في المطول ^{قوله} دخلوا
الجزاء اي فادخلوا الفاء في جزء من الجزء وهو ما يكون لازما في قصد المتكلم كما عرفت ان الغرض ان يدخل
اللازم في الآية الشريفة اذ دخل الجزاء كونه جزء من الجزء وكذا في امثال المذكور ادخلوا الجزاء لا يكون
الدخول شرطا لا يرى قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر فالفاء فيه لم يدخل الجزاء وكذا الكلام في تعويض المبتدأ
اذ الواجب تعويض ما هو اللزوم في قصد المتكلم سواء مبتدأ كان او لا كونه في امثال المذكور والاية الكريمة
وجد المعوض مبتدأ لا كونه شرطا قوله وفي تصدير الجملتين به اي باا احاد الام المؤمنين يقال احدة
اي وجدة محمودا اعني ان الهمزة الالفعال للوجدان ومعناه ان الفاعل هو جمل المقول موصوف بصفة
من احدة للمفعول تلك الصفة في معنى الفاعل ان كان اصل الفعل لازما نحو الجملته اي وجدة بخلافه وفي معنى
المفعول اذا كان متعديا نحو احدة اي وجدة محمودا كذا في الجار يرد في فاعل احاد هو الله تعالى ولا حسن
لكون المعنى المذكور في شانه تعالى فالمراد اظهر وجدة انهم محمودا على ان الوجدان مصدر متعدي
للمفعول والى هذا اشار من قال ان الحق انه هو المعنى الجار يرد في فاعل احاد هو الله تعالى ولا حسن
لما نص عليه الطيبي وغيره وفي نوع حقا اذ الظاهر ان تعلق بام المؤمنين لا يقتضي المجازية اذ المص
جعل مفعول الاحاد ام المؤمنين وهو يصلح المحودية بلا منشاء حلا المجاز ما ذكرنا من اذ لا حسن
لجعل الله تعالى واجد كونه محمودا قوله واذم بليغ للكافرين ولم يقر واذم بليغ لام الكافرين للمبالغة في
انه امرهم في المذمومة يبلغ الى نهايت حتى عصى الذم منه الى ذواتهم ولو اريد المبالغة في شأن المؤمنين
وقيل احاد المؤمنين كان او في المرام وفي قوله وفي تصدير الجملتين به اي صريح في ان الاحاد والذم ناشيا
من دلالة اما على التعليل والتاكيد واما مدخلية كونه للتفصيل في ذلك فغير واضح والقول بان يكون
بعد الاجمال فيصير سببا لا وقع في النفس يفيد التقرير في الهمز لا ما ذكر قوله والغير في ان التقرير قد
لغيره ولموافقة لقوله ما اذا اراد الله بهذا مثلا قوله او ان يضرب ويؤيده ما ذكره في سبب النزول حيث
قال الجملته من الكفرة استعالي اجل من ان يضرب الامثال الى ان ما لها واحد لا استلزام احد هما الاخر
واما رجوع الى عدم الاستحيا فمع عدم كونه مذكورا لفظا لاحاصل اذ عدم الاستحيا ليس من متعلقات
الحق لعدم الحكم وكذا المرجوع الى القرآن وان كان في نفسه صحيحا لا يناسب هنا المقام ولا يلزم مذاق
الكلام اذ المرام دفع استبعاد ضرب الامثال بالمحقرات قوله والحق الثابت لاوه هو الاصل مصدر حق
يحق من باب ضرب اذا ثبت نقل عن الراغب اصل الحق المطابقة والموافقة ويقال على اوجه فالاول
الموجد للشيء بحسب مقتضى الحكمة ومنه انه هو الحق والثاني للوجود بالفتح على وفق الحكمة ومنه قيل له
حق والثالث الاعتقاد المطابق للواقع والرابع الفعل والقول بحسب ما يجب وقد يجب في الوقت

الذي يجب وليس بين هذا وبين ما قبله فرق غير التعميم قوله والثالث الاعتقاد لا والحق يطلق على
 الاعتقاد والاقوال والادبائ والمازب باعتبار اشتغالها على المطابق بفتح اليا والواقع فلا يخص
 بالاعتقاد كما اوهمه عبارة الامام الرابع فقولنا ثابت له عام لهذه الاربعة ولهذا قال في عم الا
 الثابتة وهي الموجدة على مقتضى الحكمة من الجواهر والذوات الثابتة المقررة المحسوسة والافعال
 تتم الفعل القلبي الذي هو الاعتقاد والاخلاق الصائبة اي ذات صواب فهي النسبة مثل لابس
 وهذا اول ما قيل والصائبة بمعنى المصيبة الا ان فعله مزيل من اصحاب المراء فهو مصيب والافعال
 مصيبة لا صائبة ولهذا فسر في بعض الجوانب بالمعاقبة للغرض يشير الى انه استعان من قولهم
 اضاب السهم الهدف وصابه اذا وصل اليه ولا يخفى ما فيه من التكلف المستغنى عنه بما ذكرناه لعدم
 القصر في تعريف الحق للجنس والحكم المستفادة من اضافي واما حل الام على انه يفيد القصد الى ان عين
 الحق المتحد به وليس غاير له كالحق في تعريفه المثلون نقلا عن شيخ عبد القادر ليس مناسب هنا
 كما لا يخفى ولما كان كونه حقا مسلم الثبوت او تكلفهم معرفة ذلك جعل الحق معرفة واما المثل لعدم كونه متعينا
 جعل كونه من رهم حال من ضمير الحق فائدة التوسيع بان مع كونه الحق حال كونه من رهم وما حكمهم ومنهم
 يشكرون ذلك وان هذا يوجب اعتقادهم وتلقيهم بالقبول وهذا مأخوذ من حق الامر اذا ثبت كونه مطابقا
 للواقع او كونه مقتضى الحكمة فالامر يعين والعرض ويجز الاحتمالات يكون مقابلا للباطل قوله ومنه
 ثوب محقق اي حكم السمع فهو ثابت متقرر متقرا ومثبت واما فصله لانه من الميزات وما قبله من الثلاثي
 اوله معنى مثبت وما قبله بمعنى ثابت اوله ليس بمعنى الثابت بل بمعنى الاحكام المستلزم للثبوت قوله
 كان من جهة اي مقتضى الظاهر هذا وما اختير في النظم الجليل فطابق مقتضى الحال الذي من شعوب البلاغة
 كما سطر قوله بطابق قرينه اي قسيم وهذا عطف عليه قوله بما قرينه عطف تفسيره والمراد بالمطابقة
 مصطلح البديعي وهو الجمع بين المعنيين المتقابلين في الجدة والمراد بالتقابل هنا تعابير الايجاب والسلب
 وهو يعلمون ولا يعلمون قوله دليلا واضحا على جهلهم اي على جهلهم بان الحق بقرينة ان المصنف في صدي بيان
 العدو عن قوله فلا يعلمون لطابق قرينه ومفعول يعلمون ان الحق فكذا هنا والمراد بالجهل ان الله تعالى
 فيدخل الجهل بان كونه المثل حقا دخولا اوليا والمراد بالجهل ما يعجز الجاهل الحقيقي والتسليم بان الاستفهام وهو
 ما اذا اراد الله الالة اما لعدم العلم وهو انما فر الخا هذا والعناد والانكار فهو بمنزلة الجاهل لعدم جبره على موجب
 العلم فهذا القول دليل واضح على ذلك ومنها احتمال اخر وهو طريق الاحتباك ففي الاول ذكر علمهم ولم يذكر
 قولهم وفي الثاني عكس فذكر قولهم ولم يذكر عدم علمهم ولم يعكس بكنة ذكرها المصنف الثاني وفهم من كنة
 الاول قوله على سبيل الكناية ومعلوم ان الكناية المبلغ من التصريح فانه كما يراد الشيء بيمينه وبراهان واما
 قال كالبهتان لانه ليس بهرمان صريحا بل مشير الى البهتان قوله يحتمل وجهين اي وجهين محتملين عند التحقيق
 من النجاة ان يكون لفظه ما استغنى عنه كنهها لانكار الوقوع في ظاهره انكار ارادة تعالى وفي الحقيقة انكار
 المثل كما يشعر بسبب النزول وتقرير المص حيث قال لاما قالت الجبهة الله تعالى اجلوا على من ان يضرب الاثنا

هذا من قول من قال
 ان الله تعالى لا يفتقر الى
 صفات لانه لا يفتقر الى
 صفات لانه لا يفتقر الى
 صفات لانه لا يفتقر الى

في انكار ارادة تعالى لليلة في انكار المثل لانه كناية عنه واختيار ما من بين الالفاظ الاستغناء
 للتبني على ان المستفهم عنه كانه خفي عنه فسال عنه وهذا اسم موصول بمعنى الذي لا اسم
 اشارة خبره وهذا احتمال اخر والجميع اي الموصول مع صلته خبر ما والعائد محذوف اي ما ذا
 اراده في مساحته مشهورة عند المعربين اذا خبر هو الموصول والصلة للتوضيح الا انه لم يذكر خبرا
 تاما بلا صلة تسامح وهذا مسلك سيبويه واختاره المصنف ذهب غير الى ان اذ مبتدأ وما خبره قدم
 لصدارة وانما اختاره لانه كونه نكرة والموصول معرفة والقول بان مذهب سيبويه هنا يتعين الاتفاق
 غير مسلم لان الرضى نقل في خلافه كما حذف من بولك قوله وان يكون ما ذا اسما واحدا اي ان ما ذا كما
 لها معنى اي شئ المستفهام والكلام فيه مشابها سبق في ان يكون ما استغنى عنه من كونه لانكار الوقوع
 وان مرجع الانكار المنصوب المحرر على المفعولية لا اراد قدم عليه لاقتضاء الاستفهام الصدرة
 قوله مشرا اراد اسم اي كما يكون ما وحده منصوب المحرر على المفعولية فكذا ايضا ما ذا مفعول مقدم لا اراد
 قوله والاحسن في جوابه اي اذا اراد الجواب من كونه السؤال كونه السؤال قصودا الرفع على الاول
 اذا السؤال ح جملة اسمية فيرفع الاسم الواقع في الجواب على كونه خبر مبتدأ محذوف فيطابق في اسمية
 لفظا والاحسن في الثاني النصب لان جملة السؤال ح فعلية فينصب الاسم الواقع في الجواب بفعل
 مقدر ليتطابقا واما في الالة الكريمة فلا جواب لا عرفت ان المراد الانكار لا الاستفهام وذكر هذا التام البحث في
 الفاتحة واما قال والاحسن اشارة الى جواز عكسه كاصح جوابه في شرح قولهم ما ذا صنعت وليستفاد منه
 ان الرفع جائز في الوجهين وكذا النصب في جواب الوجهين جائز وظهوره في يتوضعا قبل وزعم العلامة
 التنفزا في ان يجب تخصيص الحكم بما اذا اتفق السائل والمجيب على الفعل وكان السؤال عن المتعلق بخلاف
 مشر قوله تعالى واذا قيل لهم ما ذا انزل ربكم قالوا اساطير الالين فانه بالرفع لانه في المعنى نفي الانزال اي هذا
 الذي نزلتم ان منزل اساطير الالين هذا قول الحكم ان الاحسن في الجواب الرفع وهذا ليس بجواب بل رد
 لا اعتقاد والجواب ان تعطيه ما يطلب منك انتهى وقد عرفت ان المطابقة في الاعراب احسن في تلك
 باحسنية مطابقة الجواب لسؤال حتى لو لم يكن مطابقا لمخالفة السؤال وحلوه على سؤال يطابق الجواب
 وقد لو اظهر السؤال ليس بمراد مثل قوله تعالى ويستلوكك عن الالهة الالة وكذا لو في مثل جواب باسلوة
 الحكيم فالحق مع القائل لاصح العلامة الفاضل ومن العجايب ما قيل في رد ذلك القائل الفاضل الجواب
 نعم صور في القبول والرد كيف وجميع اجوبة المصنفين من قبيل الرد لا سؤالا انتهى وجهه بانه لا يخفى
 لانه اجوبة المصنفين رد الاعتراض المراد بسؤال المعتضين ولا كلام فيه والكلام في جواب السؤال
 بمعنى الاستفهام وثمان ما بين السؤالين والجوابين قوله والارادة اي الارادة في الاصطلاح نزوع
 النفس اي ميلها وميلها عطف تفسير للنزوع الى الفعل وقيد الفعل اشارة الى ان الارادة لا يتعلق بالترك
 كما اشار اليه قدس سره في شرح المواقف لكن كلامه في ارادة تعالى واما ارادة العبد فيعم الترك ايضا فان
 ان يراد بالترك كيف النفس فيدخر في الفعل او من قبيل الاكتفاء باحد القرينين لانه ما ذكر على ما حذف

واصلا مصدر من راد يروى اذا سعى في طلب شيء ثم نقل الى ذكرناه بحيث يحلها عليه اجتناب عن
 الشهوة التي هي توقان النفس وميلها الى الامور المستلقة فان الانسان قد يشتهي الطعام
 الذي لا يبريد ولا يجل تلك الشهوة الى الفعل قوله ويقال اي يطلق على القوة التي يكون صفة هو
 حقيقة موجودة قوله التي مجرد النزوع يخرج سائر القوى والقدرت واطلاقها عليها حقيقة اصطلاحية
 لكن لا دليل على وجود تلك القوة في المخلوق ولذا قدم الاول ورجحه واما في الباري تعالى فهي موجودة
 كما سيجي تحقيقه ولم يقيد الميل بكونه عقيب اعتقاد فعله لانه ليس شرط عندنا خلافا للمعتزلة
 وتلك الارادة التي بمعنى ميل النفس غير اختيارية عند الشافعي وهو مذهب المص والاختيارية عند
 مشايخنا الحنفية والمص صريح بمذهبه في قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم
 اخيرة الاية والجملة الارادة عندنا امر اعتباري صادر عن العبد غير مخلوق وعندنا في موجوده
 في الخارج مخلوق لله تعالى وهذا المحل ليس محل تفصيل قوله والاول مع الفعل وهو الميل المذكور مع
 الفعل زمانا ومع ذلك لا توجب الفعل عند الشافعي واما قيدنا بالزمان لارها تقدم على الفعل زمانا
 لكونه حاملا واما عندنا حيث قال بحيث يحلها عليه فاشارة الى تقدمه زمانا واشارة الى موافقه زمانا ايضا
 وايضا هي بمنزلة جزاء العلة الاخيرة فيكون مع المعلول زمانا وتقدم عليه زمانا واما القوة وهي
 وهي الصفة القائمة بالمراد التي هي مبتدأ الميل فهي متقدمة على الميل الجاسع للفعل فتكون متقدمة
 على الفعل ايضا واما استعمال الارادة في مثل قولنا اردت فلانا ولم يحصل و اردت فعلا فلان فمعنى
 القوي كما من اصلها من راد يروى اذا سعى في طلب شيء وهو منقول عن الامام الراغب حيث نقل
 عنه انه قال الارادة منقولة من راد يروى اذا سعى في طلب شيء وهي فالاصلة قوة مركبة من شئ
 وحاضر وامل وجعل اسم النزوع النفس الى الشئ مع الحكم فيه بانه ينبغي ان يفعل ولا يفعل ثم
 يستعمل مرة في المبدأ وهو نزوع النفس الى الشئ وتارة في المنتهى وهو الحكم فيه بانه ينبغي ان
 يفعل او لا يفعل انتهى لكن فيه اجمال واهمال وارادة المعنى اللفظي من هذا القبيل الذي هو المعنى
 القوي وحاصله مجرد قصد بخلاف ما نحن فيه وجعل الارادة في الاية من قبيل الارادة المعنى من
 اللفظ فيناه به اسناد الارادة الى الله تعالى قوله وكل العيين غير متصور اي غير ممكن كقول النفس
 والميل وبحيث يحلها عليه ما خوذات في كلا التعريفين وهو محال في حقه تعالى قوله فقيل الفاعل
 ارادة تعالى لافعاله انه غير ساه وهذا مذهب المعتزلة كالكنعي والنجار وغيرهما والمعرف ارادة
 تعالى فقط فلا نقض بكون الجاد مراد لكن هذا المعنى لا يصلح تخصيصا لاحد الطرفين اذا التخصيص
 تأثير والارادة بهذا المعنى امر سلبي عديم والعدميان لا تأثير لهما فلا يكون حقا قوله امره بها
 وطلبها وهذا مرضي عند النجاشي كما صرح به في سورة السجدة فعلى هذا يكون الارادة امر او وجوديا قوله
 فعلى هذا لم يكن المعاصي بارادة لعدم تعلق الامر بها وانه تعالى لا يأمر بالفحشاء وان الامر قد يترك
 عن الارادة لان المولى اذا اراد ظهور عصيان عبده امر بفعله لا يبرئه اظهار الخيانة وتهميد العبد

طه من الكعبي يوافق
 هذا رواية في رواية منه
 مذهب النجار ورواية علم
 انه ارادة في الفعل
 قد اشكال

بعضها وظهر من هذا البيان ان مرادهم بالامر في قولهم الارادة الامر التكميلي لا الامر التكويني
 فانه يستلزم وقوع الامر به قوله وقيل علمه كما هذا رأي الجاحظ والوكشي والنظام والعلف
 وابي القاسم البلخي ونحوه الخوازمي قالوا ارادة تعالى علمه ينفع في الفعل واختاره الحكماء فقالوا
 ارادة تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام
 الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه حتى يكون الوجود على وفق المعلوم على احسن
 النظام من غير قصد وطلب بشئ ويسمونه بهذا العلم عنانية انلية قوله على النظام لما يناسب هذا
 الى الحسين والنظام وغيرهما من رؤساء المعتزلة في كلامه نوع اضطراب وذلك ان يقول ان اشارة
 الى كلام المذهبين ان الله يدعوا القادر الى تخصيصه واصحابنا يدعون في جواب الحكم الضرورة في
 استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شئ منها مخصصا وان كان العلم فعليا كذا
 في المواقف وشرحه وبهذا البيان يندفع ما قاله الفضلاء ان يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى
 هو العلم بالصلية لا عرفت من ان العلم لا يكون مرجحا بالضرورة وان كان العلم بالمصلحة قوله والحق انه
 اي الارادة والتذكير باعتبار الخبر ان هذا مذهب اهل السنة فهي صفة وجودية ذاتية
 قديمة قائمة بذاته تعالى ولها تعلقات حادثة اذا تعلق بالحوادث وجب وجود تلك الحوادث وفي المواقف
 الارادة القديمة بوجوب المراد وفي شرحه اي اذا تعلق الارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم
 وجود ذلك الفعل وامتنع تخلف عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلق بفعل غيره
 ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود الامر به كما في
 العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجب اتفاقا انتهى قوله والحق ان اشارة الى بطلان ما سواه كما
 شبهنا عليه وميل اكثر ارباب الحواشي ان هذا الارادة الله تعالى فقط لاني ارادة العبد لا مفرورغ
 عنها بما سبق بيان ما هو الحق فيها ووقع فيه الاختلاف وهي الارادة الانلية ثم الظاهر ان المراد بالترجيح
 تعلق الارادة لاصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وهذا خلاف مذهب اهل السنة لانه صفة قديمة
 ذاتية عند هم والتبرج صفة فعلية حادثة والجواب انه تعريف لها باعتبار التعلق فيكون تعريفها
 رسميا بخاصتها او حداثا كما اكتفى فيه بالفصل دون تعريف حقيقي ذكر في جميع ذاتياتها وهذا كثير
 في كلامهم وقدمه لان التعلق هو الظاهر في بادئ الرأي وبه يوجد الفعل والترك ثم حاول بيان حقيقة
 المعتزلة عند اهل الحق من المتكلمين فقال او معنى اي صفة قائمة بذاته تعالى اولا وبلا يوجب هذا التبرج
 ومعنى الايجاب هنا كونه مبدءا ونشأ لا الايجاب المتعارف فانه ليس بمستقيم هنا كما لا يخفى او نقول
 ان هذا التعريف لارادة العبد والثاني لارادة تعالى فلا يضره كون ارادة العبد مفسرة بما سبق فانه
 في المثال يرجع الى هذا التفسير بل لا احسن ان هذا التفسير لا يظن ان تفسير لارادة العبد بنزوع النفس
 فان النزوع اما عين الترجيح او مستلزم له والتعريف الثاني وهو معنى يوجب تفسير لارادة مطلقا
 سموه كان الارادة الله تعالى وارادة العبد بالتفسير الثاني من السابق اعني القوة التي هي مبدء النزوع

كما يجد كل من نفسه ان خلقه
 او اعتقاده انفع في الفعل وعلمه
 بوجوب الفعل وبسمية الحسن
 انانية

وقد ذكرنا في تفسير القدرة في تفسير قول تعالى ان الله على كل شيء قدير وجها اخر لو نقلته الى هذا
المقام اتضح المرام قوله وتخصيصه بوجه المراد بالوجه الفاعل والترك وحسنه او قبحه ونفعه او ضرره وما
يكوبه من زمان ومكان هو وهي اعم من الاختيار قال الراغب الاختيار احص من الالادة فان فيه
مع الالادة دلالة من اللفظ على تفصيل احد الشيئين على الآخر وذلك لانه مشتق من الخيرة وهو الميل
الى الخير والافضل في بناء الفعل لا تخاذل اي لاخذ الفاعل ماخذ الفعل لنفسه لكن كون الالادة اعم بناء
على تفسيره بنفس الترجيح كما يؤيد قوله فانه ميل الى الافلا يستقيم الالامية والاختصاص على تفسيره
بالقوة اذ لا معنى لالامية القوة الا ان يقال ان الاختيار ايضا يطلق على ميل مع تفضيل وعلى
معنى يوجب هذا الميل ولم يذكره اكتفاء بما سبق ثم الظاهر ان المراد بالالادة ارادة العبد حيث قال
فانه ميل مع تفضيل وقد عرفت انه غير متصور في ذاته تعالى لانه لو كان في عقيب ذكر ارادة العبد كان
احسن سبكا وابتداء بقرينة قوله وفي هذا اي لفظ هذا الواقع في النظم الكريم لان اسم الاشياء قد يستعمل
للتحقير كما يستعمل للتعظيم بقرينة المقام ومصدره عن الجهة المنكوبة قرينة على التحقير والاستعمال
اي عدم رذيلته او في نسخة استخفاف بدل استحقار وماله واحد ولفظ هذا مجازا يريد به
الاستخفاف وجب دلالة على الاستخفاف لان الشيء اذا كان قريبا يسهل التناول وهو مستلزم للتحقير في الاكثر
قوله ومثلا نصب على التمييز اي على تمييزه عن النسبة وهي نسبة الانكار والتعجب الى المشار اليه ولا يصح
ان يكون تمييزا عن ذات المذكورة وهي نفس اسم الاشياء فان ذلك اذا كان مبهما لا يعرف المقصود كما في
في نحو ياله رجلا وانفع بهذا سلاحا وهذا ليس كذلك لكونه اشار الى المثل قوله وسلاحا الى حال عن اسم الاشياء
بان يكون صاحب الحال لكن العامل هو الفعل اذا الفعل عامل ذي الحال ولا يربطه ان عامل الحال عامل ذي الحال
وجعل العامل اسم الاشياء وذي الحال الضمير المحرور الذي في ضمير الية مثلا تكلف مستغنى عنه بما ذكر
فعلى هذا يكون قوله كقول تعالى هذه امة لكم آية تمثيلا في وجود الحال اسم جامد والافعال في الحال
فيما نحن فيه هو الفعل في المثال هو اسم الاشياء نحو هذا جلي شئني فذا قالوا وكون اسم جامدا حالا
لدلالة على الهيئة كما بين في موضعه وفي الاية المذكورة اية تغيد الدلالة وفيما نحن فيه مثلا فيغير التميز
وهذه الاية نظير الحال لا التمييز ايضا عن ضميركم فان حسن التمييز عن الضمير فيما اذا كان مبهما ليس له
مرجعا معينا ومنها معين والقول بان الله ان يعجزها بما اعتبرها بهام مرجعه قول بالمرأى فلا
يعجز به ما لم ينقل عن الثقات من النجاة غايته انه ترك نظير التمييز لان مقصوده توضيح وقوع
الجامد حالا لا اشتراط بعجزهم كونها مشتقا واما وقوع الجامد تمييزا فلا كلام فيه بل هو شائع ذائع
ثم قالوا ان ايقاع مثلا تمييزا وحالا من هذا يشعر بان اشارته الى المثل لا الى ضرب المثل على ما هو
احد احتملي الضمير في انه الحي انتهى وهذا ضعيف لان كون المشار اليه في القسم الثاني مثلا لا يوجبهم
كون مرجع الضمير في القسم الاول مثلا فضلا عن الاشعار قوله جواب ما اذا لا يعرف له وجه لانه
من ان الاستفهام لا انكار فلا جواب له كما مر توضيحه وايضا كونه محكيًا ومقول بقول ياتي عن الجواب

حاصل في هذه الاستخفاف
في القدر كيد من التميز
وغيره يكون الاستخفاف
لكن استخفاف مع كونه
لذلك من غير

فان الله انما ضل عليه الرحمن الاله
توجيه الكلام القاصر المعصم

والاعتذار بان هذا سؤال صوت وان كان انكار حقيقة فجاز ان يجاب بما يرد عنهم عن الانكار
فهو في الحقيقة كلام مسوق لرد عنهم عن الانكار ببرز في صورة الجواب لكن الانكار في صورة السؤال
ليس بشئ اذا الاعتبار الى المعاني المرادة من اللفظ فاذا كان المراد هنا المعنى المجازي بقرينة صراحة
عن الحقيقة لا وجه لهذا التوجيه على ان المراد بضرب الامثال كشف المعنى المثل له ورفع الحجاب
عنه لا كما صرح به فيهم وفي مواضع كثيرة لا اضلال مرادوا تعالى بضرب الامثال لا يخلو عن خدشة
تؤدي الى دأبته غايته الامر ان الضلال يترتب عليه بلا ارادة الاضلال كقول تعالى واما الذين في
في قلوبهم مرض فزادهم رجسا الى رجسهم الاية وشتان ما بين المسلمين وهذه الكثرة الرشقة
لم يلتفت الى كونه جوابا صاحب الكشاف وصاحب الباب نقل بعضهم ان هذا قول الى على الفارسي حيث
قال في كتاب القصصات قوله يضل على وجهين اما جواب عن سؤال الهم على المعنى لا على اللفظ او صفة
مثلا والجواب وما يضل على المعنى انتهى واخر كلامه يدل على وجه اوله اذ لا معنى كون وما يضل
جوابا ولو معنى والواجب صوت ساعته الكلام المعجز البليغ عن مثل هذا التعسف العجيب قوله
اي اضلال كثير بالرفع اقتصارا على ارجح الوجهين ولا مساغ في كلامه هذا احتمال النصب فهو خبر
لمبتدأ محذوف وضع الفعل موضع المصدر اي بلا تقدير ان فهو من قبيل تسميع بالمعبد كماله والفعل
انما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تام وضع له واما اذا اريد به الحدث المدلول عليه ضمنا فلا يمتنع
الاخبار عنه وقدم التحقيق منه في قوله تعالى سواد عليهم انذارهم الاية ولما كان هذا خلاف الظاهر
ولا بد من نكتة اشار اليها فقال لا يشعرا لان الفعل دلالة على الحدث الميقار للزمان فاذا
الحدث الى الوجود بعد عدم والمراد بالتجدد الاستمرار التجدي في المستقبل وهذا مستفاد من المقام
ولهذا انخير والمضارع يستعمل كثيرا للدلالة على الاستمرار التجدي اي الحصول والتعقضي
شيئا فشيئا مفهوم من معونة المقام وجه ان المضارع يدل على حدوث الفعل في المستقبل ولا يدل
عدمه فيحذف على الدوام التجدي ما لم يصرف مانع وكذا الكلام في دلالة الجملة الاسمية على الدوام والشيء
كذا في المطول نقل عن الشيخ عبد القاهر قوله اوبان بجلتين الى وهذا تحت الزمخشري اخبر
لان المختار عنده الوجه الاول وقد عرفت ما فيه وما عليه وعلى الوجهين يستفاد التنبية على وجه
اختيار الفصل ومعنى كونها بياها باعتبار ان فيها نصري بكثرة الفريقين المذكورين وهذا
مشعور بها ما قبلها بلا تصريح وان في قوله يهدي الى بيان ان علمهم باذكركم توفيق الله تعالى وفيه
كثيرا بيان ان قولهم ماذا الاله بعد توفيق الله تعالى وبسبب انهم علمهم على حب الفسوق والكفر
وبيان ان الهداية والقواية بخلق الله تعالى بحسب العبد والكتساب وكان حق التعجب ان يقدم ذكر
المهتدين لكن قصد ان يكون مطلع الكلام ومقطعة بحلية ذكر المهتدين كما صرح به في نظيره في قوله تعالى
واما الذين ابينضت وجوههم الاية والقول بان تقيده بكان العناية بالتسجيل على ضلالهم كانه المقصود
من الكلام وان ذكر هداية المؤمنين بالتبع ضعيف نعم لو قيل الفصل الواحد اول من فصلين كان له

وقوله تعالى وسلكوا على
فكلمهم معافيت وقوله تعالى يسألون
ماذا يخفون قد اعفوا ما ذكره جواد
ان سوادهم سوادهم فلو قيل بانها
امر علة جواب فلو قيل بانها
قد قيل بانها الاية كان له وجه
في الجملة وانما غلب من لم يفت
سالموني

وجد قول وتسجيل عطف تفسير لقوله بيان أي تسجيل أي حكم وجزم على أن العلم يكون أي بالمثل حقا
ثابتا من برهان هدي أي ابتدأ حاصل من هداية الله تعالى إلى فهم كونه حقا وتوفيق فهذا الاعتبار يعلم
وجوه كونه بيان لقوله تعالى وما الذين امتنا الآية وظاهر أن ليس لفظ هدي بياناً وتفسير اللفظ يعلم
حتى يكون هذا من بيان الفعل دون الجملة بل المبين مجموع الجملة ولهذا قال أو بيان للجلتين وكذا في حرقوله
بفضل به كثير أو الجملة التي يزيد ما تضمن ما قبلها وضوحاً تسمى بياناً وتفسيراً عند رباب البيان قال المص
في قول تعالى ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل الآية وهو تصريح بما اشعر به ما قبلها ولذلك يسمى تفسيراً
التسجيل والاستحجال كتابة السجّل وبوجه الوصف الكتاب الحكمي وأريد به هنا لازمه وهو الحكم والجزم قوله
وبيان عطف على هدي أي كشف وأظهر لما هو المقصود قوله وإن الجمل بوجه إيراده أي إيراد المثل
استار إلى أن قولهم ما إذا أراد الله الآية لثبته عن الجمل إيراده لثبته كما صرح به فيما مر والازدراء أي التحقير است
إلى معنى هذا والمعنى وتسجيل بأن جعل الكفر بذلك ضلالاً حاصل خلق الله تعالى لاختيار ربه الضلال والخذلان
قوله وكشف كل واحد أي الكثرة هنا ليس بالنسبة إلى شيء آخر حتى لازم المحذور بل بالقياس إلى أنفسهم كما
والالف فإن كلاماً كثيراً في أنفسهم لا بالنظر إلى الغير المتوقف بأن لا يضل به ولا يهدي بل بقي متوقفاً بين
الضلال والهداية ضال يحكم بكفره فإن المتوقف والمتردد في الأمور الاعتقادات بعد من زمرة
الكافرين لعدم يقينهم بذلك الأمر وعدم اليقين في المعتقدات أهم من يقينه بصدق ذلك الأمر والتمرد
فيه كما صرح به المشككون فلا يصح أن يقال أنه لم لا يجوز أن يكون بالنظر إلى مقابلهم الذي هو المتوقف كما زعم لكن
يرد عليه أن الكثرة والقلّة من الأمور لا ضافية حصولها بالنظر إلى الغير ولعله قال ويحتمل أن يكون لا استناد
إلى ما ذكرناه فإن المهديين قليلون في كل عصر حتى ورد في الحديث الشريف يقول الله تعالى يا آدم فيقول ليبيك
وسعدك في الخير في يدك فيقول أخرج بحث النار قال وما بحث النار قال من كل الف سمائة وتسعة
وتسعين الحديث كذا في المشرق وهذا التعليق بلازم المعلن لأن الظاهر أن كان في الأمثال المذكورة كل مهديين
بها والغالبين بجملها أنا هو انصافهم بالهداية والفضالة مطلقاً فلا معنى لإيراد أن التعليق لا ينافي سبب المعلن
إذا الكلام في المهديين بالأمثال المذكورة والضالين بسببها في مطلقها ولا حاجة إلى الجواب بأن المراد أن
المهديين مطلقاً قليلون بالاضافة إلى جميع الضالين مطلقاً ولا يخفى أن ذلك لغرض وصف الهداية وقلته
فظهر أن المهديين الخصوصيين قليلين من ضالّة الضالين الخصوصيين مع أن تفرع قوله فظهر على ما قبل
منظور فيه الظاهر أن المراد من شكور المؤمن المهدي مطلقاً لا مرتبة الرابعة من الهداية وصفة المبالغة
لأن التصديق بالقلب والاقترار باللسان أكمل أفراد الشكروا لأنكار مكابرة ولما رتب كثرة فلا وجه للاعتراض
بأن غير تمام لأنه فسر بالتوفيق على أداء الشكر بالقلب والجوارح في أكثر الأوقات كما يقتضيه صيغة المبالغة وهو
أخص من المهدي المطلق بالفضل فإن هذا التفسير لا ينافي التفسير السابق ولا يفيده مقابلة الشكر الكفر في
سورة إبراهيم وسورة لقمان قال تعالى لمن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم لآتيه الله وقال تعالى ومن شكر
فأنا بشكر لنفسي ومن كفر الآية وصفة المبالغة لما ذكرنا من أن الأيمان من أكثر أفراد الشكر قال المص

في تفسير قوله تعالى أن في ذلك لآيات لكل صبار شكور يصير لبيان ويشكر على نعمه ولم يفسر بالتوفيق على أداء
الشكر لأنه قال وقيل كل مؤمن وإنما جزمهم بذلك تبينها على أن الصبر والشكر عنوان المؤمن استشهد به حيث
لم يفرق المبالغ في الشكر الموضعين وذكر المؤمن مطلقاً صحيح ما ذكرناه له قال أبو الطيب المستبني
قليل إذا لم يوجد ذلك أن الصفات قد تنزل منزلة الذات فاصحاب الفضل والشرف لاحتوائهم مقاماً
كثيراً ومناقب بهيمة التي هي بمنزلة الذات لقام الواحد منهم مقام جماعة كثيرة من غيرهم قال المص
في تفسير قوله تعالى أن إبراهيم كرامة الكور واستجابه فضائل لا تكاد توجد إلا معاً في الشخص كثير كقول
وليس من الله بمشكور إن جميع العالم في واحد فاصحاب الهدى كثير بالاضافة إلى أهل الضلال من حيث
المعنى والفضل وارباب الضلال كثير بالنسبة إلى المهتدين من حيث العدد وحاصل أنهم كثيرون بالاضافة
إلى أهل الضلال من حيث العدد تنزيلاً كما أن عكس كثير بالاضافة إلى المهديين من حيث العدد وتحقيقاً
ورقة المطول كثيراً إذا شددوا قليلاً إذا عدوا وهكذا نقل عن ديوان أبي الطيب صدره فقال إذا لا قوا خفا
إذا دعوا وقبله ساطع حتى بالقنا ومشايجي كأنهم من طول ما التهموا من القناد والرجح والمشايج
كبار القوم والانتقام وضع اللثام على الغم والأنف في الحرب وكان ذلك من عادة العرب فقال
لشدة وطأ لهم على الأعداء إذا لا قوا أي حاربوا خفاف أي مسرعين إلى الإجابة إذا دعوا إلى كفاية
مهم ودفاع مالم أي أمر عظيم كثير لقيام واحد مقام الجماعة كما أوضحناه سابقاً إذا لا قوا أي حلوا على الأعداء
من الشدة بفتح الشين وقال أي ابتمام عطف على هذا على قال لظهوره أن على هذا غير على القول
الاول فلا اشتباه لاشتهار أن الكرام كثير لا هو من قصيدة طويلة لا ياتي تام مدح بها عبد العزيز الطائي
والمعنى أن الكرام كثير فضلاً وعدداً تنزيلاً لما عرفت من أن الصفات تنزل منزلة الذات فإنهم باعتبار
نفعهم واستجابتهم مناقب لا تكاد توجد إلا معاً في شخص كثير فالواحد منهم قام مقام جماعة كثيرة
وإن قلوا عده بحسب التحقيق كما أن غيرهم وهو اللثام قل بضم القاف جمع قليل وقيل أنه مفرد لأن أصل
مصدر يقال قل قلّة وقلائل ولعله على الجمعية جمع أقل كاعزو وعز لا قليل على أن أصل قلل بضم اللام كندبر
وتنذر فخفف وأدغم كما قيل لأن قوا عد العرف تأباه فإنهم قالوا أن أول المثبتين في كلمة إذا تحرك يجوز ادغام
بشرط ومنها أن لا يكون جها على وزن فعل بضم اللام كسر الشين والادغام هنا للوزن فلا محذور قوله
أي إلى حين عن حد لا يمان حل اللام على العهد الخرجي وهم الخارجون عن حد لا يمان بقرينة قوله
وما يضل به أي بالمثل إذا الضلال بالمثل لا يكون إلا الكافرين الذين أصرروا على الجحالة والكفر فلم يبالوا
زيادة ضلالهم وطغيانهم وهذا دليل واضح على أن المراد بالضالين مطلق الكافرين لا الضالين بسبب
انكار الأمثال وكذا المراد بالمهديين فلا شك في قلتهم عدداً وكثرتهم مشرة والمراد بقوله كقول الله تعالى
أن المنافقين الآية تأييداً لما ذكره جني كيد حلل الفاسقين على المنافقين على أن المراد بالفاسق الكفر
كذلك يدل وما يضل به على أن المراد بالفاسق هنا الكفر أيضاً ولم يقل الكافرين وأطلب لرعاية أصل
معنى الفاسق ولهذا قال من فسقت لما أريد بكلاماً رؤي ثم تعرض لمعناه شرعاً توضيحاً لا إطلاقاً

على الكفر حتى يتفصح تفسيره هنا كمال الاستفهام الرتبة بضم الراء وفتح الطاء واحد الرطب قال تعالى
تساقط عليك رطباً جنياً واصل الفسق الى اي اصل معناه في اللغة الخروج عن القصد اي عن الطريق
المستقيم فاستعمل في نحو فسقت الرتبة اما مجاز بعلاقة مطلق الخروج او لكونه معنى في عرف اللغة
قولنا رتبة رتبة هو رتبة من العجاج الراجز المشهور وهو شاعر اسلاقي بليغ يستدل بكلامه ورؤية
براهمة مضمومة بليها بمنزلة ساكنة ثم ياء موحدة ولام تأنيث وهو علم منقول من راب الشئ
اذا اصله كما قيل فاستقام عن قصد الجوارث اول يذهب في نجد وغورا غائرا الجدار ارتفاع من
الارض والغور حده والجوارث جمع جارة من الجور وهو الميل عن القصد وغورا عطف على محل
نجد وغورا صفة للغور من لفظ مبالغة كظن ظليل وفواسق بمعنى خوارج والقصد بمعنى الطريق
المستقيم ولا يناسب هنا معنى الارادة وجوارث من الجور يتعار جارج عن الطريق اذا اعني يصف
رؤية نوقا يشين في المعاوز ويلن عن الطريق المستقيم ويذهب تارة في نجد مكان مرتفع واخرى
في غور في مكان منخفض فواسقا وجوارث صفة لغور في الشعر نقل عن ابن فارس حيث قال في معرفة
الالفاظ الاسلامية كانت العرب في جاهليتها على ارش من اباهم وادابهم وقوانينهم فلما جاء الله تعالى بالانبياء
حالت احوال ونسخت وبنات ونقلت من اللغة الفاظ من مواضع الى مواضع اخر وعاد الفسق منها
حتى قال ولم يعرفوا الفسق الا قولهم فسقت الرتبة اذا خرجت من قشرها فجاء الشرح بان الفسق
الا فحاش عن الخروج عن طاعة الله تعالى انتهى وظاهره لا يلزم قول المصنف واصل الفسق الخروج عن القصد
فانه يشعر بان في اصل اللغة ذلك ثم اطلق في نحو فسقت الرتبة على الخروج مطلقا اما مجازا او عا متقدما
علا اصطلاح الشريعة وما فهم من كلام ابن فارس ان استعماله في فسقت الرتبة باعتبار اصل اللغة حيث
قال ولم يعرفوا الفسق الا قولهم قوله والفاسق في الشريعة لا الا في الشريعة في الخروج لا اي
نقل عن العرب المتقدم على الشريعة في الشريعة الى ذلك الخروج من قبيل نقل اسم العام الى الخاص بارتكاب الكبائر
واما بارتكاب الصغائر فلا خروج عن امر الله تعالى لكن صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها والى تحتها
والمراد بامر الله عام للذي لا يمتنع كلف النفس ومن باب الاكتفاء وكون المراد بامر الله واحدا لا موزعا
في مثل هذا المقام وكون الامر بالشئ انهما عن صفة ليس مطلقا بل مشروط بشرط بين في التوضيح
قبل والاصرار على الصغيرة كبيرة فلهذا لم يقل وصغيرة لم يتب عنها بسبب كون الاصرار على الصغيرة كبيرة
تركه التوبة التي تجب على مرتكبها لكن لم يتب عن الصغيرة وواظب على الحسنات فالظاهر انه ليس من
المصرين بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات الاية ولم ار من صرح به وله درجات ثلث بالنظر الى حال
المرتكب التعالي بالعين المعجزة من باب تمارضت اي اظلمت الغفلة مع انه لا غفلة ومعناه انه يرتكب
الكبيرة مع علم بمرتها وقبحها شرعا لكنه لا يتبلا الشهوات اذا الانسان لا يصبر عن الشهوات ولا يتحل
مشتاق الطاعات قال تعالى وخلق الانسان ضعيفا ومعناه ما ذكر من عدم الصبر عن الشهوات كقوله
قوله الانها كنه وهو الجذبة والحرص ولهذا قال وهو ان يعتاد ارتكابها اي جعلها عريضا بها والمراد

بعد المبالاة عدم الاحتراز عنها والاصرار عليها فانه لا يخفى وبالله في ظاهر الحال لكنه غير مستصوب
ايما بقية المقالة فلو كان مراده عدم المبالاة اعتقادا كان كفا تقول لا الالية ولا بالي به اي
لا اكبرت له ولا يستعمل الامع النفي مثل غير هذا كما صرحوا به واما الارتكاب في بعض الاحيان مع عدم
المبالاة فداخلة في القسم الاول اذا المراد بعدم المبالاة الاكثر ولا ترى عنده عظميا مع الاستفهام
وفي الصورة المذكورة الاستفهام معتبر قوله والثالثة الجود والانتكار والكفر الا ان الجود والانتكار
عن علم وهو ان يرتكبها مستصوبا اي اياها فهو كمن كان بثبوت الكبيرة بنص قاطع وجمع عليه وحاصله
ما علم من الدين حرمها وكونها كبيرة فاحد بالكفر واما الكبيرة التي ثبت بالحديث الغير المتواتر فاحد
والمستصوب اياها ليس بكافر وظهوره لم يقيد وكون المستصوب لها كافر لا يختص بالافعال المستصوبة
ايما كفرة مطلقا لكن الكلام في الفاسق المركب اياها فلذا خص به قوله فاذا اشار الى قارب الشريعة
القرب واصل من الشرف وهو المكان المرتفع كناية لا يطلع على حاله لينظر ما يريه فيقرب منه ومنه الشرف
والمراد بالشارفة الاطلاع اللازم للقرب وانا عبر بالقرب تهديلا وتشديدا مشرقا تعالى ولا تنزه الزنا وحاصل
الانصاف بهذا المقام من تصويب الكبيرة المقطوع بها ونحط الى تجاوز خطه اي خطه المقام جمع خط
بكسر الخاء والمجوع وتشديد الطاء المراد المنزل الذي خط الرجل لنفسه وحدوده وقد يستعمل بمعنى المحل
مطلقا وجمع خطه بزنة غيبا اصل الخطي فعل الخطوة وهي تقبل القدم والمراد هنا التجاوز مجازا بعلاقة
اللزوم وكذا الخطط لحدوده تعالى استعانة مفرقة تحقيقية والمراد بالحدود محارمه وفيه اشارة الى
قوله تعالى ما تحد وداية فلا تحدد وداية ولقد اعجب حيث عبر عن الانصاف بهذا المقام بالشارفة او
والتجاوز ثانيا فلعل رتبة الايمان بكسر الهمزة وسكون الهمزة بعد ما تاف وداية وفيه عودة تشديدا بها
والايسر ويجعل في العنق ليعاد بها في الكلام استعانة ملكية وتخييلية اذ شبه الايمان في النفس بالجل
في كونها وصلة الى المقصود وهو ملكية واشتبه لها هو من رديف الجبل وهو الرتبة اعني العروة وهذا
الاشباه تخيلية وذكر العنق ترشيح والاحسن ان يحل الكلام على الاستعانة التخييلية فتوجه وكن
على البصيرة ولا يفسد الكفر في استعانة تبعية والمفعول قرينتها وصيغة المفاعلة للمبالغة اثر المبالغة
ولو اريد المبالغة والمصاحبة فلما جاز قوله لا يسلب اسم المؤمن لكونه مؤمنا لكونه متصفا بالتقديري
الذي هو مسمى الايمان فاذا تحقق المسمى فيه قد يصح سلب اسمه عنه وفيه نوع رمز الى الايمان هو التقديري
والاقرار بشرط لا شرط وقرج كونه شرط فيا هو يمكن العناية قوله وقوله تعالى وان طائفتان الاية
هذا ليس نقلي على المدعي حيث اشبهت اسم المؤمن على المرتكب الكبيرة ولم يسلب عنه لكنه دليل على الاول
برهان في قوله وانا بشرط الاطلاع عليه لانه اذا ارتكب الكبيرة مستصوبا ولا يعلم انه معصية ولا يعلم انه
استصواب لا يصير كافر فان التزام الكفر كلفا لازما انتهى وانت خير بان الجمل ليس بعذر فيما
علم من الدين ضرورة كالحرفان مستصوبا كافر مطلقا ولزوم الكفر المعلوم ضرورة كلفا لازما فقد غلط
ذلك انقالا في الموضوعين قوله والمعتزلة لما قالوا لا قد صرح المصنف في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب

ان الايمان عبارة عن مجموع امور ثلثة اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بقتضائه عند جمهور المحدثين
 والمعتزلة والخوارج وقد صرح الزنجشيري في اوائل السورة بان الايمان الصحيح ان يعتقد الحق ويعرب
 عنه بلسانه ويصدق به عمله وهو من رؤساء المعتزلة اعرف بذهبه فمن وهم بان هذا قول جمهور
 المحدثين ومذهب المعتزلة انه الطاعات الواجبة فقد وهم وفي التفسير الكبير الايمان اسم لا فعال
 القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية والهلاليين انتهى
 وبالجملة كون هذا مذهب المعتزلة مشهور عند الانام فضلا عن العلماء الاعلام واكتفاء بعضهم كصاحب
 المواقف بقوله ان الطاعات فرضا كان او نفلا وهو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار مذهب الجبائي
 وابنه واكثر معتزلة البصرة الى ان الطاعات المفترضة لشهرته ان عندهم الايمان عبارة عن مجموع
 والعمل واكتفاء بها لان الاختلال بها يخرج العبد عن الايمان ولا يدخر في الكفر المعتزلة ويدخل في الكفر
 ايضا عند الخوارج قوله جعلوه تسبعا ثلثا وسبب كون هذا القول من ثلثات الواسطة هو انهم
 لما قالوا الايمان مجموع هذه الثلثة والكفر تكذيب الحق والفسق المذكور ليس بمؤمن لان ثلثه جزء الايمان
 ولا كافرا لعدم انكارهم الحق لاجرم انهم اشتهوا امتزاجا بين منزلة الكافر والمؤمن ويدل عليه قول واصطر
 بر عطا وهو اول من اظهر الاعتزال ان مركب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافرا ويثبت المنزلة بين المعتزليين
 قوله وتخصيص الاضلال لا التخصيص ما خوذ من المحصر كذا قالوا لكن هذا حاصل القصر المنفرد من الكلام لان
 المعنى مفهوم لكون مضللا بمقصود على الفاسقين حتى يكون قصر الصفة على الموصوف قوله ما ذكره والا
 كالاضلال فعلا لا تعالى لا يكون قصر الصفة على الموصوف ولا العكس قوله تيا لا مراما من ان نسبة الحكم
 الى المشتق يدل على علوية ماخذ الاشتقاق وترتب الحكم عليه فربما اسم مفعول حال من الاضلال لكونه
 مفعولا يدل دلالة عقلية على انه الفسق الذي هو مرتبة الجحود اعد بهم جعلهم مبيها مستعد الاضلال
 وادى اى اوصلهم الى الضلال به اى بالمشور وهذا صريح في ان الكلام في المهديين والضالين فيما سبقوا
 لا الضالين بسبب الامثال كما زعم كان لم ينظر الى تحقيق المبص هنا وقوله وذلك لان كفرهم لا اصح
 من ذلك قوله صرفت اى المذكورات والعدول والاصرار في نسبة تجازية وجوه افكارهم فيه استعلا
 ملكية وتجيئلية قوله حتى رنحت غاية الصرف جهلهم الدالة عليها قولهم ما ذا اراد الله بهذا مثلا وانرا
 ضلالهم فيه دلالة على ما ذكرنا من ان المراد ببيضلية زيادة الاضلال والضلال قال تعالى ويمرهم
 في ظلماتهم الآية فانكروا الانكار مستفاد من قولهم ما ذا اراد الله فله الاستفهام على الانكار صريح هنا فلا يعرف
 وجه قوله جواب ما ذا فيما سبق ولا وجه لقول البعض ان المص لم يحل الاستفهام على الانكار بل ابقى على حقيقة
 واستهزؤ به الاستهزاء منهم من لفظ هذا كما من الاستفهام داخل على البناء للمفعول لكون فاعله
 معلوما قير وقرئ بضم زيدا بن علي في الموضعين ولهذا قال بضم وقرئ وما يحل قير وما قراء
 يهدي على الجهور فلم يثبت من احد فالقول بانه يعلم منه انه قرئ يهدي على الجهور خبط فالعهد عليه
 قوله صفة للفاسقين للام وليس للتخصيص اذ من فاسق بمعنى كافر الا وهو ناقض للعهد فلا يكون

قالوا ان من المؤمنين سمع مدح وانما ساق
 لا يستحق المدح فليكون مؤمنا وليس
 به فليست له قارة بنبينا ذمنا ولو جرد
 ساقه حال خيرة فادوات بلاتون
 فليكن الناس ان يسيروا في السعي
 فربما في جنة وقرئ في السعي
 بخفف عليه ويوم دركة فورا
 وركات الغفار كذا في شيخ المواقف

ولا كاشفا وجه كونه تقريريا لفسق اذ الخروج عن العهد المراد هنا خروج عن الايمان وبهذا يحصل
 الذم فالعطف عطفا على المعلوم وهذا الاحتمال هو الظاهر المختار فعلى هذا الوقف على الفاسقين
 غير تام وقيل انه مرفوع على القطع خبر مبتدأ محذوف وجوبا وقيل هو مبتدأ خبره او لك في الوقف
 على الفاسقين كما ملو تعريف الموصول للجنس وصيغة المستقبل في الصلة لا فائدة الاستمرار
 وازافة العهد الى المفعول كما سطر من تقريره الا في وجهي من يد التوضيح في قوله تعالى او فوا بعدى
 الآية واظهرها رسم الجلال لترتيب المهابة وتقوية المزمعة قوله والنقض فسخ التركيب مطلقا وهذا
 معنى له عرفا اذ اصله في طاقات الجمل ثم نقل الى فسخ مطلق التركيب نحو لفظ والبناء طاقات جمع طاق
 وهو ما يعطف بعضه على بعض من جمل وبناء واستعماله في ابطال العهد اى المراد هنا ابطال العهد
 وهو ليس بموضوع له كما وقت فاستعماله في ابطال العهد تابع لاستعمال الجمل في العهد كما قال من حيث
 ان العهد يستعمل الجمل اى المشبه العهد بالجمل وجعل من افراد ادعاء واستعمال الجمل كشيء ابطاله ينقض
 الجمل فلو لا استعانة الجمل للعهد لم يحسن بل لم يصح استعانة النقض لابطال لعدم المشابهة بينهما ففى
 استعانة تابعة لتلك الاستعانة ولا يخفى عليك ان كما يكون مشابهة بين العهد والجمل لا فيهما من ربط
 احدا لا من بين بالآخر فذلك يتحقق المشابهة بين الابطال والنقض لا فيهما من اخراج الشئ عن الاعتدال
 فما باغت الى حملا التبعية ولولم يكن الجمل مستعارة للعهد فيحسن ايضا استعانة النقض لابطال غا
 الامران تلك الاستعانة اعتبرت هنا ولا ثم هذه الاستعانة ثانيا فان اريد التبعية هذا الكلام فيه ويجوز قوله
 المص من حيث ان العهد على هذا التقرير من ربط احد المتعديين ربطا معنويا بحيث لا ينحل
 ذلك الربط حتى يعل بقتضائه وهذا هو الحكم من العهد وقد ينحل الابطال وهو خلاف المقصود ولهذا
 يستفاد في الشريعة والعرف بالاتفاق قوله فان اطلق اى النقض واستعمل مع لفظ الجمل الذي يراد به
 العهد ويكون الجمل استعانة مصرحة كما في قول ابن التيرهان في بيعة العقبة يا رسول الله ان بيننا وبين
 القوم جبلا ونحن ناطعوه فخشى ان الله تعالى اعزك واظهرك ان ترجع الى قومك كان النقض ترشحا
 للجواز يعنى الاستعانة المصرفة لان النقض من طاباات المشبه به فيكون ابلغ سواء كان باقيا على معناه
 الحقيقي او لا لكن الترشيح بعد علم الاستعانة بالقرينة فقبل ذكر الجمل اعتبار الترشيح في محل نظر الا
 ان يقال انه وان قدم لفظا لكنه مؤخر رتبة الايري انه لو قيل ينقضون جبلا بلا اضافة اليه تعالى
 لا يكون مجازا فضلا عن كونه ترشيحا والقرينة على الاستعانة اضافة الجمل اليه تعالى فان المراد لو قيل لو قيل
 ينقضون جبلا انه كما قيل في قوله تعالى واغتنصموا بجل الله جميعا الآية كان النقض ترشيحا للجواز
 اصلا وان ذكر اى النقض مع العهد كافي الآية الكريمة كان اى النقض رمز اى اشارة الى ما هو اى
 النقض من روافد اى من نوابع ذلك الشئ وهو الجمل المستعار للعهد كانه قيل ينقضون جبلا الله
 المستعار بالكنية هو الجمل الموزون اليه هنا بذكر لازم من لوازمه وتوابعه وهو النقض والنقض
 ركوز ان يكون باقيا على معناه في لا يربب في كونه من روافد الجمل وموزون اليه ويجوز ان يكون مجازا

كون النقض ابطال للعهد بلا حطة
 فاعلى لان مضمونه ذلك انما يرد
 لو قيل ينقضون جبلا كان نقض
 الجمل كان المراد نقض العهد

مستعارا لا بطلان فيه وعليه انه حينئذ لا يكون من روادف الجمل الذي هو المشبه به الا ان يقال
ان كونه لفظا موضوعا لردف الجمل اعني المعرودة كاف في الترخيع قبله كونه الترخيع استعارة تحسف
وارتكاب اعتبارات لا يحتاج اليها على انه ينكسر به وقوع الترخيع انتهى لكن الترخيع اختار كونه نقص
استعارة لا بطلان فيها وفهم منه ان كونه الترخيع مجاز راجح عندنا فلا يعرف له وجه ان يرد
عليه ما ذكر ويحتاج الى كونه من روادف المستعار من الى توجيه واعتذار قوله وهو ان الشيء الذي
بعد النقص من روادف ان العهد جمل فيه مسامحة لان الامر الذي كان النقص من روادف هو الجمل
وهو لم يوز اليه لكون العهد جملا لكنه يفهم منه ان المستعار منه المرموز اليه هو الجمل قوله في ثبات
الوصلة اشارة الى الجامع لكنه يفهم من قوله انما لا فيه من ربط احد المتعاهدين بالآخر قوله واستعماله
في ابطال العهد لا يستنبط منه ان قرينة الاستعارة بالكناية قد يكون استعارة تحقيقية وان الاستعارة
بالكناية قد توجد بدون التخيلية وان الاستعارة بالكناية هو المشبه به المذكور كناية المرموز اليه
لا المشبه كاختار السكاكي ولا التشبيه المضمرة في النفس كاذب اليه الخطيب والمذكور هنا من السلف
واختاره صاحب الكشاف ورضي به المصنوع واما عند غير صاحب الكشاف فلا استعارة المكنية لا تنفك
عن الاستعارة التخيلية فالامر الذي اثبت التشبيه من خواص المشبه به مستعاره معناه الحقيقي واما الجمل
في الاثبات والاستناد وهذا المختار الخطيب صاحب الايضاح والتخصيص والسكاكي جوز كون اللفظ
على ما هو من خواص المشبه به مستعاره ام و هي تشبيه بمعناه الحقيقي ويسمى استعارة تخيلية وفي
مثل اظفار المنية ذهب المحققون الى ان الاظفار ليس مستعاره معنى مجازي محقق وهو ظاهر ولا
ي رزم صاحب الفتاح بل هو في معناه لكن اثباته المنية استعارة تخيلية بمعنى جعل الشيء للشيء ليس
هو وصاحب الكشاف في مثل هذا ذهب الى ان قرينة الاستعارة بالكناية تخيلية كسائر المحققين غرضه
انه جوز انفكاك الاستعارة المكنية عن التخيلية بخلاف غيره وكذا الكلام في قوله كقولك شجاع بفترس
اقرانه فان فيه اي فيما ذكر من اثبات الافتراض شجاع والاعتراف للعالم وافراد الصبر للتأويل
بما ذكره تيسيرا على انه اي الشجاع والعالم اسد في شجاعة فان الافتراض من خواص الاسد فالاسد
مرموز اليه بالافتراض مستعار شجاع مع ان الافتراض مستعار للبطش الشديد الذي هو من ملامح
المستعار له اي الشجاع استعارة مصححة وقرينة المكنية قوله بجره ناظر الى الثاني اكان في قوله عالم
يفتقر منه الناس تنبيهها على انه بجره فقول يفترق من خواص البحر فهو مرموز اليه بهذا اللفظ و
ومستعار للعالم استعارة بالكناية والاعتراف مستعار لافادة الناس بعلمه واستغفارهم به وقرينة
الاستعارة المكنية والكلام فيه مثل ما مر في النقص من ان الافتراض والاعتراف مؤخر رتبة عما هو قرينة
لكن انها ليستا ترشحيين لافقت ان الترخيع بعد تمام الاستعارة لكن يرد على ذلك هذا ليس باولي
من عكسه بل لا يجوز ان يكون النقص والافتراض والاستعارة مصححة وقرينة ما ذكره بعده
وجوابه انها خواص المشبه به في الاستعارة الاخرى و هي قرينة او ترشيع ولا وجه للعكس واما قبله فمركب

وتبين منه ما قيل ويكون
الاستعارة مجازية غير
ملائمة للكلام المستعار
موضوع للكلام اذا كان
مجازيا مرسل

بان الاستعارة هو الاثر المذمور سمي استعارة لاستعارته المشبه وبالكناية لانه كناية عن
النسبة وهو اثبات الجبلية للعهد وهذا قول رابع اوضح صاحب الكشاف وزعم انه المستفاد
من كلام صاحب الكشاف وان لم يرض به المتأخرون انتهى واغنى عن الجواب قوله وهذا قول
رابع اي لم يقبل به احد بل النقص اللازم بمعنى الابطال استعارة اخرى مصححة وترشيع للاستعارة
بالكناية كما صرح به المصنوع واثبات الجبلية للعهد صريح في الاستعارة بالكناية اذ لا يمكن الاثبات الا بال
فلا اشعاره في كلامه ان اللازم استعارة بالكناية **قوله** والعهد اي المراد بالعهد هنا الموثق اي
اليثاق وهو عقد يؤكد باليمين والموثق اسم منه قال المصنوع في تفسير قوله تعالى تو توثقون موثقا
من اسم ما وثق به من الله تعالى قوله ووضعت اليك بيان اصل المعنى لا اي موضوع للشيء الذي من شأنه
وما يليق به ان يراعى ويتعهد اي يتحفظ هذا معنى المراتع وهذا شاعر لكل شيء يتحفظ ولا يتركه
مستعارة الخصوصيات كالوصية واليمين لانها واجب الحفظ ولازم التعهد قوله من حيث انها
في الصالح العهد المنزل الذي لا يزال القوم اذا انتو واعنه اي بعد اذ رجعوا اليه فعاينها
الرجوع اليها وعدم بجرها رعايته الوصية امضا على وجه شرط الموصي ورعايته اليمين عدم
الحنث بل اذاع ورعايته كعهدها بنا سبب حاله وليس به غير منضبط بقاعدة واما بطلان العهد على
التاريخ لانه يحفظ والتاريخ اسم للزمان المورخ به قبل ان يمر به روى حساب الشهور والايام
وقيل انه على وهو اظهر كما قيل نقل عن العلامة الشيرازي انه قال في لفظ ماه روى بمرور
مصدره التاريخ واستعملوه في وجوه التصريف واما قول الجوهري و رخت الكتاب بيوم كذا مثل
ارخته فلا ينافي في ذلك بل يوافق قوله واستعملوه في وجوه التصريف لكن الاظهر كونه عربيا قوله وهذا
العهد اي العهد المذكور في الآية الكريمة اما العهد المأخوذ بسبب الجوار والعقد فهم لان ما نصب
لهم دلائل وحدانية ووجوب وجوده وركب في عقولهم ما يدعواهم الى العهد المؤكد باليمين حتى
صاروا بمنزلة من قبلهم اقررتهم بركم ووجوب وجوده ووحداية قالوا نعم فنزل تكليمهم
من الاقرار به والعهد به بمنزلة الاقرار والعهد وكذا الكلام في صدق رسول على طريق التمثيل وعليه
اول قوله تعالى واشهدهم ان لا اله الا الله كناية المصنوع هناك او المأخوذ بالرسول على الام متعلق برسالة
المقدر في الرسول قوله بانهم اذا بعث اليهم رسول اي بعد تلك الرسالة وهذا العهد الحقيقي بناء على
المأخوذ بالعقل تمثيلا ولذا قدم الاول على الثاني نقل عن الراغب ان قال العهد المأخوذ بحفظ خبر بان
عهد مأخوذ بالعقل وعهد مأخوذ بالرسول والمأخوذ بالرسول مبني على المأخوذ بالعقل ولا يصح الا بعده
او معه وقد حملت الآية عليها انتهى ولعل سر ذلك ان الوحدةانية ونحوها يتوقف عليها الشرع فلا بد
من تقدم العهد المأخوذ بالعقل والرسول على العهد المأخوذ بالرسول والتمسك به واما المعية زمانا
وتقدمه عليه ذاتا لانه من ان توجيده ووجوب وجوده وعلمه متوقف عليه للشيء
فلا بد من تقدمه ولو ذاتا واما وجوب النظر في تحصيلها فمختلف في فعند الاشاعرة هو بالشرع وعند

غيرهم بالعقود في الحاشية المحسوبة وقال الامام بهذا الميثاق المحي القائم على عبادة العادة
 لهم على صحة توحيد وصدق رسول فعلي هذا يلزم الذم لانهم نقضوا ما ابرم الله تعالى من الادي التي
 كمر عليهم في الانفس والافاق واودع في العقول وبعث الانبياء عليهم السلام وانزل الكتب مؤكدا لها
 والناقضين على هذا الوجه جميع الكفار قوله وقيل عهود الله ثلثة اى العهود التي اخذها الله تعالى من
 الخلق ثلثة عهد نوعا الاول انه عهد اخذه الله تعالى على جميع ذرية آدم سواء كان مأخوذا بالنعق او
 مأخوذا بالنعق بالرسول عليهم السلام استبان الى قوله واذا اخذ ربك من بنى ادم الية قوله بان يقرب
 برؤيته الاولى او التمكن به حتى يوافي ما يستحقه قوله تعالى واشهدهم على انفسهم وعهد الله
 على النبيين بالتبليغ واتمام الدين وان لا يتفرقوا في الدين ولا يختلوا في هذا الاصل وهو الايمان بما يجب
 تصديقه والطاعة في احكام الله تعالى واما فروع الشرائع فتختلف لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة
 ومنهاجا الية فالمراد بالدين الاحكام الاعتقادية وقد يستعمل في علوم الاحكام اعتقادية او علمية
 ولا يصلح هذا هنا وهذا العهد علم من قول تعالى واذا اخذنا من النبيين ميثاقهم الية وحاصله ان الله
 اخذ منهم عهودهم بتبليغ الرسالة والدعوة الى التوحيد وصلة الاخذ من وتحدية بتبليغ
 معنى كلف اى اخذ الله تعالى مكلفا تقبلا عليهم وهذا العهد اخذه بطريق التمثيل ايضا وكذا الكلام في
 عهد العلماء واليه تشير في قوله تعالى واذا اخذنا ميثاق الذين اوتوا الكتاب للناس ولا يكتونه الية
 والظاهر ان المراد هنا الوجه الاول اذ الية الكريمة مسوقة لزم الفضالين الذين بسبب ضلالتهم
 انكروا ضرب الميثاق وما ذكر من المعايير والمثالب يلزم ذلك لا قطع عامر الله والافساد في الارض شان
 الكفار واما الوجهين الاخيرين فذكرهما استطراد تنميلا للاقسام اما عهد الانبياء واما عهد العلماء
 يتصور النقص واما نقض العلماء عهودهم بانكتم وعدم تبليغ الحق للناس كما بينه تعالى في تلك
 الية فلا يتناول النقص المراد هنا فان جعل اخبار اليهود ناقضين العهد بكفرهم فهو اخذ في الوجه الاول
 فلا كلام في دخوله واما العهد المخصوص بالعلماء فنقصه غير داخل هنا فان الكفر ذلك ولم يجعل ذكر عهد العلماء
 استطرادا فكان لم ينظر الى قوله تعالى واذا اخذنا ميثاق الذين اوتوا الكتاب للناس ولا يكتونه الية وانما
 لم يلتفت الى قوله بان يبينوا الحق ولا يكتونه اذ عموم هذا النقص العهد الثاني للعلماء بآياه السببية
 والسياس كما بيناه فان ابييت عن ذلك فاجعل ذكر عهود الانبياء استطرادا فقط قوله واليه العهد
 ولما توجه السؤال بان العهد والميثاق والموثق بمعنى واحد كما صرح به فيما سبق من قوله والعهد
 الموثق فارجع الضمير الى العهد يستلزم اضافة الشيء الى نفسه اشار الى دفعه فقال والميثاق هنا
 ليس بمعنى العهد بل اسم ما وقع به الوثاق اى الاحكام اى اسم الآلة كفتاح لان ما وثقه الله تعالى
 عهده من الايات والآلة للتوثيق والاحكام والمراد بعهد الله العهد الذي اخذه من جميع ذرية ادم
 كما مر فلاضافة للمفعول والمراد بالآيات والسمعية وعطف الكتب عطف تفسير لها ولا يحسن
 ان يراد بالآيات العقلية اذ اصل العهد كما مر ينصب بالآيات العقلية وهذا اشار الى ان وقوع

الوثاق من الله تعالى قدمه لتبادره ولان نقض احكام الله تعالى استنوع والرحمة في قدم الوجه
 الثاني لان نقضهم العهد الذي احكموا شنيع من نقضهم العهد الذي لم يحكموه ولكن احكام الله تعالى
 وله وجد في الجملة لكن نظر المصداق والقبول اى قوله او ما وثقه هذا متعلق بالتفسير الاول ايضا
 اى ينقضه عهده ما اخذ بالعقل من بعد توفيقهم واحكامهم ذلك العهد بالالتزام والقبول
 قد تقدم وجه تاجره ويرد عليه ان اريد بالالتزام والقبول الالتزام بالتمسك منه كما مر توفيقه فهو
 عين العهد ما اخذ بالعقل وان اريد الالتزام بالفعل فلا يعم جميع الكفار بل المراد من بعد الايمان وعلم
 لهذا اثره وزيف ذهب البعض الى ان هذا متعلق بالتفسير الثاني فانه كان مجرد الاشتراط عليهم
 بهم بانه اذا بعث اليهم الرسول صدقوه واتبعوه فلا بد من التوثيق بالقبول والالتزام انتهى وهذا مع
 كونه خلافا لظاهره ويرد عليه ما مر على ذلك فان ذلك الالتزام والقبول عين العهد ما اخذ بالرسول على الامم
 في قوله الاول ان يرجع الى الله تعالى اذ ليس فيه اضافة الشيء الى نفسه بل انما هو ذلك ان يقول يتعين كون
 التوثيق منه تعالى ولا يبقى احتمال كون ذلك التوثيق من العهد فانه يرد عليه ما ذكره وعدم فصاحة عود
 الضمير الى المضاف اليه انما هو في غير اضافة اللفظية واما فيها فمفرد كثير ما نحن فيه لذلك لا يمسد الاول
 بالمشق كما اشار اليه فيكون كقولك العجني ضرب زيد وهو قائم وجهه انها في نية الانفصال كما قيل قوله
 ويحتمل ان يكون الميثاق بمعنى المصدر كما لميلاد والميعاد بمعنى الولادة والوعد ولم يلتفت المص الى انكاره
 وبعض النحاة حتى ان ابن عقيل وابن عطية اولا قول الزمخشري بانه واقع موقع المصدر كعطاء بمعنى
 الاعطاء حاصلا انه اسم مصدر لا مصدر لكن المحققين من ارباب التصريف عدوا هذا الوزن من المصادر
 كسعاة وانه ظاهر كلام الكشاف والى البقاء كظاهر كلام المص حيث قال بمعنى المصدر ولم يقل ويحتمل ان يكون
 مصدرا ومن لا ابتداء بمعنى كون المجزوء بها موضعا انفصل عنه الشيء ونزج لا كونه مبدأ الشيء فتدا ولذا
 يصح ضرب الغاية كذا قيل وقد قال بعضهم في اعوذ بالله من الشيطان ما اول بالتجدي الى تعالى من الشيطان
 محافظة للعادة وهي ان من لا ابتداء الغاية والتأويل هنا الذين يستمرون على ابطال العهد ابتداءه
 من الميثاق الى هذا كما هو قوله يحمل كل قطعة وهذا الحمل اولي لعمومه لانه هو الملازم الذي هو ظاهر في العموم
 ولكونه من باب التعميم الفاسقين الى المشركين واهل الكتاب اذ ما عداه من قطع الرجوع لا يتحقق في جميع
 الفاسقين اما اهل الكتاب فظاهر واما المشركون فلما كفروا والله كوا فكانهم ارتكبوا جميع المذكورين
 وتخصيص قطع الرجوع والاعراض عن الموالة بالمشركين حين اريدوا بالفاسقين والفرقة بين الكتب
 وبين الانبياء في التصديق اذا اريدوا بالفاسقين ليس بمناسب فان فيه تخصيص الفاسقين بحد
 وايضا تخصيص تلك المعايير ببعضها بالمشركين وبعضها باهل الكتاب مع ان العموم ظاهر في المحليين لا سيما
 عموم جميع المذكورات الى اهل الكتاب فظاهر وان نوقش في المشركين قيل انما قال يحتمل لانه تفسير من حيث
 الدراية واما الرواية فعلى الوجهين المذكورين في الكشاف ولعل المص اطلع على رواية ما اختاره ولا يسلم
 تلك الرواية لضعفها مع ان مثل هذا من كون الحذف للتعميم مع الاختصار وحمل اللفظ على العموم او الخصوص

وهذا وجه الثاني وهو ان
 كل من قطع عليه الميثاق
 لم يبق له عهد

عبارة عن مرجعة والجامع بين النقض والقطع جبال وكذا الفساد والتوثيق ترشيح لكنية قوله
بالمنع عن الايمان حرمان الفساد على الاضلال ولم يحل على الضلال اى كفرهم لانها مة ماسبق والاستهزاء
بالحق سواء كان ذلك الحق الامثال المضروبة او غيرها وبهذا الاعتبار يقابل ما سبق الوصل كوطب جمع وصلة
وقطع الوصل النظام ان المراد منها ما لم يقطع الرحم لئلا يكون المناسب ان يقال وقطع ما امر الله به
وصله كما يحج بقوله والثاني الحسن لئلا تعرض لجمع انهما مة ماسبق تنبيهها على كان شناعة ولكون
الافساد عاملا وغيره حسن العطف مع ان التقاير للاعتبار كما كان في العطف قوله التي بها نظام العالم
صفة لقوله وقطع الوصل واشارة الى وجه كون قطعها افسادا في الارض ولوجعل صفة للمجمع لقوله
من المنع عن الايمان لا لكان اشارة الى وجه كون هذه المذكورات افسادا وجمع المص هذه الاقوال الثلاثة
مع ان كل واحد منها قول بعض المفسرين لكون النظم الحكيم محتملا لها وتخصيص بعض الاحتمالات بطريق
التتميد لا بطريق الخصم كما سبق بيانه والتجيز بالافساد للتوبيخ بانهم افسدوا في الارض بعد اصلاحها
بعث الرسا وايضا في السيرة وشرع الاحكام التي بها اصلاح والنظام ووجه فساد ما في الارض من
الناس والدواب والحجرات بكفرهم وطغيانهم هو ان الاضلال بالشرع والاعراض ما يوجب الهرج والمج
ويحل نظام العالم وان علم الى المناقشين كان المراد بالفساد في الارض مع ما ذكره جميع الحروب وابقاظ الفتن
بمخادعة المسلمين وممالاة الكفار عليهم بافساد الاسرار اليهم او لئلا اى الذوات المذكورة الردية الموصوفة
بتلك الصفات الدنية هم الحاسرون اى الخسران بالعنى المذكور مقصور عليهم لا يتجاوزهم الى من عداهم
من الفاضلين المصلحين العارفين ان ضرب الامثال هو الحق الكائن من ربههم اذ ضمير الفصل ضمير المستند
على المستند اليه دون العكس ومقتضى هذا الخبر ان المراد بالناقضين جميع الكفار لا ايجابا اليهود ولا
منافقوهم كما ذهب اليه بعضهم اشارة الى وجه ارتباطه بقوله تعالى وما يفضل الا الفا سقين اذ الضالين
بالمثل او بضرب اجابا ومنافقوهم لكن العموم لا يقدح في الارتباط لدخولهم فيه دخولا او ليا قوله الذين
خسرنا اشارة الى ان الام اسم موصول واسم الفاعل على معنى الفعل الماضي لكن المختار عند الجمهور كونه بمعنى
المستقبل قوله باهلاك العقول عن النظر الذي هو رأس المال وباصالهم عن النظر الصحيح اختل عقولهم وسائر
حواسهم تبعا لهم يبقى لهم رأس مال وحرمو عن الربح وهو اكتساب المعارف والاعمال المرغوبة بسبب
فقدان رأس مالهم والى هذا اشار بقوله واقتصاص ما يفيد اى اكتسابه عطف على النظر عطف المعلول
على العلل واستعمال الانكار والطعن في الايات الناطقة بضرب الامثال وغيره بالايان بها الباء في قوله
بالايان واخر في المتروكة اى اضاغوا بالايان الذي في ايديهم بالمكن به بالفترة التي فطر الناس عليها واغضوا
عنه محصلا به عن الكفر والضلالة التي ذهبوا اليها قوله واخذوا النقض بالوفاء والالباء فيه وفي ما بعده
ايضا داخل في المتروكة اى وتركوا وفاء العهد والصلح والشوا به محصلين بها النقض والفساد اى
خروج الشيء عن الاعتدال والعقاب ولا فسر الفساد بما يشد رج في قطع الوصل اكتفى به واما ذكره في
النظم فلما اشترنا به من ان العطف المذكور لا يشتد على ما مرشئ يستدعي افراد ذكره تنبيهنا على فوطتنا

اما بعد فوالله انما هو من الامان
باسم الله على الاسلام ونور
عن ذلك ما يعنى قطعهم
على من لا يجد الى النبي عليه السلام
ويجمعها

والفهم يقتضي بسطاً في مثاليهم ونشأ في معانيهم وذكر الاستبدال مرة والاستبدال في التفتن فان
المراد بالاستبدال هنا الاستبدال في الموضوعين اعتبر تكلمهم من المتركوك وهو الايمان والنظر والاقتناع
فيما عدا الاستبدال والوقاد وصلاح والنوابة فيما عدا الاستبدال ونزل ذلك التمكن من ان يديهم كاشراً اليه
وبهذا البيان ظهر ان في الحاسر من استعانة كنيته حيث شتموا بالتاجرين وان ثبت لهم الحسرة الذي من
رواد التجارة وهذا الاشياء تخيلية وهذه الاستعانة تابعة لاستعانة اخرى وقريبة لها فاشبه استبدالهم
النقض بالوقاد المؤدى الى الشك والمويد بالاستبدال الذي يؤدى الى الحسرة وانضاعة رأس الحال بحيث
آيسر من الرجوع كونهم قديس لاصل ونقد عن الطبعي انه قال يشير الى ان تلك الاستعانة التي سبقت في
قوله ينقضون عهد الله متضمنة للاستبدال المستعارة السبع والشراء استعانة قول تعالى اولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى ولذا قيل قوله تعالى اولئك هم الخاسرون **قوله** استخباراً لنقد عن الراغب
الفرق بينه وبين الاستخبار قد يكون تمييزاً للخطا وتوبيخاً ولا يقتضي جهل المستخبر بخلاف الاستفهام انتهى
ومن هذا علم وجد اختيار الاستخبار على الاستفهام لا بهام لفظاً الاستفهام بجمل المتكلم بالنظر الى معناه الا
ولا ولي انه تغنى في بيان انه لا ينقد عن الاتقان ان الاستفهام منسب للفهم وهو معنى الاستخبار فلا فرق
وان المص كثير ما يقول استفهام في معنى التعجب والانكار فلو اوم لفظاً الاستفهام بجمل المتكلم حتم
عن التعجب بالاستفهام في كل موضع ليس فليس ايضا الاستخبار طلب الخبر ان الاستفهام طلب الفهم
فمن اين الفرق بينهما وكلام الاتقان متفق قوله في انكارهم انكارهم انكارهم انكارهم انكارهم انكارهم
اي حذر الخاطب على التعجب فان هذا من استع الغريب والعجب العجيب يعجب بامر شاذ التعجب وانكار
والتعجب من المعاني المجازية فيلزم الجمع بين معنيين مجازيين وهو جائز عند المص لكن صاحب الارشاد
حنفي ذهب وقد جمع ايضا بين المعنيين المجازيين وكثيرا ما يتبع المص في مثله وهو عجب به
في لوجه اختيار العموم المجازي والاستفهام لانكار الواقع مجازاً والتعجب مستفاد من الفحوى لا من لفظ
المبني وكلام المص يمكن حمله على هذا ويؤيد قوله فاذا انكر ان يكون لا حيث اكتفى بالانكار ولم يتعرض
للتعجب وتعرض للاستخبار لكونه استخباراً في الاصل لانه مراد هنا فلا اشكال بان يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز على انه لو سلم ذلك لاضر فيه لانه ايضا جائز عند المص الا يرى انه صرح في اكثر المواضع انه استفهام
للتعجب واللا انكارا وغيرهما ولم يرد ان الاستفهام مراد وكذا هنا وفي بعض النسخ وقع التعجب من الفعل
بدل التعجب ولما كان التعجب محالاً عليه كسائر الكيفيات النفسانية بحمل على غايته وهو الاستعظام وقدم
تفصيله في بيان الاستحياء وقيل معنى العجب هنا انه يتعجب من كراهة فطرط على اي ان التعجب هنا ليس
من المتكلم كاستحالة من الخاطب مثل لعل في الترجي ليس من المتكلم كونه محالاً بل قد يكون من الخاطب وقد يكون
من غيره وقد اشبع الكلام في قوله بحكم تتقون **قوله** بالانكار الحال لاي كلمة كيف سؤال عن الحال فاذا لم يكن
حمله على السؤال حذر على انكار الحال لما ذكره المص قوله التي يقع اي الكفر عليها اراد ان كيف لانكار عموم الاحوال
التي يقع الكفر بالجنس حال العلم بالله تعالى وجهه به كما ذهب اليه السكاكي يرشدك قوله لان صدوره لا ينفك

عن حال ولم يقيد بنحو علم وجهه ونظره من ادق اما اوله فانه لادالة قوية على التخصيص واما ثانياً فلان الاحوال
التي يكون لذلك الفعل من اختصاصها بها كالعلم به تعالى والجهد به هنا ظرفية دخولها اولها فلا بد من التخصيص
واما ثانياً فلان انكار عموم الاحوال التي يقع الفعل عليها البلغ واكثر في استلزامه انكار وجوده المقصود
منه واما رابعاً فلانه ملائم لموضع ادواته السؤال عن مطلق الحال والتخصيص ببعضها بمجموعة القرينة
لا يتنافى العموم واما خامساً فلان انكار مطلق الحال وحقيقتها انسب لسياق ابواب العذرة وباقية الحق
قوله على الطريق البرهاني متعلق بانكار الحال اي الاستدلال على المدعى والمراد هنا الاستدلال بانتفاء اللازم
على انتفاء المزموم ولا يربط به انه ايراد الشئ سينية البلغ وهذا سر كون الكناية البلغ ثم حاول بيان كون
هذا الانكار على طريق برهاني فقال لان صدوره من الكفرة لا ينفك عن حال مطلقاً بدهية واتفاقاً وصفة
عطف تفسيرها بوجودها فيها الى ان الكفر وجودي اي انكار ما علم من الدين لا يمكن عدم الايمان ويمكن
حمله عليه العناية استلزم لانكار استلزاماً عقلياً كلياً فان استلزام انتفاء اللازم انتفاء المزموم
كلى عقلي لا يبرهان على حقه فلو بلغ من البلاغة وكونه من البلاغة يقتضي وجود اصل البلاغة في الكفر
والبلغ ايضا من هل تكفرون ولم يتعرض له لان الهمش يشايخ في الانكار بخلاف هذه كلامه اشارات انيقة
الى ان المنكر على الهمش فتضمن كيف معنى الهمش كان المنكر مدخولاً وهو الحال اذ تقديره على اي حال
تكفرون كما يصرح **قوله** ووافق ما بعده من الحال اي وكنتم امواتاً الاية لما سيأتي من ان المراد بها
علمهم باحوالهم المقضية الايمان والاطاعة فتناسب التعرض لانكار الحال فقيل كيف تكفرون وقيل فكون
شقي جميع احوال الكفر المقضية لغيره موافقاً لتلك الحال بالضرورة فتدبر **قوله** والخطاب مع الذين
كفروا في ثلثة الخبر توبيخ لبيان الاتفاقات لا وصفهم بالكفر حيث قيلوا ما الذين كفروا والصلوة في حق
التوصيف وسوء المقال يقول فيقولون ما ذا اراد الله به وخبثت الفعال بقوله الذين ينقضون الاية
خاطبهم على طريق الاتفاقات كون ما ذكره بعد لا سبباً لخطابهم بل محل تامل لان يقال انهم بذلك الوصف صراً
متميزين عن غيرهم فلو لم يسببه كانه قيل كيف تكفرون ايها الموصوفون بهذه الصفات الشنيعة
المعنازون بسبب ذلك عن الغير على اي حال تكفرون ففي كلامه اشارات الى نکته مختصة بهذا الموضع
والنكته العامة لشهرتها لم يتعرض لها ونجسهم على كفرهم توبيخ على كون الاستفهام لانكاراً للواقع لا لوقوع
وان معنى انكار الواقع التوبيخ والتفريع مع علمهم بحالهم وهي التي تذكر بعده من كونهم امواتاً
والنكر معلوم بالعلم سوى انه يحسبهم ثم اليه يرجعون فانهم لم يعلموه لكنهم تمكنهم من العلم بها
نزل منزلة علمهم كاسي في ذلك في العلم غلب **قوله** والمعنى اخبروا في استفاد من كون كيف ظهر
للاستخبار وهذا المعنى باعتبار اصله اذ الاستخبار ليس مقصود قول على اي حال فيلزم ان لا يكون
من الحال في انكار الحال الحال المطلق فيلزم اشارات الى امرين احدهما ان كيف انما بعد من الظروف لكونه
في معنى الجار والمجرور والآخر والظرف متقاربان في الثاني اذ اوقع بعده لتمام فهو في محل نصب على حال
ولهذا يجب في الحال مثل ان كان في جواب كيف جاء زيد وبديل منه الحال مثل كيف جاء زيد راكباً ام ماشياً

وتعدت الخطاب لبقية مع التبيين
معنى انكاره حال غايته وخالفته
ورجح ان خالصت مع كونه غير
مستطاع

بخلاف كيف زيد في خبره اي حال هو وجوبه صحيح ام سقيم والبدن صحيح ام سقيم فلا موضع ان
 كان بعده اسم فهو في محل الرفع على الخبرية وان كان بعده فعلا من كذا كيف جئت فهو في محل نصب على الحالية
 اي على اي حال جئت اياكم ام ما شئتم ما ذكره مذهب الاخفش قال صاحب الارشاد وكيف منصوب
 على التشبيه بالنظر عند سبويه وبالجملة عند الاخفش اي في اي حال او على اي حال تكفرون به تعالى
 والجملة انكم كنتم اهل انما اشار الى ان كنتم حال سياتي التفصيل قوله اي اجساما لا حيوة فكم لان قوله
 الموت بعد الحيوة هذه النصفية فاطلاق الاموات على ذلك الاجسام منها على التشبيه بالبلغ اي كنتم
 كالاموات واما قول صاحب الكشاف ان الموت يقال لعدم الحيوة مطلقا لقوله تعالى بلدة ميتا ويجوز
 ان يكون استعارة لاجتماعها في ان الارواح ولا احساس بناء على مذهب بعض من ان مثل زيد اسد
 استعارة للشجاع عند بعض وتشبيه ببلغ عند الاكثريين وهذا لقوله تعالى صم بكم على الآيات وقدم الكلام
 فيه بالافيد عليه وان فسر الموت بعدم الحيوة عام من شأنه الحيوة فاطلاق الاموات عليها حقيقة اما على
 المضغ فظاهر واما على ما عداها فلان البنية ليست بشرط في الحيوة عندنا كاصح به الامام في بعض المواضع
 ويؤيده قوله تعالى تكاد تميز من الغيظ الآية على وجه ذكره ان الموت على التفسيرين مقابل الحيوة بقا
 العدم والملكة وتعيم الموت الى الجهاد لا يلزم ذلك التصريح فالظاهر ان اطلاق الاموات عليها مجاز وقد
 صرحوا كونه مجازا في قوله تعالى بلدة ميتا وقوله تعالى فاحيينا به الارض بعد موتها والارض الحية
 لكن على التفسير الاول مجاز مطلقا واما على الثاني في رفا عدا مضغاف حقيقة فيها في يكون من قبل
 عموم المجاز كذا فهم من كلام البعض لكن الاولى ذكر البدن بلا روح بدل المضغ وان كان المراد المضغ
 المضغ المخلقة يكون في معنى البدن والعناصر اربعة ارض وما هو واما وفيه اشارة الى ان الانسان
 وسائر الاجسام المركبة مركبة من العناصر الاربعة وهو مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من المتفلسفة
 والاعذية ظاهرا واطلاقا جميع خلط كجس الى كزق بمعنى المخلوط او الى لاد على الدم والصفراء والبلغم
 والسوداء المتولدة من الغذاء ولذا اخرها عن العناصر فلو ذكرها بالفاء لكان اشارة الى الترتيب
 لكنه اكتفى بالترتيب المذكور والمراد بالمخلقة تمام الاعضاء وبغير مخلقة ناقص الاعضاء فان هذا المعنى
 هو المناسب هنا ليحصل به الاختلاف في الجسمية فيلزم عدا الاطوار ولم يذكر المعلقة لقرنها من المضغ
 لانها ليست مغايرة لطول المضغ في الجسمية بل هو استحالة محضة وفيه ما فيه فالاولى ليس المقصود
 هنا استيعاب الاطوار فان في سورة النوح اذ خلقكم او لا عناصر ثم مركبات تقدي الانسان ثم اخلاطا
 ثم نطفة ثم علقا ثم مضغ ثم عظاما والحي انشأ في بعض ما لم يذكر هنا قوله يخلق الارواح اشارة الى حدوث
 الارواح حال حدوث الابدان واليه ذهاب المتكلمون وان اختلفوا في ان حدوثها حال حدوث البدن
 او قبله وميل كلام المصنف الى القول الاول بقوله تعالى ثم انشأنا خلقا اخر وديلا لبقوله بحدوثها قبل البدن
 قوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام ونفخها فيها حتى جرى انوارها في جوفها فاعضاء
 فصرتم احياء واصل النفع اجزاء الروح في تجويف جسم اخر ولما كان الروح يتعلق بالابنار اللطيفة المنبثقة

من القلب وتفيض عليه النفع الحيوانية فيسرى حالها في تجايف الشرايين الى اعناق البدن جعل
 تعلقه بالبدن نفعا كذا في سورة الحجر والحاصل ان النفع يجيء عن بيان انوار الروح في تلك التجاويف
 مجازا ومزيد التفصيل في تلك السورة **قوله** واما عطف بالفاء مع ان الظاهر العطف بنم لانه متصل بها
 عطف عليه وهو كونهم امواتا لكن باعتبار المرتبة الاخيرة وهي المضغ المخلقة الموصوفة بالموت حقيقة
 ان فسر عدم الحيوة عام من شأنه الحيوة وينكشف منه انه لو كان المراد بالاموات المضغ المخلقة هنا
 لكان العطف بالفاء في غاية الحسن والظهور ولا يبعد ان يقال ان قوله غير متراخ عنه اشارة الى
 هذا الاحتمال بعد بيان كون المراد بها عناصر واعذية (له) كما هو عادة من الرمز الى الاحتمالين في الموضوعين
 في لا يتوهم الاشكال بان البوابة متصلة بما عطف عليه باعتبار الجزاء الاخير الامامة مثلا متصلة
 بالجزاء الاخير من الحيوة فان الامامة ازالة الحيوة فاستعمال ثم في البوابة باعتبار الجزاء الاول واستعمال
 الفاء هنا باعتبار المرتبة الاخيرة يحتاج الى وجه ذلك والفرد بينهما الا ان يفرد بين المرتبة الاخيرة
 والجزاء الاخير ولو نظر هنا الى المرتبة الاولى لعطف عليه بنم قوله عند تفضي اجالك اي انقضاءها
 في نوع تلحق الى ما قلنا من ان الامامة متصلة بالجزاء الاخير من الحيوة اذ الاجز يطلق لآخر المدعى كالبوابة
 بجلتها فيلزم بيان بخلاف البوابة اما الامامة فتتخلل هذه الحيوة بينه وبين الاحياء السابقة انشأ
 قوله ثم يشكم عطف على احياءكم ولا تخلل الحيوة بينهما ثم قال واما الاحياء بالنشور فلتراخي عن الامامة
 زمان البعث في البرزخ قال المصنف قوله تعالى ما خطبناهم اخرجوا فادخلوا تارة المراد عذاب القبر
 او عذاب الآخرة والتعقيب لعدم الاعتداد بابين الاغراق والادخال ويمكن اعتبار ذلك هنا فيحسن
 الفاء والحسن ان يقال ان النكات مبنية على الارادات فان اعتبر تخلل هذه البرزخ عطف بنم كنهه
 الآية وان اعتبر عدم اعتداده عطف بالفاء مثل الآية المذكورة من سورة نوح قوله بالنشور
 قدمه اذ التراخي المستفاد من كناية ثم واضح في يوم ينفع في الصور اي النفع الثاني او للسؤال في القبر
 اخره لانه يرد عليه انه لا تراخي بين الامامة والاحياء بحيث يحسن استعمال ثم كافي الحديث ان الميت
 يسمع صوت فعال اهله في القبر حين الاحياء واجيب عنه بان بين الامامة والاحياء مدة تجهيزه والصلاة
 عليه والدفن والتراخي امر نسبي وانت خبير بان هذا لا يتم في مثل الشهداء والفريق ولو جمل على التراخي الرتبة
 في هذا الاحتمال لاندفع الاشكال بخلافه بعد الحشر ناظر الى التفسير الاول في قوله ثم يجيئك وقوله او تنشرون
 ناظر الى التفسير الثاني وانشأ بقوله بعد الحشر الى دفع اشكال بان التفسير الاول غير حسن لان الحياة
 يتقارن الرجوع اليه تعالى فلا يلزم قوله ثم اليه ترجعون فدفعه بان هذا الرجوع ليس للحساب حتى
 لا يلزم بل المراد الرجوع للشعوب والعقاب وهو بعد مدية وفيه دفع اشكال اخر وهو ان المراد
 بالرجوع اليه تعالى الرجوع الى حكمه رد التمسك بالحسنة بقوله ثم اليه ترجعون لكن هذا بطريق الاشكال
 والاول بطريق العبارة لانه ما سبق الكلام لاجد دون الثاني قوله ثم اعجبكم عطف على اخبروني وفيه
 اشارة الى ان اخبروني المقصود منه البعث والاستخبار والعطف بالفاء لا فائدة سببية ما قبله كان قبل

انشأ من شرايين كجس
 وسكون الاربعة والارواح
 المتحركة

واذا عجزتم عن الاخبار لا متناعه فاعجبكم كقولكم اي شئ اعجبكم كقولكم اي شئ اعجبكم اي الذي
 جعله اعجابا عظيما يتجبدوا لواقفون عن آخرهم مع علمكم بانكم هذه اي كونكم امواتا لا فيه تنبيه
 على ان مجموع الجمل حال ماؤل بالعلم كانه قيل كيف تكفرون بالله وانتم تعملون احوالكم هذه مع ان العلم
 يقتضي الايمان وفعل الشئ مع قيام البرهان على تركه وفعل خلافه من اعجاب العجايب ولهذا قال فما
 اعجبكم كقولكم مع علمكم بوجه صحة تاييد مجموع الجمل بالعلم به وان الحال في مثل هذا يجب ان يكون معلومة
 حتى يفيد التقييد بالحال وبهذا التأويل يندفع اشكالان الاول ان هذه الجمل حال وهو ماضى مثبت كان
 الواجب فيه قد علم على الاصح فكانها مقدرة والثاني ان بعض الاحوال انكر ما فيها وبعضها مستقبل وهذا
 يشافي في الحال وجوه لانه قد علم ان الحال لما كانت على هذه الاحوال فكانت الجملة الحالية اسمية تاييد فلا
 حاجة الى تقدير وقد لا يضر اختلاف ازمنتها اذا المقارنت بين العلم بها وبين علمها بمحققته **قوله** فاه قبل
 منشأ السؤال تاييد الجمل بالعلم ومورده تعميم العلم الى جميع الاحوال المذكورة مع ان بعضها وهو الاحوال
 بالمشور والمجازاة بالي الصدور ليس بمعلوم للكفار والمخاطبين وحاصل الجواب ان المراد بالعلم هنا
 اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة وهي تكفي من العلم بها والاحياء المذكورة والمجازاة وان لم يكن
 معلوما لهم بالفعل لكنه معلوم بالقوة وهذا يكفي في التوبيخ وازاحة العذر فتعميم العلم اليها بطريق
 عموم المجاز والمعنى كيف تكفرون بالله وانتم موصوفون بما يطلع عليه لفظ العلم فينتظم مذهب
 الائمة الحنفية الشافعية قولنا علموا الاورد ذلك الشك لان علمهم بذلك كمال علم لعدم جزمهم على موجب
 العلم حيث لم يستدلوا بهذه الاحوال بالحادثة الدالة على صحة الاعادة فكالم يعرف المعاد لا يعلم المبدأ ايضا
 فلو قيل انهم علموه على سبيل الشك فلم يعلموا انه يجيبهم او كلمة ان بمعنى اذا عبرت بالاشارة الى ما ذكرناه و
 لا يدع في اثبات العلم لهم بالنسبة الى ما نفى الامر ونفيه عنهم فضلا عن الشك فيه بالنسبة الى عدم
 العلم بالعلم كقول تعالى لو كانوا يعلمون مع قولنا ولا ولقد علموا ان كثره ما في الاخرة من خلاق على
 وجهه وما يخفى اليه من ان الشك عندهم باعتبار السناد اليه تعالى لا باعتبار نفسه ضعيف لانهم
 مقررون برههم لا سيما اذا كان المراد اهل الكتاب قال تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون
 سيقولون لله الالة والقضية لزومية بناء على ان علمهم بالامور الظاهرة بطريق الشك مستلزم
 بانهم لم يعلموا الامور الغائبة التي لا طريق اليها الا بالوحى وان امكن علم صحتها بالنظر القويم والفكر
 المستقيم فلا حاجة الى جعل القضية اتفاقية مثل قولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناطق على
 ان في هذا المثال ليس للشك كما فيما نحن فيه وشتان ما بينهما فخل على الشك والقضية على اتفاقية
 ليس بسديد قولنا لا نصب لهم من الدلائل العقلية او المتبادر من النص ذلك وسيجيء الاشارة
 الى ان صحة حشر الاجساد ما يمكن علمها بالدليل العقلي ووقوعها علم من الدليل النقلى لكن المراد العلم بانها
 وصحتها بقرينة قوله وفي الالة تنبيه على ما يدل على صحتها فالمراد بقوله تكفرون من العلم بها تكفرون من
 العلم بصحتها لا بوقوعها فالحمل على الدلائل على صدق النبي عليه السلام القائل بالاحياء بعد الموت

بإيراد الايات والاحاديث التي يبين شؤنها لان فيها اخبارا بآياتهم من القبور والبعث والنبوة
 في غاية من البعد واما الاشكال بان المخاطب اذا كان اهل الكتاب او ما يسمونه لا يصح قضية التنزيل لانهم
 معترفون بالحق فخواه قد سبق من المص من انهم لم يعترفوا على الوجه الذي نطق به الشرع وعن
 هذا قال تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين قوله سيما قد علم ان
 الفصحح لاسيما والمعنى لاسيما وقد نبههم على ذلك اي على صحة الاحياء والمجازاة كذا الخ الذي هو مخرج
 القدرة الدالة على الاعادة فان هذا الذكر يستنبط منه الدليل العقلي على صحتها وهذا مراده كما قالوا
 البرهان التامح الدال على وحدانية تعالى مستنبط من شكاه قوله تعالى لو كان فيها الالهة الا الله
 الالة وبهذا التحقيق وضع معنى الالة التي يستفاد من كلمة سيما قوله ليس باهون من هذا العبارة
 يستفاد منها بحسب العرف ان الاعادة اعمون عليه وهذا النظر الى فهم المخلوق قال المص في تفسير قوله تعالى
 وهو الذي يبدو الخلق ثم يعيده وهو اعمون عليه الالة والاعادة اعمون عليه من الاصل بالاضافة الى
 قدركم والقياس على اصولكم والا فها عليه سواء **قوله** او مع القبيلتين عطف على قوله مع الذين كفروا
 في قوله والمخاطب مع الذين كفروا والقبيلتين المؤمنين والكافرين في يكون انكار المستفاد من
 الاستقراء انكار الوقوع بالنسبة الى المؤمنين وانكار الوقوع بالنسبة الى الكافرين وفيه جده ينبغي
 والقول بان لم يحل الاستفهام على الانكار برده قوله بانكار الحال نا وقوله وهو اقوى في انكار الكفر من كونه
 لامين ولا نكر التوحيد بقوله عبدوا ربكم الذي الالة الى قوله فلا تجعلوا سائدا لالهة ودليل النبوة من قوله
 وان كنتم في ريب مما نزلنا بالنبوة فاعلموا ان كنتم صادقين ووعدهم الضمير للقبيلتين لكن في الاول بالنظر الى المؤمنين
 وفي الثاني بالنسبة الى المشركين والوعده بقوله وبشر الذين امنوا الالة والوعده بقوله فان لم تفعلوا
 الالة فلو راى القرئيب كافي الاولين لقول واوعدهم على الكفر ووعدهم على الايمان لكن بشرافة الوعد
 قدمه والجمع في الدلائل باعتبار تعدد المضاف اليه وان امكن الجمع بالنظر الى التوحيد لان ما ذكره التوحيد
 ايات متعددة واما بالنظر الى النبوة فلا تعدد في دليله لا تكلف **قوله** اكد ذلك اي بجمع ما تقدم في افراد
 ذلك باعتبار ما ذكرناه عددا عليهم النعم العامة اي الشاملة لجميع الناس بقوله وكنتم امواتا فاحياكم
 الى قوله خالدون وهي النعم التي اشار اليها المص في اخر قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا الالة يقولوا لم
 ان سبحانه وتعالى لما ذكره لائل التوحيد والنبوة والاعاد وعقربا تعدد النعم العامة الى مخاطبة كل العلم
 والكتاب بينهم وامرهم بذكر نعم الله عليهم والخاصة هي النعم التي خصت بني اسرائيل من الانجاء من فرعون
 والفرق ومن العفو عن اتحاد العجم وهذا نعمة على بائهم وعليهم ادراك زمن الرسول عليه السلام كذا
 بينه المص في قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم الالة فمن ذهب في توضيح النعم
 الى خلاف ذلك فقد عدل عن السواء السبيل واستقبح صدور الكفر الكفر الواقع منهم اي من الكفرة
 من القبيلتين واستبعد اي الكفر عنهم عن المؤمنين وفيه اشارة الى ما ذكرناه من انكار انكار النظر
 الى الكفار انكار للعواقب ومعناه التوبيخ والاستقبح والنظر الى المؤمنين انكار للوقوع وان يستبعد



منهم سواء كان المراد من المؤمنين المؤمنين بالفعل فيكون استبعاد الكفر بعد الايمان ولا يرتد بعد
 الايمان والمؤمنين بالقوة اي المشارفين فيكون استبعاد الكفر وبقائهم عليه بل الاحتمال الاخير والى
 بالمقام والاكلام في حسن هذا البيان وانما الاستنباط في ارادتها مع ما من اطلاق واحد ولا يضر فيه لان
 المراد معنى واحد وهو الانكار والتعدد والتغاير من الاضافة فلا محذور قوله معصية النعم الاضافة
 الى المفعول قوله فان قيل منشأ السؤال انه ان كل واحد واحد من تلك الامور نعمة يجب شكرها
 والحل على التغليب بخلاف الظاهر مع ان الامانة الثانية ليست منها لانها بادم الذات وتجزئ البلاد
 والعباد قوله لا كانت وصلت الى الحيوة الثانية كما هي والامانة وان لم تكن انما هي في نفسها كنها وصلت
 الى النعم الباقية الحقيقية في هذا الاعتبار نعمة عظيمة ولو قيل الامانة تكونها مشتملة على الشدة
 والكثرة نعمة في نفسها كونه مكفرة للذنوب والوصول الى ما اعد لهم عند علام الغيوب كما ورد
 في الاخبار ان الموت تحفة المؤمن وان المؤمن اذا مات لقي السرور المؤبد لم يبعد عن الحيوة الحقيقية
 لا متنازع طريق الموت عليها وهو المراد بالحقيقة هنا لا مقابلا لما في قوله تعالى وان الدار الآخرة
 لهي الحيوان لهي دار الحياة الحقيقية فان قيل هذا حق الا برار واما في حق الكفار فلا قلنا ان الامانة
 في حقهم نعمة ايضا كغيرها فاضاعوا نعمة الحيوة فلا اشكال قوله مع ان المعدود عليهم لا يجوز
 اخرا لا في بناء على تسليم كون الامانة معدود من النعم وهذا من ذلك ولو عكس الجواب كان اقرب
 الى الصواب اذ ظاهره منع التسليم ويأتي عنه الطبع القويم هو المعنى المنتزعة من المقصود وهو خلقهم
 احياء مرة بعد اخرى وهذا المعنى المنتزعة موقوف على ذكر الامانة ولا يربط به كون المعنى المنتزعة المذكور
 نعمة وان لم يكن كل واحد من اجزاء المنتزعة هذا المعنى منها نعمة كما ان الواقع حاله هو العلم بما عرفت
 من استفادة العلم من قول وكنتم معا تملكون ليس هذا مختصا بالوجه الاخير بل على الوجه الاول ايضا الواقع
 حاله من العلم بها لا يميزكم لا كل واحد من الاجزاء حتى يرد الاشكال المذكور والقرينة على ذلك ظهور
 عدم كون الامانة نعمة بل تأويلها من حصول المعنى المنتزعة كما عرفت والامان يمكن ذكرها فائدة
 قوله فان بعضها لا تعليل كوقف عدم كل واحد منها حاله لا يكون عدم كل واحد منها نعمة وهو
 ظاهر ولا يظنون تركه وقد ذكرنا وجهه ولا تعليل ايضا لكون الواقع حاله العلم بها وعدم التعرض
 مع انه من جملة المدعى لا ذكرنا من ان التقييد بالحال في مثل هذا الموضع انما يفيد ان كان مضمون
 الحال معلوما للمخاطب اذا التوبيع والاستبعاد انما يحصل حين العلم بها فلما لم يصح كون مضمون الجملة
 حالا عدل الى العلم بها وكلاهما لا يصح لان العامل هو كيف تكفرون الكفر الحالى بالنسبة الى القوم
 الموجودين فلا يقارن بالماضي والمستقبل بخلاف العلم بالمقصة فانه لا يستمره مقارن له ويمر عليه
 ان الكفر الحالى لبقائه الى وقت موتهم يتصور فيه الاستقبال وان لم يتصور الماضي وقيل ان العامل هو
 الاستمرار بمعنى استمرار الانكار لا استمرار الكفر المستقبلي بخلاف العلم بالمقصة فانه
 مستمر ويرد عليه ان جعل الحال مجموع الجملة ملاحظة الحكم بعد العطف لا كل واحد منها بالتحقق المقارنة

غاية ما في الباب انه يقتضي عدم كون كل واحد واحد واحدة منها حاله ولا تختار ذلك بل تختار كون
 مجموع الجملة حاله الطريق المذكور واعتبار الحكم بعد العطف شايع كعكسه الا ان يقال ان مراده عدم
 صحة كل واحد في تختار المجموع لما حجة الى جعل العلم بها حاله ثم وجه كون تعدد النعم العامة تأكيد
 لدلائل التوحيد والنبوة ما بينه في تفسيرهم فيها خال دون وهو قوله فانها من حيث انها حوادث يمكن
 تدل على محدث حكيم الخلق والامر وحده لا شريك له ومن حيث ان الاخبار بها على ما هو مثبت في الكتب
 السابقة ممن لم يتعلمها ولم يارسس شيئا منها اخبار بالغيب يدل على نبوة الخبير منها ومن حيث اشتراكها
 على خلق الانسان واصوله وما هو اعظم من ذلك يدل على انه قادر على الاعادة والمجازاة وبعض
 المتأخرين قال ان حذر الكفر على كفران النعمة المتقابل للشكر باه الباني قوله بانه لانه لا يقال كفر بالنعم
 وبالنعم بل يقال كفر بالنعم والنعم ولان بعض ما ذكر ليس من النعم بل في الهامش رد للقاضي حيث
 جوز ذلك انتهى وانت خبير بان كلام الموضع والخطاب مع الذين كفروا ثم قوله ومع القبياتين
 او مع المؤمنين صريح في حمله على الكفر المتقابل للايمان وما عرفت الا قوله من النعم المتقضية للشكر ولم يفرم
 ان مراده الشكر بالايمان فانه اعظم افراد الشكر في المص في قوله تعالى واذا تاذن ربكم لشرككم يابني
 اسرائيل ما نعمت عليكم من الانبياء وغيره بالايمان والعمل الصالح انتهى كانه لم ينظر الى سياق
 كلام المص وسباقه وتقول عليه كما هو عادته قوله او مع المؤمنين خاصة ولا يربط به كونه
 على احتمال وعن هذا قوله لعله لم يتعرض له في السوق وهو بيان مثالب نقص العبد والقطع والاف
 يأتي عنه قوله لتقرير المنية عليهم وفيه اشارة الى ان قوله وكيف تكفرون متصل بقوله واما الذين امنوا
 فيعلمون ان الحق الاله وازداد الامور المذكورة للامتنان اصل الامتنان من قوله تعالى ولينشروا
 امنوا وهذا تقرير وتأكيد والقول بانه تقرير اي حمله على طبعين على الاقرار بما اتفق به ليشتراف
 في مثل هذا المقام وانما هو معنى يكون الاستفهام للتقرير وكثيرا ما يعطف المص لفظا مؤكدا قوله
 على معنى كيف يتصور منكم لولا انكار الذي يستفاد من الاستحباب انكار ابطالي وانكار الواقع بمعنى انه
 لا يكون وبالغ وغيره بعدم امكان الكفر وقوعه منهم اي لا يتصور منكم ولا يمكن الكفر لانكم كنتم
 اعلم بحاسن الايمان وقبائح الكفر والظغيان وجب في قلوبكم الاذعان وكراهيكم النفس والعدوان
 مع التوفيق من الملك الرحيم المنان ومن كان وصفه ذلك فلا يتصور منه الكفر والعصيان وهذه
 جسيمة ومنحة عظيمة يجب عليها الشكر في مدة مديدة اي جها لا حيث اخرجكم من بطون امهاتكم
 لانهمون شيئا فاستغاث الموت للجهل والحيوة للعلم شايع وحملها على ذلك لان ظاهر معناها لا ينشأ
 الامتنان للمؤمنين لا شراكم بين الفريقين ثم يمتكم الموت المعروف للتوصل الى الحيوة الابدية
 ثم يحبسكم بالحيوة المعروفة الحقيقية للجزاء الا وفي تقابل العلم الاسنى فبشركم بالاعين رأت
 فيه اقتباس لطيف لانه ورد في الخبر المنيف في يكون الخطاب للمؤمنين الذين ثبتوا على الايمان حتى
 يتقضى اجلهم وفي التيسير ويجوز ان يكون الخطاب للمسلمين والمعنى كيف تكفرون نعم الله عليكم

اسم كمال

وقد كنتم امواتا بالكلية او الجاهل فاجياكم بالايان والعلم والمص لم يرض جمعها في امواتا بل جعلها على الجاهل فقط اما اول فلان بعض المؤمنين لم يتدسس بوسخ الكفر اصلا واما ثانيا فلان الجمع بين المعنيين خلاف الظاهر لا يصح اليه بلا داع وظاهره في التفسير ان الكفر كفران النعمة وهو يتعدى بنفسه لا بالباد واجيب عنه بالمنع فانه يتعدى بالباء كما يتعدى الكفر فقبض الايمان بها قال تعالى وبنعمة الله هم يعرفون لذا قيدوا به يدفع الجحش الذي ورد له بعض على المس لوض ان جوزه كفران النعمة قوله والحيوة حقيقة في القوة الحساسة عند بعض او ما يقتضيهما عند بعض وفي المواضع الحيوة قوة تتبع تلك القوة اعتدال المزاج ويقبض منها اي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية والظاهر ان تلك القوة غير القوة الحسية ولهذا قال قدس سره في شرح المواضع وقد يتوهم ان الحيوة هي القوة الحس والحركة الارادية انتهى وفي بعض النسخ وما يقتضيهما بالاولى والصحيح او العاطفة لانها قولان كما اشرنا والتعدي لبيان مذهبنا كما اشرنا وجرحا لا يناسب في هذا المقام وبها اي تلك القوة هي الحيوة حيوانا لا تعاد بتلك القوة فاذن تلك القوة لا يعاد حيوانا لا بما اعتدالها بل كان قوله بجازة القوة النامية تمهيدا لبيان استعمال الحيوة في الارض لانها اي القوة النامية من طليعها اي مقدماتها ولذا عطفها عليها عطف تفسير فيكون مجازا باعتبار ما يؤايل اليه وليس بحسب الجنس فانها وان لم يقبل الحيوة في الارض والنباتات لكن جنسها قابل لها باعتبار حقيقة في نوع الحيوان وفيما يختص الانسان عطف على قول القوة النامية قوله من حيث الاشارة الى العلاقة فيكون اطلاقا لا سبب المسبب على السبب من جهة الكمال وما لا كمال في المعدوم والموت بانها في فالتو حقيقة في عدم الحيوة عن تصريفها او عن من شأن الحيوة وقد تقدم الكلام فيه والموت مجاز في زوال القوة النامية وزوال ما يختص الانسان فانها ليست من شأن الحيوة وهذا الكلام من المص يدل على ان مراده فيما سبق في قوله تعالى وكنتم امواتا اجساما لا حيوة لها انها اجسام ليس من شأنها الحيوة فيكون امواتا مجازا فيها لكن هذا بناء على ان البينة بشرط في الحيوة وهو مذهب الحكماء ومن تبعه واما عندنا فالبينة ليست بشرط في الحيوة فيجوز خلق الله تعالى اياها في الجزء الذي لا يتجزى فافطنك بالركبة منه فالموت ان فسر بعدم الحيوة عام من شأن الحيوة فاطلاق الاموات على النطف وغيره من العناصر والغذية يكون حقيقة وقد سبق الكلام فيه وقال تعالى واعلموا ان السرى الحي الارض بعين موتها مثال للجواز في القوة النامية وما بعده مثال للجواز في انتفاء الكمال ان الحيوة مجاز في الكمال لكن المراد بالقوة النامية التي يطلق عليها تسميتها واحداث نظارتها بانواع النباتات لا اعطاؤها ولا انقطعت عن العو كانت في حكم عدم فكانها احدثت بالنبات قوله على الاستعانة متعلق باريدها صحة اتصافه بالعلم كما هو التحقيق عند الجمهور من المتكلمين ومن المعتزلة لكن الاوضح التعبير بانها صفة توجب صحة العلم والقدرة كما في المواضع واما كون الحيوة يصح ان يعلم ويقدر فذهب الحكماء والى الحسين البصري من المعتزلة المارعة لهذه القوة وهي القوة الحساسة يتبادر منه ان اطلاق

والحيوة اذا حصل في مركب عنصري والحيوة انما هي التي يتبعها حيواني اعتدال نوعي يمتد في نوع الحيوة فافطنك من المبدأ في نوع الحيوة ثم نبعت منها قوى اخرى اعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوى الحركية الى جلب المنافع ووقوع المضار هذه تلك بتقدير العنبر المذكور في الحيوة تابعة للاعتدال المذكور ومنجوعة لا عدلها من الموجود في الحيوان كذا في شرح المواضع

الحيوة على حيوة تعالى مجاز مرسل حيث اطلق اسم اللزوم على اللازم فيكون المراد بالاستعانة المعنى اللغوي وبعضهم قال بمعنى ان صحة اتصافه تعالى بها شبهة في استعمال العلم والقدرة في استعمال لفظ الحيوة لها وكذا شبهة معنى قائم بذاته بها في ذلك الاستلزام فجعل الاستعانة اصطلاحية ولا بأس فيه اذا احتمل ان جائز ان لا اعتبار بين قوله فينا راده لانها لا تلزم في غير الانسان وهو حتى واللزوم في البعض كما في صحة المجاز المراد باللزوم اللزوم العرفي قوله بفتح التاء من رجع لازما ومصدره الرجوع وقراءة ترجعون بضم التاء متعدي من الرجوع المصدر المتعدي قوله لبيان نعمة اخرى وتترك العطف لانه كالنيجة للنعمة السابقة مترتبة على الاولى اي في الوجود بالنظر الى الاحياء الاولى لا بالنظر الى مجموع الاحياء ولظهوره تسامح في البيان لعل وجهه ان الاول نعمة مترتبة عليه نعمة الامانة والاحياء الثاني كما ان هذه النعمة مترتبة عليه ايضا فكان اصلا قوله عليه كجس النعم النبوية والاخرى ولهذا تسامح فقال مترتبة على الاولى والثانية على ما ذكرنا قوله على الاولى حيث لم يقل على كل واحدة من الاولى ولا يرب في ان الحكم المجموعي مغاير للحكم الفردي فيصح الحكم على المجموعي باعتبار بعض افراده وقوله بقاؤهم ويتم به معاشهم دليل واضح على ان المراد الاحياء الاولى فتأمل قوله قد رين مستفاد من الاحياء اذ كون الحيوة الاولى نعمة لا يتحقق الا بالقدرة التي هي مناط التكليف وهذا اول ما قيل من انه معلوم من الفحوى لانه لو لم يكن لهم قدرة لم يستحقوا الوعيد واما القول بان مستفاد من قوله ثم اليه ترجعون فان الرجوع للمجازاة او السوء من تعاطى القدرة فتعسف قوله ومعنى لكم لاجلكم اي اللام للتعليل والانتفاع وحاصله ان انتفاعكم بترتب على خلق ما في الارض ترتب الغاية على ذي الغاية فاللام للعاقبة وتعرض مع ظهور للاشارة الى العموم المكون ذلك الانتفاع بوسطا وبغير وسط فاعلا لا شكال كما استعز قوله لا انتفاعكم في الدنيا وفيه دلالة على ما ذكرنا من ان ترتب هذه النعمة على الاولى بقاءها الى الحيوة الدنيا بوسطا اشارة الى ان الانتفاع بنحو الحياة والعقارب والسموم وغير ذلك من المضرات بواسطة فان الحيوة غذاء للفظي وهو غذاء للانسان وتقتل سمها الاعداء ويتخذ منها الترياق والعقارب واشباهاها غذاء للدجاج وهو غذاء للانسان والسموم يدفع بها الاعداء من الانسان وغيره والمراد بالانتفاع انتفاع نوع الانسان لا كل فرد فرد منه فان السموم نافع لشخص حيث يتخلص به شر الاعداء مضر لشخص اخر حيث يقتل به وعلى هذا ففهم في العالم اذا اكلت مخلوقا لاجل الانسان اما طبس ولها مضر واما مكب واما مسكن واما غذاء اكل او شربا ولها مضر في ذلك او وادله بنفسه في تركيب مع غيره وقد عرفت ان المراد انتفاع نوع بني ادم فلا يضره كون بعض الاشياء مضر بالنظر الى شخص بل بالنظر الى ما زمانين وينصره قولهم الشر الجزئي يتضمّن الخير الكلي واما خلق الميسر فهو نافع فان الانسان بسبب خلقت ينال السعادة العظمى والدولة الكبرى فاي نفع اعظم من ذلك والشقي انما يقرر به باختياره الجزئي الهوى ومخالفة الهوى وكذا الكلام في نفس الامارة بالسوء ولذا

نقل عن حكماء الاسلام ليس في العالم شيء ضار بالاطلاق وانما الضار ضار باعتبار الاضافة اشترى
وتوضيحه ما ذكرتم المراد بما في الارض شامل للارض نفسها وما هو خارج عنها فهي مخلوقة لا يتقانا
ايضا بل العالم بأسره خلق لاجل الانسان كما اشار اليه حكماء الاسلام حيث كان في العالم ولم يخلق في الارض
وفيه حيث على الطاعات والزجر عن المنكرات وتوسيع جسيم لمن ارتكب السيئات **قوله** وديكم عطف
على دينكم بالاستدلال متعلق بالاستفهام المقدرة فيكم اي بالنظر فيكم من عجائب الصنع الدالة على وجود صانع
واجب وجوده تام القدرة على بناءه وعلى وحدانيته ووجه الدلالة هذه الامور انما امور ممكنة وجد كل
منها بوجه مخصوص من وجوه محتملة فلا بد لها من موجد قادر حكيم يوجد على ما يستدعي الحكمة و
وتقتضيه شئته تعالى عن معارضة غيره سبحانه في التفصيل في قوله تعالى ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار آيات في العلم عطف تفسير للاعتبار بعلاماته لان اللغات الحسية والعقلية
وكذا الامور نموذج اللغات والالام الاخرى ولذا ابيح للرجال من الحر من قدر يسير ونحوه من المباحات
بالامور الحسية لتعرف بذلك لغات الاخرى حتى يستفهم غاية وسورة تفصيل العبارات بانواع المشاهدة البصرية
المؤدية الى حصول تلك اللغات الباقية ولو قدم هذه المناهج الدينية الاخرى لكان وجودها ايضا وتكشف من ان
فيما سلف ويتم بمعاشرتهم ومعادهم لكان احسن انتظاما **قوله** لا على وجه الغرض عطف على قوله لا عليكم لا يفيد
اما قلوبا او افرادا يعني ان كون ما في الارض لكم معناه لا عليكم فقط لا على وجه الغرض فانه ليس هو ظاهره فان الغرض من كل
اي الغرض فلا ذلك الغرض لم يكن الغرض علة ولا اقل علة الغاية على ما علم وهذا يستلزم الاحتياج والنقص
المحالين عليه تعالى وايضا ان من كان فاعلا للغرض فلا بد ان يكون وجود ذلك الغرض اولى بالقياس اليه من عدمه وان لم
يكن باعثا لا فاعلا على الفعل فيكون مستلزما لذلك الغرض تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والقول بان لا يجوز ان يكون المنفعة
راجعة الى غيره تعالى كالا حسان الى المخلوقات مدفوع بان وجود الاحسان وعدمه كانا متساويين فلا يصح ان يكون
وان كان الاحسان راجع بالنسبة الى تعالى لزم الاستكمال بالغرض **قوله** بل على انه كالغرض في ترتيبه على الفعل لا بعث على اتمام
الفعل بل على الفعل كغرض الاشجار فان الغرض منه الانتفاع بالثمار ويزيد عليه الانتفاع بظلها وبخطبة بلا ثمر على الغرس ويسمى
مشتركا فيكون دون الغرض فاعلا من تعالى لا يخلو من ان يترتب عليها الغايات المحركة قوله من حيث ان عاقبة الغرض انما هي
دون مثل هذه الامور استعانة بغيره ترتيبا للانتفاع بما خلق ما في الارض على خلقه بترتيب العلة الغائية على الفعل كما سئل الام
الموضوعة للثاني في الاول المعنى عاقبة خلق ما في الارض انتفاعكم به في الدارين والدينا بوسطا وبدونه وقدرنا اليه قلوبكم
وهو يقتضي الاباحة لا قيد النافعة لانه من ان كل ما في العالم نافع للانسان وان كان مضرا لحضة لبعض السموم فانه نافع
الاعداء وان كان ضارا للاعداء فالنفع اعتبر جانب الفعل الذي هو نفع ولم يعتبر جانب الفعل لقوله تعالى لكم عني ان الاصل في كل
شيء الخلق واعتراض عليه بان مذهب فرق من المعتزلة بنوه على التحسين والتفريق واجيب بان مذهب جماعة من المذاهب
من الحنفية والشافعية واختاره الامام الرازي في المحصول وجعله من القواعد الكلية فليس من جهة اختصاصهم كما زعموا
كلام المصنف ايضا فان من ابراهم السنة كذا قالوا ان صاحب التوضيح الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان ارادوا
بالاباحة ان لا يخرج في الفعل والمنكر فلا نزاع وان اراد خطاب الشارع في الارز بذلك فليس بمعلوم بل ليس

مستقيم

مستقيم يقتضي الاباحة الاصلية ان لا يؤخذ العبد ستا طية لانه حكم شرعي اشترى مخصصا فظهر الفرق بين ما قد
المعتزلة وبين ما ذهب اليه ائمة الحنفية ويكون حكم كلام المصنف على ما حققه صاحب التوضيح وان حمل على ما قال
المعتزلة فلامر مشكور والاستدلال بهذه الآية الكريمة عليها غير تام لما قال في التلويح انما يصح ذلك لو ثبت
بقدم هذه الآية على النصين المفروضين يعني الحرم والمبيع وتام البحث في التوضيح والتلويح **قوله** ولا
يمنع اختصاص المجواب بسؤال مقدر بان هذه الآية على الاباحة لا جازا اختصاص شيئا باحد كاذب
ايه المباحية فاجاب بمنع الملازمة بسند ان ذلك الاختصاص لا سبب عارضة معتبرة من الشارع
كالنكاح والشراء والمبيع والهبة والاباحة والاعانة فانه يدل على ان الكلام في الارض للكراي كالكراي في الارض
بناء على ان الخطاب للجميع من حيث الجميع لان كل واحد خلق في الارض لكونه واحدا من افراد الانسان حتى يلزم كون
ملكه احد مباحا لغيره ومنكوح رجل لا لغيره كما ادعاه الاباحيين قائلهم انه فاني يكون قوله وماي اللفظ ما يعم
كل ما في الارض لان ما يفيد العموم وفي الكلام تغليب على ذي العقول كقوله في العقول فيمن البعيد والامام والناس
المكوحات لا الارض لاستدزام ظرفية الشيء لنفسه وهو محال في الظرفية الحقيقية وان جوزة الظرفية الخارجية
وانت خبير بانها لو اريد بما في الارض ما وجد فيها دخلا في حقيقتها او خارجا عنها لعم الارض ايضا بل هذا اللفظ من القول
خلق لكم الارض وما فيها كذا فانه المصنف في تفسير الآية الكريمة والعجب منه لم يتعرض بهذا الوجه الوجه بالاضارة
يحتاج في تصحيحه الى تمسك مذهب الحكماء او الى ان يجعل الجنتين فرضيين كما اشار اليه مولانا خسر وان ارادة الجنتين
والظرفية بقوله ما في الارض من قبيح علوم مجازي يسمى التفسير في تفسير الكريمة قوله ان اذا ريد جهة السم
دون حقيقة الارض الغير ان في يوم الارض ايضا لانها وما فيها واقعة في الجهة السفلية كما يراه السامع جهة العدل
مع انه لا حاجة لاحد اليه بل لا يصح هذا القول تعالى ثم استولى الى السماء فسويهن سبع سموات وهذا صريح في ارادة
الفلك لا اشارات الى ان حلالا لارض على جهة السفلى يستوعب حلالا لسماء على جهة العلوية وسجي وجوابا لا شك ان المذكور
والاستكمال بان كيف تحدد الجهات علوا وسفلا ولم يكن سماء ولا ارض مدفوع بان يكفي في التحديد العرش المحيط
وهذا بناء على انه كروي وهو خلاف المشهور عندنا خلافا للحكام وان ذهب بعض من علاننا للمشهور ان خيمي كما
كالسموات فليس محيطا بالعالم وقيل على ان كما جعل اليوم فرضيا يمكن ان يجعل الجنتين كذلك اي الايام الستة
في قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام مع انها لم يكن يوم ولا ليل بناء على التقدير
والغرض كذلك يمكن ان يجعل الجنتين كذلك لكن القياس ليس بجلي الا ان هذا هو الوقت الذي ياتر اليوم الذي بعد
خلق السموات والارض ومثل هذا الاعتبار في الجنتين حين لم يكن سماء ولا ارض امكانه ليس مسلم والمخفى ان هذا
تكلف لا يليق بجزالة النظم الجليل وقد مناس التوجيه الحاد والبلغة ما يغني من مثل هذا التعسف وجميعا حال
مؤكدة على اختاره من عدم اشتراط وقوعها بعد الجدل الاسمية او حال دائمة عند من اشترط ذلك
وجد التاكيد باب التخصيص وانما لم يجعل حالا منكم لان الموصول مفعول بمرجح فهو احق بكونه ذي الحال والوجه
ولان مقام الامتنان يناسب المبالغة في كثرة النعم ولا علوم ما غير واضح لان بعض ما في الارض ضار ليس
مخلوقا بل يطرأ ان علينا فبهذا الحال المؤكدة يندفع هذا الاحتمال ويعلم العموم لانه من التحقيق وانه ولي

استدلال ان قوله ان سبب
خلقه لا يقتضي اختصاصا
وبما يصح

ان قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام مع انها لم يكن يوم ولا ليل بناء على التقدير
والغرض كذلك يمكن ان يجعل الجنتين كذلك لكن القياس ليس بجلي الا ان هذا هو الوقت الذي ياتر اليوم الذي بعد
خلق السموات والارض ومثل هذا الاعتبار في الجنتين حين لم يكن سماء ولا ارض امكانه ليس مسلم والمخفى ان هذا
تكلف لا يليق بجزالة النظم الجليل وقد مناس التوجيه الحاد والبلغة ما يغني من مثل هذا التعسف وجميعا حال
مؤكدة على اختاره من عدم اشتراط وقوعها بعد الجدل الاسمية او حال دائمة عند من اشترط ذلك

التوفيق قوله قصد المبدأ الظاهر لا حاجة الى قوله بآراءه اذا المقصد لا يكون الا بالارادة ان يريد به التوجه
والافعين الارادة والقول اي جعلا ارادة متعلقة بها تعلقا حادثا مع انه لا حاجة اليه ليس على الإطلاق بل بناء
على القول بحدوث تعلق الارادة والقول بقدوم تعلقها كما اختار بعض مشايخنا فلا يصح ذلك البيان وهو
ماخوذ من قولهم لا احتراز عن كونه ماخوذاً من اصل معنى الاستواء فان المعنى المراد من النظم الكبريم لا يصح
اخذ منه ومعنى المقصد اليه استوى مجاز لا اشتغال الا اعتدال قوله كالسهم المرسل مثال لما على استوى لا يشبه
اذا قصد اي توجه اليه ولا يصح ان يحل المقصد على الارادة هنا بخلاف ما في النظم قصدا مستويا اشار الى
ان اصل معنى الاستواء معتبر فيه ولا يخلق الاستواء على المقصد الغير المستوي ومعنى الاخذ منه ان من هذا
القبيل لا بمعنى الاشتقاق قوله واصدا الاستواء اي ان الاستواء وان كان من باب الافعال للمطلب
كما عظم بمعنى استعصم صرح به في الحاشية على الشرح على عز الدين ونظر عن التفسير فلا وجه للاشكال بان
باب الافعال لا يحكي للمطلب واظن قد عني الاعتدال في الاصل لا على الاعتدال مجاز عا قد استدل على معنى
الحقيقي كان معنى المقصد المذكور مجاز لذلك يشتمل والمختصر جعلا الاستواء حقيقة في الاعتدال واستقامة
حيث قال والاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه
كالسهم المرسل اذا قصد المقصد مستويا من غير ان يلوي على شيء ومنه قوله تعالى ثم استوى الى السماء والمص لم
يرض ذلك وجعلا اعتدال معنى مجازي له كما جعل المقصد المذكور مجازا وقوله تعالى ماخوذاً منه كما قرره لكن النزاع
لفظي لان المص نظر الى ان اصل وضعه والمختصر ادعى ان الاعتدال معنى مجازي مشهور على الحقيقة عرفا
فهذا الاعتبار جعله اصلا لمعنى المقصد المستوي وهذا كثير في كلامهم ولكن وجهه هو مواليه ولا يمكن حمله على حمل
لفظ الاستواء الاية الكريمة على طلب السؤال اي اقتضى تسوية وضع اجزائه من خواص الاجسام
وايضا تعديت ابعد وتعديتها كالتصنيف في معنى المقصد ولذا نفرد عن الرأغب انه متى عدى جعل اقتضى الاستواء
واذا بالي اقتضا معنى الانتهاء اما بالذات او بالتدبير واعتبار التبيين خلافا للظاهر والانتها في النظم الجليل
باعتبار التدبير وقوله لا يمكن حمله على حمل الاستواء على الاعتدال في اشارته الى امكان حمله على المقصد حقيقة
والا لا وجه لتخصيص بالسفي وانما يخفى فيه اذ مرجع الصير الاستواء بمعنى طلب السؤال ولو سلم فلان الاستات
المذكورة اذ لا مفهوم في مثل هذا وايضا المقصد اليه حقيقة في الانتهاء اليه بالذات وهذا الانتهاء اليه بالتدبير
وهو مجاز نعم المقصد بمعنى الارادة بدون ملاحظة صلبته ممكن ارادة هنا حقيقة وقيل استوى هنا بمعنى
المقصد بل بمعنى استعلى اي ظهر وملك ثم ابد استعالم استوى بمعنى الاستعداد بقول الشاعر قد استوى قد استوى
وظهر يستمر على العواقب تعديت على قرينة على كونه بمعنى استوى بغير سيف اي بغير قنات ودم مرقق الهذلي
اي دم حراق من الاراقة والاسالة قوله والاول اي كون الاستواء في الاية الكريمة بمعنى المقصد او في
لاصل الاصل المعنى وهو طلب السؤال قيل كمن عرفت ما فيه وقد عرفت دفعه فتذكر وانما كان اوفى لظهور
المناسبة فان المقصد الى الشيء بآراءه طالب تسوية وخلقه مصونا عن التفاوت والعوج فان طلب التسوية
معناه خلقة مستويا من قبيل ينسب في البر والارض والافق للصلة المعدي بها وهو في مناسبت المقصد دون

الاستعداد ان حصلت كما عرفت لفظه على كانه زيف الاستعداد المذكور بان الاستعداد في السمت معدى على
فيكون بمعنى الاستعداد وهنا معدى بالي فليس هذا من ذلك ومن اعترض على المص بهذا فقد غفل عن مراد
المص وصيغة التفضيل هنا مثل قولهم الصيف احر من الشتاء فلا حاجة الى ان يقال وانما قال اوفى يكون
الاستعداد سببا لتفاوت الامر فليجوز على الاستعداد نوع مناسبة ولا من حروف الجر يستعمل بعضها مكان بعض
فيجوز ان يكون الى بمعنى على وهذا تكلف بارد والتسوية عطف على الاصل والاول اوفى ايضا التسوية
المرتبة عليه انتهاء المشارية بقوله فسويهم سبع سموات فان الاستعداد والغلبة يقتضي سبق وجود المستعمل
عليه والفاء يقتضي تاخر وجوده فيتناهيان وحمل على الاستعداد كالجاذبه لا على نفسها فلا يقتضي تقدم الوجود
بهاية في التعسف قوله والمراد بالسما الاجرام العلوية كما يقتضيه قوله فسويهم سبع سموات قوله ووجها
العلوي فطر الى كون المراد بالارض جهته السفلى كما ان الاول ناظر الى كون المراد به معناه الظاهري وهو الغبار ولكن
ارادة الجهة السفلى الارض لها وجه في الجهة واما تفسير السماء بالجهة العلوية فلا يظهر له وجه اذ قوله فسويهم
سبع سموات لا يلازم وانما الكتاب التأويل لا يخلو عن تكلف لا يناسب جزالة النظم الجليل يقال ان ذكر
المقصد الى هذه الاجرام لا ينافي قصدا عداها من الاجرام العلوية كما ان تسوية السموات السبع لا ينافي
تسوية ما عداها وانما تغيير بان الكلام من دلالة النظم المذكور عليها فمن ادعى ان المقصد حتى يتصدي دفع تلك الشا
قوله وتم لعداها وتلاي ثم هنا ليس للتناهي الزمان الذي هو معناها الحقيقي كما سيجي به للتناهي الربني مجازا
والعلاقة مطلقا للتناهي قوله لتفاوت ما بين الخلفين اشارته الى ان العلاقة فيكون استعانة تبعية قوله
وفض خلق السماء بيان التفاوت والفضل والبرهان لا بعد ثم على ما قبله دون العكس والمراد بخلق السماء
متعلقة الراجح فضل السماء على الارض ما عدا تربة النبي عليه الصلوة والسلام لعلها وشرقا واما الخلق نفسه
فالتفاوت بينهما شرعا وفضلا واطلاقا عليه باعتبار التعلق والتعلق ثم ما اختاره من تقدم خلق السماء قوله
قداه والسعدى وذوب ابن عباس وجاهد قال مولانا سعدى في سورة حم السجدة ورد كون ثم لتفاوت
ما بين الخلقين بانه مخادف لطباقا اهل التفسير غير حقا لانه تم الارض وما فيها في اربعة ايام ثم خلق السموات
وما فيها في يومين انتهى وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اما خلق الارض في يومين فان الارض خلقت
قبل السماء وكانت السماء دخانا فسويهم سبع سموات في يومين بعد خلق الارض واما قوله تعالى والارض
بعد ذلك دجيرا يقول جعل فيها جبلا وجعل فيها نهرا وشجرا وجعل فيها ما يخرج من الارض في يومين ثم خلق
ما فيها لا بمعنى تاخر خلق ذاتها فلا اشكال اصلا وايضا المراد تاخر خلق ما في الارض عن خلقها خلق مادة فيها اذ
لا شبهة في ان جميع ما في الارض لم يخلق قبل السماء فاوقع من تاخر خلق ما فيها في بعض الاحاديث وتقدم خلق
ما فيها على خلقها في بعض اخر من الاخبار يمكن التوفيق بما ذكرنا في يجوز تقدم خلق مادة ما فيها على خلقها وتاخر
خلق نفسها عنه كما يجوز تقدم خلق ذات الارض على خلقها وتاخر خلق ما فيها بالمعنى المذكور عن خلقها فلا تعارض
بين الاخبار كما ان ليس بين الايات اختلاف قوله ثم كان توضيح لكونه ثم للتناهي في الرتبة المشبهة بالتناهي
في الزمان فان ثم في قوله تعالى ثم كان للتناهي الربني فان اسم كان ضمير راجع الى ما عداها فتم وهو الانسان

الكا فقولك تلك رتبة الى قولك ثم كان تفسير العقبة والترتيب الظاهري بوجوب تقديم الايمان عليها لكن ثم
 هنا الترتيب الربوبي مجازا قوله لا للترتيب في الوقت لا استدلال على ذلك بان يخالف هذا القول الكريم لان بعدية
 دحو الارض لا يصح بهلا هذا القول وكذا ان تقول وحمل البعدية في هذا القول الشريف على البعدية في
 الرتبة ليس بجيد لانه انما يعجز الجواب بالنسبة الى علمنا فان عجائب الارض ظاهرة بالنسبة اليها لا سيما
 دحوها وبسطها وهذا الاعتبار يصح حمل البعدية على الرتبة قوله الا ان يستأنف بدحاها الى الا ان يجعل
 كلاما مبتدئا متعلقا بما قبله كما اشار اليه بقوله شلتوف الارض فالارض من منصوب بفعل مقدر لا منصوب
 بدحاها على شريطة التفسير فيكون ثم في هذه الآية للترتيب في الزمان ويرتفع الخلق بين اليتيم لكنه
 خلاف الظاهر كما عرفت كون الارض منصوبا بدحاها وبعد ذلك ظرف له وقد عرفت ان اهل التفسير استقروا
 معا على ان خلق الارض مقدم فلا بد من مثل هذا التاويل والرواية مقدمة على الدراية ولهذا قال فيها متر
 ولعل كون تفسير الدراية مؤيد ببعض النصوص لكن كثرة الروايات في تأخر خلق السماء عن خلق الارض
 وما فيها من المعنى المحرر سابقا يؤيد هذا التاويل فكون هذا خلاف الظاهر وان سلم لك لا بد من التاويل في الروايات
 في التاخير قوله عدل من الاولى فعدلهن للابوابهم زيادة الفاء والفاء للسببية تفيد رتبة التسوية
 على ارادة ايجادها لكن التسوية لما كانت متوقفة على خلق ذواتهن ودلت عليها قضاء قال وخلقهن
 مصنونة عن العوج والعمود واستان الى الفتنى ومعنى تسوية وانحوج بفتح العين وفسر بالعمود
 الشقوق والمداد الخلل والفرجة وما حوله خلقهن مصنونة لئلا شان الى ان من قبيل ضيق في البئر وسبع
 الدار اذ خلقها كذلك يقتضى انها لم تكن عديم تساوى الاجزاء وفسر فوسيهان سور والنارعات
 بقوله فعدلهن او لا ثم فسر بقوله فجعلهن مستوية قيل في بيانها فلعله اراد بتعديلها متعادلة الاجزاء
 اى متشابهة الاجزاء من جميع الجهات والاوصاف في سلامتها عن العيوب ما ترى في خلق الرحمن من
 تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور و اراد بجعلهن مستوية عدم الاختلال والتفاوت بين اجزائهن
 بان يكون بعضها اقرب الى المركز بالنسبة الى البعض الاخر بل يكون جميعها متساوية البعد بالنسبة الى
 المركز فيكون ذلك استنارة الى كونها كمة ولا ضير فيها مع اثبات حدوثها انشأ واكتفى هنا بالتعديل وسكت عن
 الاستان الى كرويتها وما يبعد ان يكون معناه مستوية الاجزاء بالمعنى المذكور فيهم كروية وذكر
 هناك وجها اخر بقوله او فتمها بما يتم به كمالها من الكواكب والقواير وغيرهما من قولهم سوى فلان امره
 اذا اصيل ولعله ترك هنا لان هذا المعنى انما يعتبر بعد خلقها وما قبله لم يفهم خلقها بل القصد الى ايجادها بخلاف
 ما في سورة والنارعات لكنه ضعيف لان الشان في التعديل والتسوية كذلك فلو قال فجعلهن مستويات
 كما ليس بطريق اقتضاء المص كان اكثر فائدة وانما تم نفع قول الله سبحانه مفردة سماء ولم يرص في قوله تعالى
 والسماء بنا حيث اخره وعبر بقوله وقيل اذ اطلاقها على الواحد في قوله تعالى ولقد زيننا السماء الدنيا الالة
 يائى عن كونها قول او في معنى الجمع اى اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد كالديار والدرهم كذا قاله
 فيما سلف وهذا مراد من قال لتأويلها بالاجرام فلو قدم ما اخره كان احسن ووقع اسم الجنس على المتعدد

قال ابن السكيت كذا كان ينصب
 ما كان يظن والعمود فيلزم عوج بالفتح
 والعوج بالكسر ما كان في الارض او في
 او ما كان كذا قاله في قوله
 فاعلم ان عوج العيون
 مكي

باعتبار ان موضوع الامة من حيث اى كاهن هو مذموب البعض واختاره المص وان قيل ان موضوع لفرد
 فوقعه على المتعدد كونه محلي باللام قوله كالدنيا راشرة اليه فلا اشكال والاى وان لم يفسر بالاجرام
 بل يفسر بجها تعلقها من مبرم لارجع الى الانسان او القصة بفسره ما بعده فالشان المرجع عبارة
 عنه فقيه من التخييم والتشويق والتفكير في النفس لا يخفى وانما اخره لان كون المراد الاجرام هو راجح
 المختار كما عرفت وانما استشهد بقولهم رب رجلا لا خلاف وضيع الضمائر ولم يستشهد بقوله نعم رجلا
 لانه موافق له كونه ضميرا بارزا واما الاشكال بان الابهام في ضمير رب لان رب لا تدخل على النكرات
 بشئ اذا دخل في كون الضمير مبرها لذلك كيف وقد جوز في قوله تعالى قد هو الله احد كونه ضميرا مبرها وظاهر
 كثره فاذا اريد الابهام او لا ثم البيان ثانيا لنكتة خطابية جعل الضمير مبرها يفسر ما بعده قوله بل
 اى بدل الكلام من الكلام رجع الى الاجرام او تفسير ان جعل مبرها وهذا وان فهم من قوله انما يفسر ما بعده
 لكنه ذكره ايضا لذكر كونها بدلا فاعلم الابهام في اول الامر ولم يذكر كونها تمييزا للظهور من ذكر كونها تفسيرا
 ولم يتعرض كونها مفعولا ثانيا لسويع لان فسرهم بخلقهن لا وليس مفعول ثان ولم يجعل حلا مقدرا
 لان خلاف الظاهر بل ادع وذكره في حم السجدة للتبليغ على الجواز قوله فان قيل لا لعل تركه اولى من ذكره
 كما لا يخفى على اهل الارصاد جمع رصده وهو معروف عند اربابه وسم الفلاسفة والمتفلسفة تسعة
 افلاك تسعة للسماء وهى القمر والزهرة وعطارد والشمس والمريخ والمشتري وزحل والفلك الثامن
 للكواكب الثوابت والتاسع ويسمى الفلك الاطلس للحركة اليومية قوله قلت قد ذكره شكوك فان
 اهل الشريعة ليسوا قائلين بذلك على الوجه الذى اشتهر فان صح ذلك عند اهل الشريعة لكن لا على الوجه
 الذى اعتقده الحكماء وهو قدمها بل مع اعتقاد حدوثها بعد عدمها وفنائها بعد وجودها فليس في الالة
 نوعا من الاحتار عند ان تخصيص العدد بالذكر يدل على نفي الزائد مقدر عن شرح جمع الجوامع
 والنكرات العدد دون غيره فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه والناقص عنه الا بقرينة فقا
 التخصيص على العدد الخاص افادة الحكم في مدلول العدد ولا يلزم افادة خلافة الزائد والناقص
 قوله مع انه ان ضم اليه العرش والكرسى قال في اية الكرسى ولا كرسى في الحقيقة الى قوله وقيل جسم
 بين يدي العرش والعرش والكرسى ليس لها حركة عند اهل الشريعة والكرسى ليس فيه الكواكب
 الثوابت عند التزام كون كل منهما على وجه ما ذهب اليه الحكماء خارج عن الانصاف وليت شعري
 ان اى حاجة مست الى ارتكاب هذه التكلفات الباردة البعيدة عن الاذهان القوية ومن اين
 يجب تطبيق ما نطق بالشريعة على قواعد الفلاسفة المخزوفة قوله في تعليل اى في قوله تعالى وهو
 بخلق شئ عليم تعليل اى بيان لعله الحكم السابق سواء كانت جملة تدرسية او حاوية على راجح
 المختار والجملة الحاوية ظاهرة في افادة التعليل والمراد بالعلة العلة الناقصة لا التامة اذ القرينة
 على ان الخلق من انفا على المختار انما يكون بالعلم والقدر والارادة فائمة كذا علم على علم قوله كان قال
 وكونه عالما بكنهه اشار باختيار عالما مع ان النظم عليم للامانة الى ان صيغة المبالغة وغير المبالغة

سبحان في شأن تعالى وتحدثت بالباء لتقوية العلم كما صرح به غيره واحدا في خريف العلوم او لتضمنه
معنى الاحاطة فاقى بصلتها فان انتقال الصلة لتضمين كذا قرره المفسر الجارح في اواخر شرح
الشافية واما ان الباء ليس مختص بصيغة المباعدة حتى يقال ان امثلة المباعدة لا خالفت افعالها
لانها اشبهت افعال التفضيل لما فيها من دلالة على الزيادة اعطيت حكمه التعدي مع ما فيه من الخلل فذلك
وان سلم في غير تعالى كذا لا يصح او لا يحسن في شأن تعالى لما عرفت ومثاله من غير صيغة المباعدة قوله تعالى
الم يعلم بان الله يرى قوله تعالى لا اله الا الله وهذا استدلال على شموله تعالى لجميع الاشياء جزئيا وكليا
لان الله تعالى علم على ان الدنيا بان العالم سيموجد على هذا النمط البديع فاجد على هذا الاسلوب الغريب وتعلق
هذا العلم بغير متغير فيكون قدس في علمه الازلي يكون خلافاً لمتغيرا بالغير وان كان مكنيا بالنظر الى ذاته كما
هو المقرر في موضعه فلا وجه لا قبل ان كلام المصنف يقتضي ان نظام العالم هو الصالح الاكبر الذي لا يمكن شئ فوقه
فان هذا كلام ساقط لا اساس له في المقام ولا يناسب بوجه المرام قوله لا ترفع اشارة الى الله تعالى راجع الى الحكمة
فيما خلق تفضله واحسانا ما من شئ خلق الا به سبحانه عظيم ان كان مقصرا بالنسبة الى بعض ما هو جسيم وقد
مر الكلام في مفصلة انفاق الله واستدلاله على كماله اشارة الى الكبر والاعظم
استدلال من المؤثر الى الاثر والاستدلال من الاثر الى المؤثر وهذا نظير ما قاله في سورة الاخلاص واخلاه حكمة
الله الصمد عن العاطف لانها كانت نتيجة للاولى والدليل عليها فيصيح ان يقال انها بهذا النتيجة لا قبله والدليل
عليه والواو هنا ليس للعطف بل للربط على تقدير الاعتراض لتخصيص اللفظ على تقدير اخر قوله وازاحة اي
في ازالة لا يخلج الاختلاج حركة ضعيفة وتقليل سيرة صدورهم اي في صدقها وكذا بعد ما تفتت
اي تكسرت واتصلت بابشائها اي اتصلت بعد انقلابها تريا بابشائها كما بابشائها من التراب وقيل اتصال
الاجزاء المائية بالماء والتربة بالتراب وكذا البواقي انتهى وهذا سلكه الفلاسفة واستار الى المعنى مواضع
عديدة كيف جمع استفهام التكاليف وانه لا يلزم التعبير بالاختلاج الذي يشعر الضعف قوله بحيث لا يشذ
منها شئ من الاجزاء الاصلية للبدن وهي الباقى من اول عمره الى اخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق كما في الموقف
فانه لو شذ شئ منها او انضم اليها ما لم يكن يكون استينافا لا معادا قوله ونظيره في اشتداد التعديل والاستدلال
والازاحة قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فخلق مولانا سعدى انه قال انونصر
انصار الذي سمى بلعلم الثاني اذا قرأ هذه الآية كان يقول وددت ان هذا العالم الرباني يشير الى ارسطو
على هذا النقياس الجلي قوله واعلم ان صحة الحشر اي حشر الاجساد وانما احتج الى بيان انما ان الحشر بدليل
عقلي مؤيد بدليل نقلي لانه لو لم يكن مكنيا لا حجة الى تأويل النصوص الناطقة بوقوعه كالايات المشهورة بالعلمية
والمكنان وغير ذلك مما يستحيل انصافه تعالى به فلا بد من بيان امكانه اولا وعن هذا تصدى ليبيانه فقال واعلم
والمراد بان المقدمات ما يتوقف عليها صحة الحشر وانما عبر بها لانها تكون جزئيا بان حجب رتب الدليل على قانون
الحيزان وقد برهن عليها في اي اشير الى البرهان عليها اذ الفرض المسوق له بيان النعمة كما اشار اليها بقوله
في اول هذه الآية بيان نعمة اخرى متقدمة على الاولى قوله للجمع اي الاجتماع على ان يكون الجمع مصدرا من الجمع

قوله واشير الى البرهان في دليل على ما ذكرناه من ان المراد بقوله وقد برهن وقد اشير اليه قوله
بقوله تعالى وكنتم امواتا ما دلالته على انها قابلة للاجتماع فلان المراد بكونهم امواتا كونهم غافين
واغذية متفرقة مجمعة وبهذا البيان ظهر حسن تعرضه فيها لسلف كونهم عناصر واغذية واخللا
وما عداها من النطفة لا غير متفرقة ولما كان مواد الابدان القابلة للجمع والحياة الثانية متحركة متقلبة
من المواد التي قبلت للجمع والحياة الاولى في غير عين تلك المواد فلا اشكال واما دلالته على انها قابلة للحياة
الثانية فظاهر والى ما ذكرناه من التفسير اشار طاب الله ثراه بقوله فان تعاقب الا فتراق لا يخلو
قوله والاجتماع دليل على تفسير الجمع فيهما بالاجتماع قوله تعاقب الا فتراق لا يخلو على شمول الموت
لعدم الاول كما مر توضيحه ومن وهم انه لا تعاقب بينهما بل تعاقب الاجتماع بالافتراق وتعاقب
الحياة بالموت بدون العكس فقد وهم وكان غفل عن معنى قوله تعالى وكنتم امواتا فانه لا جرم
ان العكس متحقق باي معنى كان قوله يدل على انها لا واما احتمال اشتراط بشئ اخر فاحتمال ما شئ
لا عن دليل فلا يعجب به قوله واما الثانية اي المقدمة الثانية والثالثة فانه عالم بكل شئ على تفصيلها
فهو تعالى عالم بها اي بمواد كل احد مختصة به ومع ذلك عالم ايضا بمواقفها بكنها ولو كان متفرقا
في اماكن مختلفة واستوضح بقصة ابراهيم عليه السلام حيث قال تعالى قال فخذ اربعة من الطير فصرهن
اليك ثم اجعل على جبر منهن جزء الآية وفيه تايد لما ذكرناه اول الدرس من ان مراده بقوله فيه
تعليل اي في بيان علته هي جزء من العلة التامة فلا تخلف في در على جمعها قوله وابداه ما هو اعظم له
وهو السموات والارض وصيغة التفضيل في اعظم والعجب واقدار بالنسبة اليها واما بالنسبة الى الحي
القيوم فالكبر سواد وبهذا القدر تم بيان المقدمات الناطقة بامكان الحشر ولما امكن حشر الاجساد
واختبر الشريع بوقوعه فلا بد ان يعتقد على الوجه الذي ورد في الشريعة وثبت بالدليل النقل الى قصص
الغاية حتى نقل عن الامام الرازي ان الايمان بالنبى صلى الله عليه وسلم لا يجمع مع انكار الحشر قوله
وانه خلق الى بيان علته تعالى بكل شئ استظهرها لما ذكره من انه عالم بمواد الابدان ومواقفها
والمعنى وانه اوجد ما اوجد خلقا صورته وشكلا الذي يطابق كماله المكنى له وهو المراد بالاستواء هنا
لاتساوي الاجزاء فقط ولهذا قال محكم من تفاوتها وهو الاختلاف وعدم تناسب ما به يتألف كماله
من القوت مراعى في مصالحهم اي منافعهم تطفوا وكما ذكرنا ذلك دليل على دليل في بغير العلم بذلك المكنى
اعنى كونه تعالى عالما بالاشياء كلها كليتها وجزئياتها موجوداتها ومعدوماتها كان تناسج العلم
علة لوجود الاشياء على هذا النمط الغريب لما مر الهاء في قوله وهو تسكين عاده هو بعد بعد جرح العطف
لغة فصيح لانه معها يشب كلمة واحدة مضمومة العين وقد صرح الائمة بان الكلمة التي مضمومة
العين يجوز تسكينها للتخفيف كعطفه ورسوله فهو بالفاء اشارة الى ان هذا الجواز غير مختص بالعلم
قوله تعدد النعمة ثلاثة ثقتن في البيان حيث قال في قوله تعالى بيان نعمة اخرى ومنها تعدد النعم
النعمة الاولى في نوعه الإيجاد والباقي من الحيات المشيرة اليها قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية والثانية خلوق

٢٤

ما في الارض من النعم النبوية والاخرية والثالثة خلق ابينا وكل نعمة من النعم الثلاثة مشتركة
 على نعم لا تحصى وكون هذه النعمة الثالثة بالنسبة الى الذكر والافعال نسبة الى الوجود مقدمة على
 النعم ولعل الترتيب المذكور ان مع ان السمو يقتضي هذا الترتيب المذكور ان الانسان غنيور
 فان نظر الى ما انعم الله به عليه جده النعمة على الشكر والفكر في الاء الله تعالى ورضي به ولا ريب ان نعمة
 الابداد والاحياء انعام عليهم والنعمة الثانية مترتبة على الاولى والثالثة نعمة على ابينا بالذات
 وعلى الواسطة **قول** نعم الناس كلام ليس يخص ادم عليه السلام كما يوهى قول تعالى واذا قال
 ربك خليفة الالة اذ بالخليفة ادم عليه السلام كما يصح به واشار اليه هنا بقوله فان خلق ادم
 المستفاد من قوله جاعلا سوا كان من جعل معنى خلق او بمعنى صير قوله انعام لا عبرة بالانعام هنا
 قال الا نعمة اذ الخلق وغيره وصف له تعالى فهو انعام واشار المترتب عليه نعمة بعم ذب اما الخلق
 فظاهر واما اكرامه وتفصيل فيا النسبة الى الخواص او بالنظر الى ان اكرام الاب اكرام الولد وان لم يكن
 الولد مكرما بذلك الاكرام كما يصح في تفسير قوله تعالى واذا قلنا لللائكة اسجدوا لادم الالة ان امرهم
 بالسجود نعمة رابعة عدها عليهم فكيف بعد هنا من جملة النعمة الثالثة قال الى ان يقال هنا فان
 خلق ادم وجعله خليفة واکرامه بذلك انعام له قول واذا ظرف وضع لزمان نسبة اي لزمان
 نسبة تامة ماضية والمقارنة قوله ولذلك يجب اضاقتها الى الجمل والنسبة في الجمل لا تكون الا تامة
 وقع فيه اي في ذلك الزمان اخرى نسبة اخرى تامة قوله كما وضع اذا لا بينه استطراد الكمال المناسبة
 بينهما وكون كل منهما مستعملا في موضع الاخر ولهذا قيل وهذا هو الغالب في الاستعمال نحو قوله تعالى
 فقد نصره الله اذا نجاه الذين كفروا كما وضع اذ الزمان نسبة اي نسبة تامة ايضا بقية قوله
 ولذلك يجب اضاقتها الى هذا هو الغالب في الاستعمال قوله ولذلك اي وكون وضعها لزمان نسبة
 تامة يجب اضاقتها الى الجمل التي وضعت بالوضع النوعي لا فادة النسبة التامة والنسبة الاولى هي
 النسبة المتضمنة الجمل المضاف اليها والثانية نسبة العالم ولم ينهوا على كون عالمها جملة اذ
 المراد بالنسبة التامة كما عرفت فلا بد من كون عالمها جملة وان كان جزء الجمل هو العالم وحده
 كما ان المضاف اليه يكون مضمون الجمل بحيث فان ظرف مكان يجب الاضافة ايضا الى الجمل اسمية
 كانت او فعلية فنقل عن الرضي الظروف الواجبة الاضافة الى الجمل بالوضع ثلثة لا غير حيث في الحكم
 واذا في الزمان انتهى ويجد شبه قول ابن الحاجب ولا يضاف الا الى جملة في الاكثر وفي الجاهل وقد
 جاء اما ترى حيث سهل طالعا في حيث يضاف الى مفرد وهو سهل مفعول ترى فدعوى الوجوب
 مشكوك واطلق الجمل اشارته الى ان اذ يضاف الى الجمل اسمية والفعلية اذ ليس فيه معنى الشرط
 واما اذ فلا يضاف الا الى الجمل الفعلية على الاصح لتضمنها معنى الشرط واستعملنا اي اذ اذ ^{بالتعليل}
 نظر الى اذ والمجازة ناظر الى اذ امثله قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم الالة اي لاجل ظلمكم وهو
 معنى حقيقة له كما هو الظاهر ويجاز بمعونة المقام وهو ضعيف اذ لا يظهر علاقة بين زمان نسبة ماضية

وبين التعليل وكذا ورد اذ اشرطية لكن لا تجزم بها في السعة والمجزم في قوله واذا تصبكه خصاصة
 فتجزم بالضرورة هذا عند البصريين فانهم ذهبوا الى ان اذ حقيقة في الظرف بمعنى وقت حصول
 ما اضيف اليه ايضا في جملة فعلية في معنى الاستقبال كما قد يستعمل للظرف من غير اعتبار شرط وتعليل
 لقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيان على انه يدل من الليل وقد يستعمل للشرط والتعليل
 من غير سقوط معنى الظرف واليه ذهب الاماميين وعند الكوفيين كلمة اذ مشتركة بين الوقت والشرط
 فاذا استعملت في الشرط لم يبق معنى الوقت وصارت بمعنى ان واذا استعملت في الظرف لا يراد
 معنى الشرط واليه ذهب الامام الا عظم ابو حنيفة في قوله ان تجعله راجعا لهما معالان اذ اذ حيث
 برسا في الظروف يستعمل للتعليل عند الرضويين لا استواء نموذجي التعليل والظرف في قوله فترك ضربته لانه
 وضربه اذا اساء لانك اذا ضربته في وقت سائت فاقضيت في لوجود اسائته فيه فاجري مجرى
 التعليل كما اشار اليه الرضوي في سورة محمد وارتضاء شراح المفتاح وكذا تستعمل شرطية مع زيادة
 ما معها وهي جازمة انتهى ولا يخفى ضعفه قوله ومحلها النصب ابدأ على الظرفية وهذا يشيرانها لا يخرجها
 عن الظرفية ولا يلازم بعض ما ذكر من ان اذ للتعليل واذا الشرطية مع سقوط معنى الوقت والعكس
 على احتمال فليتأملوا فاذا ان لا يكون محلها النصب على المفعولية اصلا ولهذا احتاج الى تأويل كلامه بظن
 ان محله منصوب على كونه مفعولا به ولهذا قال واما قوله تعالى واذا كراخا عاد الالة فلا اشكال بان قد يكون
 مجرورا في نحو يومئذ قيد ابدأ ناظرا الى الظرفية لا النصب يعني انها اذا نصب محلا فنصبها لا يكون الا على
 الظرفية لا على المفعولية يرشدك قوله واما قوله تعالى وجعل ابدأ قيد المجمع قوله النصب على الظرفية
 سخيلا ما عرفت انه قد يكون مجرورا وايضا قد يخرج عن الظرفية فيكون مفعولا اذا يقوم زيدا فيقع
 عرو على اسم ظرف لا ظرف والقول بان الحكم اكثرى ونحوه تكلف بلا داع فلا غبار في كلامه سوى انه
 يفهم من كلامه انها لا يخرجان عن الظرفية حين النصب مع انها لا سيما اذا خرج عن الظرفية ونحو
 للشرطية كما هو مذهب الكوفيين وجوابه انه اختار مذهب البصريين في غير ضعف ما قيل ان قول المصنف
 النصب ابدأ على الظرفية لا يوافق مذهبها من المذاهب الا كما جعل ابدأ قيد المجمع وقد بان خلافه
 ويشدركا في قولنا في تأويله اذ كراخا في اذ كان له في اذ هو المفعول به لكنه حذف للاختصار وقيم
 الطرف مقامه بمعنى انه جعل الطرف دليلا على المفعول لا اقامت مقام عامل حتى يستقر اعرا به كذا
 قالوا ولو حمل على ظاهره وجعل الطرف قائما مقام عامل ومفعولا به توسعا لم يبعد بل سبب ^{المعنى}
 والبلاغة فان ذكر الوقت يشتمل الى اذ الذي وقع فيه فيكون المبلغ من حيث ان الوقت اذا انخفض
 كانت الحوادث حاضرة بتفاصيلها كما نراها مشاهدا عيانا وذهب بعضهم الى ان منصوب على المفعولية
 بالتأويل الذي ذكرناه واختار المصنف الجهور ولما كان الذكر متعلقا بالحدث فلا اشكال بان الذكر
 ليس في ذلك الوقت فالوقت ليس ظرفا لا ذكر بل الحادث فهو عامل في اذ لا ذكر فقولوا عامل اذ كرا
 على التأويل بناء على المسامحة الا ان يقال ان اذ كرا عامل في الظرف باعتبار الوقوع المفعول به فيه نحو

بمعنى ان في نوع استعالي ان اذ حرف
 لا اسم وعن هذا نقول ان الرضي ان الاو في خبرها
 حيث ان لا معنى لها وبها الوقت انتهى
 قال ولي ان يرد ويقال ان لم يسقط
 معنى الوقت حين يستعمل شرطية
 وجب اليه البصريون فهو اسم وان
 سقط معنى الوقت حين كان حشا
 انكوبين قال في كونه في وما ذكره
 الرضي غير منفي عند البصريين

مس

رميت الصيد في الحرم وهذا هو الظاهر ويظهر كون نسبة عاملة تامة ايضا قوله لا يجاء الى استبدال
على كون المقدرا ذكر واذا كان العاملة الالية قالوا فيروا بالزمان الذي وقع البتة في الوقت المتبع
فاذا صح كون المذكور عاملا في الباعث الى العدول عند التقدير والى كون مقرر قوله وعلى هذا
فالجمل معطوفة له لان الجامع بين المسندين ح ظاهر لكن ذكر بكسح من قبل وضع المظهر موضع
المضمر وايضا يراى بالوقت الامر المتد الذي يسبق البدء المذكور والقول ولا ريب في تكلفه ولعل
لهذا آخره واما اذا كان منصوبا بقا لولا فالحكمة معطوفة على الكلام السابق عطفاً القصص على القصص
لكونها متعددة ومتناسبة في الفرض المسوق له وهو بيان النعم على نوع الانسان واما اذا
انصب باذكر معطوف على مقدر يفهم من الغوى اى احسانه على هذه النعم الجسم واذكر ان تذكر
او تفكر في هذه الانعامات التي لا تحصى ولا تدرى ما عطف على بشر الذين امنوا وجعل ما بينهما اعتراضا
فيعيد ما لفظا فظاهر واما معنى فلان تحقق لكثرة الاعتراض في كل جملة من الجمل المتخللة بينها غير واضح
ولو فرض تحققها فيها لاحتاج الى فكر عتيق ونظرة دقيق قوله وعن موافقة الخيم وسكون العين من
انضامها لتفسير الحديث شيخ البخاري وسلم رحمهما الله تعالى اسما بوجوبه ان مزيداى ان اذنا
تلاوة قبل انكم الزجاج لان زيادة الاسم نادر فعلى هذا يكون قوله تعالى قالوا انجعلوا ستمينا بيانها جوا
لسؤال مقدر قوله والآن لك جمع ملاك على الاصل حتى ان اصل ملاك ملاك حذف الهاء لكثرة الاستعمال
فالخفيف بك حذف الهاء هنا سبب كثرة الاستعمال في الجمع ردة الى اصل جمع على اصل فقيل ملاك
بالهزة ولا خلاف في ان اصل ملاك وقدا جاء على الاصل في قوله ولست لاشي ولكن ملاك تنزل
في جوا السما بمصوب قوله على الاصل اشار الى رد ما اختاره ابن كيسان فانه قال ان اصل ملاك وزنه
فعال على ان الهزة نائمة لان تسميتهم بالملائكة لفرط قوتهم وجميع تصرفات م ل ك د ا ث ر مع
القوة والشد كالملك والملاك واختار المص كونها اصلية والميم نائمة مع كونه مقلوبا من ملاك
كالشمال جمع شمل على ان الهزة في شمال نائمة لحي شمل معناه ويجوز التشبيح في مجرد الهيمية ^{بعض}
من غير نظر الى زيادة الهزة واصالتها ولو اجزى الكلام على مسلك ابن كيسان فالتشبيه في باب والتا
لتأنيث الجمع لان الجمع بمعنى الجماعة قوله وهو مقلوب ملاك من اللوكة فالهزة مقدمة على اللام والى
هذا ذهب الكسائي والليث والازهرى واختاره المص لان معنى ماخذ الاستعاق وهو اللوكة متحققة
فيهم مع اشعار التعظيم بانهم رسلا تعالى دون ما اختاره ابن كيسان وان كان معنى القوة والشد
يتم للملائكة وشتان ما بين المعنيين فلا جزم انه يحتاج الى القلب وانكر بعضهم القلب وجعل من لا ك
بعضه ارسلا ولم يشترطه لا ك بمعنى ارسلا اشتراها لالوكة لم يرض به المص ولم يلتفت اليه ولا ينافي القلب
قوله على الاصل اذ مراده بقوله على الاصل كون الهزة اصلية فلا يضره القلب وقيل لان اصل ملاك ح
ولو جمع لغير ملاك لادب لكنه بعد القلب صار اصلا ثانيا لا يخلو بعد قوله لانهم ساطعة اشارة
الى جواب ما قيل ان معنى الشدة والقوة نعم الملائكة كلهم وكفاك قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفتروا

واما الرسالة فلا نقول تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس الالية في اراج مسلكه اى كسبه
فاشار الى جوابه بقوله لانهم اى الملائكة كلهم وساطعة وحاصله ان الرسالة نعم الملائكة كلهم اما بالنسبة
الى غيرهم فلا نعم وساطعة بين امر الله تعالى وبين الناس برسلهم اليهم لحفظهم في عموم الاوقات ولرفع
اعمالهم وتصويرهم في الارحام وقبض ارواحهم وتخصيل ارزاقهم وتدبير امورهم كما قال تعالى والناظر
غوا الى قوله تعالى فله جرات امرهم رسلا كذا ان لم يعتبر في الرسالة معرفة المرسل اليهم الرسول
وجه رسالة او كما برسل ان اعتبر ذلك او رسل الله لانهم ساطعة بين الله وبين الانبياء والصالحين
من عباده يبلغون اليهم رسالاته بالتوحى والالهام والروايات الصادقة او بينه وبين خلقه بوصول
الايثار صنفه او كما في سورة وصول اثار لطف لان المستغنيين في معرفة تعالى يستغفرون للذين امنوا
كما نطق بالنظم الحميد فقوله كالمسلة اشارة اليه والغريزة على ذلك قوله قسم شانهم المستغنيين في معرفة
الحق والالتفات ان يتحقق المعنى الغوى في بعض الافراد كاذ في النقل سيما في الافراد الكثرة وذوى
الفضل قوله واختلف العقلاء بناء على ما اقرهم فان كانوا يترشح بما فيه حقيقة في اى شئ
يتركبون ام فذهب اكثر المسلمين الى انها لا و اشار الى ان بعضهم مع الحكمة لم ينسب اليها اجساما الى
مركبة من جواهر فردة مادية وليست مجردة عن المادة لان عندهم لم يثبت تجرد لمكن من العالم الصيغة
هى الشفافة اى عدم اللون ولهذا كانوا غير مبنيين وتجي اللطافة بمعنى سرعة الانفعال والانقسام
الى اجزاء متصرفة وبمعنى دقة القوام والظواهر ان المراد المعنى الاول وهذا التعريف ظاهر صادق
على الجن فالاولى ان يقال اجسام نورانية كاذ في شرح المواقف وان الجن اجسام هوائية والشيئا
اجسام نارية والجن اجسام نارية مطلقا وسيجي من المص في سياق قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا
لالاية ان ضربا من الملائكة لا يخالط الشياطين بالذات لا فاختار قدرة اى باقداره تعالى على التشكل
بشكل اى بصور مختلفة اذ الجواهر الفردة متساوية في قبول الصفات المتقابلة مع شمول قدرة
الختار وهذا هو الظاهر ومنها ذهب اخرا لينا سبب حركتهم المص مستدلين اى اكثر المسلمين بان الرسل
اى الانبياء عليهم السلام كانوا يرونهم اى الملائكة كذلك اى بالاشكال والصور المختلفة ولا ريب في ان
ذلك لا يتنظم الا الاجسام لا الجواهر الفردة ولا ينافي سبب الاجسام الا الاجسام اللطيفة فثبت المدعى
بكل قسمة والمطلب غنى يكفي في مثل هذه الرواية ولو لم يبلغ الى حد التواتر اللفظي المفيد لليقين قوله
وقال طائفة من النصارى لم يردود بهذه الالية لان الملائكة قبل خلق البشر بازمنة متطاولة
واما كون الارواح مخلوقة قبل خلق الابدان على ما قيل لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد
بالق عام في غير مفيد اذ النفوس الفاضلة عبادة عن كونها متخلية بالانواع كال كسب حين تعلقها
او حلولها بالبدن ولا ريب في عدم تحقق ذلك الكمال قبل تعلق البدن على انه خبر الاحاد لا يفيد اليقين
وكذا الكلام في قوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكرها اختلف فيفيد
الظن على ان قوله تعالى ثم انشأناه خلقا اخر يدل ولو ظنا على حدوثها مع البدن قوله ونزعنا

انها جوارها اي قالوا انها مجردات عن المواد وعن النفوس البشرية وهي العقول العشرة والنفوس
 الفلكية التي تحرك الافلاك والمحاصل انما هي غير متخيزة ولا اجسام مركبة من المواد ونظر البعض بقوله
 وقيل تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الا ان الغالب في كل واحد ذكر وكون النار والهوا
 في غاية اللطافة كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ المضائق حتى اجواز الانسا
 ولا يرون بحسن البصر الا اذا اكتسبوا من المتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية جلاليب
 وغواشي فيرون في ابدان كابدان الانسان وغيره من الحيوانات ظاهرا لا يلايم قوله تعالى انه ير كم
 هو وقبيله من حيث لا ترونهم لانه فلا تخفى قولنا في لغة النفوس الناطقة فيدها احتراز عن
 النفوس الفلكية فانها من جنسهم كما سلف في الحقيقة اي بالمائية اذ النفوس الناطقة وان كانت
 مجردة وليست بجسم ولا قوة جسمانية لكنها متوقفة في كمالها الى تعلقها بالبدن بخلاف العقول العشرة
 والنفوس فانها ليست لها حالة منتظمة وتغاير الخاص واللوازم يدل على تغاير اللزوم قوله قسم
 شانهم الاستغراق في معرفة قال تعالى حكاه عنهم وما منا الا له مقام معلوم في المعرفة والعبادة فظهر
 ان تلك الملائكة متفاوتون في تلك المراتب لا يتجاوزونها قوله وهم العليون قدم تفصيل العليين
 في تعدد مراتب الجنة وهم حلة العرش ومن حوله قال المص في تفسير قوله تعالى يحلون العرش من حوله
 الكواكب يتون اعلى طبقات الملائكة واولهم وجودا ولهذا قال والملائكة المقربون قربا معنويا والكواكب
 سادات الملائكة كجبرائيل واسرافيل وهم المقربون وجبريل رئيس الكروبيين صرح به سورة التخم من كبر
 اذا قرب وقال ابن مكنوم في تذكرة كبرية بفتح الكاف وتخفيف الراء وكذا صرح قدس سره في شرح المواصف
 في قبيل الالهيات بتخفيف الياء قوله والعقول لهم الملائكة علويون وملائكة الارض احموم اللفظ لان الملائكة
 جمع محلي باللام ولا قرينة للعهد فيجمع الافراد وعدم التخصيص كون الكلام في خلافة الارض لا يكون مختصا
 اذ لا يلزم من كون ادم خليفة منهم كون هذا الخطاب بخطابهم والقرينة عدم ذكر منكم ولو كان الخطاب
 مختصا بهم لقبل في جاعلة الارض خليفة منكم وقيل ملائكة الارض بقرينة كون الارض في خلافة الارض
 وقد عرفت ما فيه قوله وقيل ابليس من كان معه من الملائكة في محاربة الجن قال صاحب اكلام المرجان في
 احكام الجن روى ان الله تعالى خلق الجن واهمهم بسمرة الارض وكانوا جبرود الله تعالى حتى طال عليهم
 الامل فقصوا الله وسفكوا الدماء وكان فيهم ملك يقال له يوسف فقتلوه في موضع اخر قتلوا نبيا يقال
 له يوسف فارسل الله عليهم جندا من الملائكة كالنوا في سماء الدنيا كان يقال لذلك الجند الجن فيهم ابليس
 وهو على اربعة آف فرسبطوا فنقوا بني الجن من الارض واجلوا عنها والحقواهم بجزائر البحر وسكن ابليس
 والجن الذين كانوا معهم في الارض فبان عليهم العلوا وجوا الكثر فيها قال بعضهم ان ابليس وجنوده قوا
 في الارض قبل خلق ادم اربعين سنة وان الجن عمر والارض في سنة وقيل اربعين سنة استمرى ولما كان
 ابليس رئيسا قال المص فدمرهم في الكنفاء بالاصل وحين كان الاجل والتفريق واقعا منهم قال صاحب
 الاكام واجلواهم والحقواهم ابا بجزائر البحر قال السادة كلامه حقيقة وفي كلام المص مجاز قوله جاعل

فيكون الاسم للكنة فراق العربي
جميع ربه الصلابة والاعمال
فليست بها سبب في مثل
هذا نظام

من جعل

من جعل الاله اي بمعنى صير كما ربيانه في قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا واليه وبها مفعولا هـ
الارض وخليفة اولهما خليفة وثانيهما الظرف المقدم والمعنى اني جعل الاله وصير خليفة عظيم الشأن
كاشا في الارض فان المفعول في الحقيقة هو العالم المقدور وهو كاشا هنا وهذا المعنى بناء على ان الخليفة
وهم الملائكة عالمين بوجود الخليفة غير عالمين بمخبر خلافة في محله الفائدة الاخبار بان محل الخليفة الارض
فيحسن كون خليفة مفعولا اول وفي الارض مفعولا ثانيا وان سلم كونهم عالمين بمخبر خلافة لكنهم لمخبرهم
المكت فيها كان قلنا عن صاحب الامام ارجان في حفظ شفقتهم المكت فيها نزل عليهم بذلك منزلة عدم العلم به فابعد
اني جعل خليفة كاشا في الارض بذلك قطعاً التمتي اقامتهم فيها قبلما حفظ النكته الرشيفة ظهر ان ما اختاره
المص ما يقتضيه المقام ويتم به المرام فلا يراد اشكال صاحب الارشاد تبعاً لا وادام قوله ويجوز ان يكون
بمعنى خالق في مفعول واحد وفي الارض فخر في متعلق به وانما اخره لان الاول ابلغ في الخلق في معنى التقدير
والجعله في معنى التخصيص كآية في الاثر سورة الانعام وقيل وقدم الاول لظهوره بقرينة جواب الملائكة
فانه صريح في علمهم بشان الخليفة المستلزم لهم العلم بوجوده وطريق علمهم ما سيذكر عن كعب انشروى ولا يخفى ان الجمل
في جواب الملائكة يحتمل المعنيين فلا يكون قرينة على احد هـ قوله والخليفة مطلقاً من يخلف غيره وينوب منابه
وتناول خليفة الله تعالى يحتاج الى العناية بسببي والبيان من المص ولو قيل الخليفة من ينوب منابه بطريق اخر
من امور لكان اقرب مؤنة قوله من يخلف اشار الى ان الخليفة فيجوز بمعنى الفاعل والهادي التاء غير انها باعتبار
ما يؤيد اليه فيه الاله خليفة للبالغة للتأنيث في اطلاق على الواحد المذكور نقر عن الرضائي انه قال دخول التاء قد يكون
للمعنى من المعاني بل هو تأنيث لفظي كافي عرفه وظلله وعامة ولحقة وهي لازمة تأمل اي لا يحذف اصلاً
التأنيث قوله للمبالغة كعامة فانها تعيد مبالغة في العلم وهنا تفيد المبالغة في امر الخلاف واقامة السياسة
وجه اخذها المبالغة لان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى قالوا فلو كانت للتأنيث مجاز اطلاقاً على الجرأة
كما يقال فرقة باغية قوله والمراد ادم عليه السلام برحمته لما ذكره لانه كان خليفة الله في الارض اي اول خليفة
ولا خليفة قبله ولذا ذكر امر الملائكة بالسجود في سياق هذه القصة وتعليم الاسماء وكان الزام الملائكة به عليه
واما قولهم اتجاء فيها من يفسد فيها في النظر الى ذرية المسببة عنه كقول تعالى فلا اتبرها صالحا جلاله
شركاء الاله فالسناد محاذ عقلي في الاليتين فلا يكون هذا مرجح كون المراد به ادم وبنية على ان ذلك يستدعي
التكلف في تجميع اطلاق المفرد على الجماعة ودون ما اختاره المص قوله خليفة الله اشار الى ان الخلاف من جهة الله
تعالى شأنه من جهة اجراء احكامه وتنفيذ امره بين الناس وسياسة الحق كما سيذكره قدمه لان
الحكم الاصلية تلك الخلاف فان نظام العالم انما يتم بتلك الخلاف واجراء مراسم السياسة مع عارة الارض واما
الخلاف الآتية فلجمود عارة الارض فابن هذا من ذلك قوله وكذلك كبرني استخلفهم يرجع الى ادم قيل جملة
لكون ادم خليفة وليس خبر كبرني كما يميز اليه في النظر حتى يحتاج الى تصحيح صير الوجه المرجع الى كبرني بجعله من قبل
وما من دابة في الارض الا اتم امثالك انتهى وهذا كلام لا طائل تحته اذ لو كان خبر الصح بلا تكلف لا عرفت من
ان صير استخلفهم راجع الى ادم عليه السلام واما هم في استخلفهم فراجع الى كبرني سواء كان خبر اولاً فاولاً

فیر و من قال به ان احتمال تبادر منه ان خلقی
فی الایضی ساء علی ان فیها خلقی کما علی خلقی
مع ان خلقی آدم فی الجنة و قد ورد ان اطرز تعلوا
بخلقته لانه اسم من ادوا حال من حلیفه کس بنی
الایام یصلح ان یکون وجهها ساجده

وكذلك كل امرء استخافهم فتأمل وسياسة الناس اى حفظهم وتكبير نفوسهم باعتقادات صحيحة
واعمال صالحة واخلاق مرضية قوله لا حاجة يا دفع لتوهم ان الخلافة عن الغير ان يكون عجز عن اقامة
اما بالغبية عن محارقاته او موته والكفر بحال على الله تعالى فان ذلك الوهم بقوله بل بقصور المستخلف
عليه لانه تعالى في غاية التقديس والتجرد وهم في غاية التدنس والتعلق فلا يستعدون لاختار القبض منه
تعالى فيحتاج الى وسط له جهتان جهة التجرد من وجه جهة التعلق من وجها وذلك لم يتنبه الى لم
يجعل نبيا للبشر ملكا لعدم المناسبة بينهما فان القوة البشرية لا تقوى على رؤية الملك في صورته كما قال تعالى
ولو جعلناه اى الرسول ملكا لقلناه رجلا كما مثل جبريل في صورة وحية رضى الله تعالى وهذا معنى
قوله تعالى جعلناه رجلا كسبه ما من ان قوتنا لا تقوى له قوله الا يرى ان الانبياء عليهم السلام باجمعهم
اى انهم مستعدون لقبول فيض الله تعالى لانهم اعطوا مصباح السيرة في رجاية القلب والرجاحة في مشكاة
الجسد وفي رجاية القلب زيت الروح الطيب المشرع والى ما ذكرنا اشار ارجا لا بقوله واشتعلت فريختهم
الفرجة اول ما يستبطل من البشر بقرح وتعب ثم اطلقت على ما يستخرج من العلوم بركة النظر ثم على محله
الذى هو الطبيعة وهو المراد هنا وحسن اختيار القرينة على الطبيعة يعرف من السليقة السليمة قوله كيف
يكاد زيتها لا يستعار تمثيلية توضيح يعرف ما اوضحناه وقيل كسبه قلوبهم بالمصباح وذواتهم بالمشكاة
وما اودع فيهم من القوة القدسية بزيت شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية تضي من غير ريشة
بلعانه لم يبين وجب الشبه حاله الى ذين السامع ارسل اليهم الملائكة المناسبة في التجرد لكن رؤيتهم على صورهم
الحقيقية التي خلقها الله عليها فخص برسول الله صلى الله عليه وسلم في صورة في راسه
احد من الانبياء عليهم السلام في صورته اى جبريل عليه السلام غير محمد عليه السلام فانه رآه مرتين مرة في
السماء ومرة في الارض انتهى اذ التفاوت بين الانبياء عليهم السلام امر محقق ومناسبة نبينا عليه السلام
بجنت يقوى على رؤية الملك في صورته ظاهرة جليلة ومن هذا قال ومن كان اعلى لا قوله كما كلم موسى عليه السلام
في الميقات اى في طور سيناء واسطة ملك فلذا سمي بكليم الله المراد بالميقات الوقت الذي وقته لحيته لكن
المراد هنا المكان كما هو الظاهر ومحمد اى كالم نبينا محمد عليه السلام في كية المعراج حين قاب قوسين او ادنى
وبينهما بون بعيد لكن قدم ما قدم نظر الى تقدم وجوده قوله كما كلم موسى عليه السلام بالاشارة الى ان
التكلم لبعض الانبياء عليهم السلام جائز والتمثيل باثبات بالفعل من بينهم والبعض توسل بذلك دفع الاشكال
بانه فيه تصريح بان موسى عليه السلام اعلى رتبة من سائر الانبياء عليهم السلام غير نبينا محمد عليه السلام
حتى من ابراهيم عليه السلام ولا يخفى عليك ان الكلام في الوقوع في الجواز فان احدا لا يظن انه ذهب الى ان
ذلك مستع عقلا فلا يتم به الدفع فالجواب عن اصل الاشكال انه لا مانع ان يوجد في المفضول من الخصائص
الحقيقية ما لا يوجد في الفاضل وناهيك قصة سليمان عليه السلام فانه احضر من قبله كثر لا توجد فيمن
هو افضل منه على انه لو سلم ذلك لا يبعد فان بعضهم ذهب الى انه موسى عليه السلام افضل الانبياء بعد محمد
نبينا عليه السلام والمسئلة ظنية لا يرام فيها الدليل القطعي قوله ونظير ذلك ما مراده توضيح ما ذكره التائيد

استعار مصباح وجهه
والعلامة مكية في قوله اول
ما يستخرج وهو خضرة
العلم بالارادة
سبب الخيف

بأذنه لكن لا يعرف ذلك الا ارباب علم التشرية والمراد بالغرف والجميع في رؤس العظم قوله وخلقته
من سكن الارض وهم الجن اولاً ثم ابليس مع جند من الملائكة وعلل الابهام بذلك في الاحتياج الى التوجيه
المذكور بقوله لا حاجة به لى وايضا اى يتم الجميع لكن خص بادم لانه اول سكن الارض بعدهم ولهذا قال
او هو وذرته عطف على قوله ادم اى المراد منه ادم او هو وذرته قوله لانهم يخلفون من قبلهم بالخير
منه ان كون المراد منه ادم وذرته معاينا على ان المراد الخلافة من كان في الارض دون الخلافة من
جهته تعالى والعطف بشعر العموم لكن الاحتمال الاول هو الراجح المعول لان الخلافة من جهة سبحانه تكميل
النفوس وتنفيذ امره لا يناسب بل لا يصح بالنظر الى عموم الذرية فلاولى ان يعطف قوله او هو وذرته
على مقدر بعد قوله او خليفة من سكن اى والمراد من خليفة من سكن في الارض ادم عليه السلام او هو
وذرته ولا يعطف على قوله سابقا والمراد منه ادم عليه السلام قوله واخرا واللفظ اى افراد خليفة
مع ان المراد ادم عليه السلام وذرته اما استغناء بذكره عن ذكر بيته اى اولاده اى لدلالة ما ذكره على ما
حذف كدلالة الحر على البرد في قوله تعالى سرايل تفككم الحر لانه عليه الاصل المستتبع فذكر الاصل يدل على الفرع
ولو انما ما استوضح بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الاية فان ذكره نادى على امته جعل الخطاب
بجميع الامم مع النبي عليه السلام في قولهم مضروهاشم اى اصل الاستعانة قبل الغلبة بذكر مضروهاشم ويراد
هو وبيته كذلك ما نحن فيه فالتشبيه لشهرته ذلك والا فاستعان ما نحن فيه مقدم بزمان طويل نقله الكشف
اذ استشهد بان ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل لان ادم جازان يعبر به عن الكل بوصف الدال عليه
والمعنى كان الاستغناء هناك لان ابا القبيلة اصلهم الجامع كذلك هم ورثوا الخلافة منه فخلاته الاصل
الجامع انتهى وعلى كلا التقديرين يندفع الاشكال بان مضرو علم القبيلة فليس فيه الاكتفاء بالاب عن ذكر
البنين قوله او على تأويل من يخلفه اى على تأويل خليفة من يخلف فيراد به من يخلف لفظه من في صفه
الجمع وان كان مفرد اللفظ فيم الكلام اخره لان اسم الفاعل وان دل على ذات ثبت له المشتق منه كذا
فرد ما ولا دلالة له على العموم بلا اداة الكلام الاستزاق فالتاويل من يخلف مراد به العموم خلاف الوضع
ولا شك في ضعفه بل الشك في صحته قوله وخلقنا خلفكم بالخطابة في نسخ كافي شيخ زاده في نسخ يخلف
بلا خطاب او خلقنا بالقاف في خلقنا في نسخة وبالفارسية اخرى والراجح القاف لان الخلق في الاصل مصدر
يطلق على المفرد والجمع ويتغير موصوف خليفة بما يجتمعا بالجمع يتم الكلام ايضا في نظر قول الملائكة اتجملوا
من يفسد الاية بلا عناية ذكرت في الوجه الاول وان احتاج الى التوجيه بان هذا من قبيل استناد البعض
الى الكلام في احتمال اخر وهو ان المراد بالخليفة خليفة الله تعالى وخليفة من سكن في الارض معا بالعموم
المشترك او بالجمع من الحقيقة والجواز او بارادة ما يطلق عليه لفظ الخليفة فتأمل قوله تعليم المشاورة
اى لعباد من الجن والانس ولا يبعد التعميم الى الملائكة وكونه تعليمات بالنظر الى وقت النزول والبيان
الى نبية عليه السلام فالمعنى ارادة تعليم المشاورة وى عرض الامور الى اهل الجنة ولو زعم المستشير
والمشاورة لا يجب ان يكون بالاستغناء بل قد يكون بالحزم والخبر كما هو المتعارف في صوت غلبة ظن المشاورة

اصابة كنه خبر صديقه لا تتحيا ماضيه اصابة ولن سلم ذلك فكلما تعالى تعليم المشاورة لا المشاورة
نفسها فان دفع الاشكال لان الذين اورد بها بعض ارباب الحواشي على الكشاف وتعليم شأن المجعول ان
اريد بالمجعول آدم فامر التعظيم ظاهر والا فالتعظيم بالنسبة الى نوع المجعول لا الى كل فرد فرد بان بشير وجود
اي الخليفة سكان ملكوته اي الملائكة وكون هذا بشيرا لهم مع القول بجعل فيها الآلهة على حصول ذلك
بعد الملائكة والاطلاع على الحكمة حتى قالوا سبحانه لا علم لنا الا ما علمت وكونه بشيرا مع كونه تعليميا
وقدم وجهه فلا تخلف والكلوت اعظم من الملك والتا للبانة فعلوت كجروت والمراد بها السموات
والعرش والكرسي والارض وسكانها الملائكة كما اشير اليه قول ولقبه بالخليفة اي وصفه بالخلافة
فيل خلقه والظاهر انه لم يقصد به العلم اللقي والاطلاق الخليفة على ام عليه السلام وغيره اما بطريق الجاز
الاولى او بالنظر الى وقت وجوده وفضل الراجح على ما فيه من المفسد هذا بالنظر الى ذرية عليه السلام
او الى نوعه بسؤالهم اي الملائكة وجوابه اي جواب تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون قول ايجاد ما يغلب
اختلاف لفظه ما يقصد العموم الى ذوى العقول وغيرهم قال المصنف في سورة النحل في قوله تعالى ولا يسجدوا في
السموات الاله لانها لا تستعمل للعقل كما تستعمل لغيرهم كان استعمال حيث اجتمع القبلان اولى من
اطلاق من تغليب العقل فلا حاجة الى ان يقال في تغليب غير العقل لكنهم قول شر كثير فليس من
الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا يهدم به دور معدودة او لا يتالم به ساج في البحر ومساخر
في البر ويرشد كذا الى ذلك انه اذا دعي اصبح انسان وعلم انه اذا قطعت سلم في البدن فانه يامر بقطعها
اذ سلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا كذا في الموقف وشرحه فاصح معنى قوله فان ترك الخير الكثير
الى غير ذلك مثل بيان فضل العلم والعلم على العبادة والعبادة بيان ان الخلافة انما تتم بالقوى الثلاثة
دون القوى العقلية فقط وان الخلافة غير مشروطة بالعصمة واما الشرط العلم فاسم السياسة واقامة
وما ذكره في تحشيري من صيانة الملك عن اعتراض الشبهة في وقت الاستخلاف واخره قوله في غير ذلك ولم
يتركه المصنف حتى يطلب لئلا يتركه وعدم ذكره صريحا لو كان محتاجا الى علة لكان الباقي المشار اليه بقوله الى
غير ذلك محتاجا اليها ايضا والقول بانها انما ترك لان الملائكة معصومون عن الاعتراض في جميع الاوقات
ليس بشئ لان قولهم ان جعل حجة على الاستكشاف فلو صدر منهم مثل هذا وقت الاستكشاف لم يلزم على طلب
شبهتهم وهذا مع وضوح طلب الكلام بعضهم قول يجب ان لا يبين جملة قالوا ولا استيناف كانه
قيل فاذا قالت الملائكة فليقلوا ولا يمكن السؤال عن سبب خاص او مطلق تركه التاكيد واختير
الجملة الفعلية ومفعول الثاني وهو خليفة محذوف بقرينة ذكره في الاول والظرف الاول متعلق بجعل
والثاني بيفسد فائدة تكرار الظرف تأكيد الاستعجاب وتقرير الاستخبار واما القول للدلالة على الاخر
في العناد فخرج عن صوب السداد وقيل بجعل معنى الخلق فيكون من مفعول ولا يحتاج الى تقدير وهو
هنا ليس مستقيم لان مدار تعجبهم ان يستخلف في الارض لا خلق من يفسد فيها اذا لا يصح دعوى الحقيقة
بالخلق من والى انهم يخلقون بل دعوىهم الاحقية بالخلافة اللهم الا ان يقال انهم بالغوا فقالوا ان جعل اي

وقيل المراد بالسؤال سؤال تعالى يا اهل
عن الاسماء وجواب ادم عليه السلام
ورجع الاول بقوله والى اني اعلم ما لا تعلمون
فصله على السلام على الملائكة والجن
الاول متضمن للجواب الثاني ولو اراد
بالسؤال والجواب السؤال
والجواب كان اقيد

اتخلق من يفسد فان خلقه لا يناسب الحكمة على ما في ظننا فضلا عن الخلافة وانت خير بان مثل هذا
المبالغة لا يناسب هنا وان امكن استخراجهم بطريق التلويح والتلخيص كما اشار اليه المصنف في سابق
بقوله لا يقتضي الحكمة ايجادها فضلا عن استخلافه ولقد قد هذا الاعتبار اختيار الشيخان كون الجعل هنا
بمعنى التصيير حيث قال تعجب من ان يستخلف به ولم يقل تعجب من خلقهم او لا وثانيا اذ صرف التعجب الى
جعل المفسد في الارض مع قطع النظر عن كونه خليفة ليس بسد بابا او لا فلان الحكمة في الخلق كونها
اصلاح الارض ما يشوش المعاش قال المصنف في تفسير قوله تعالى ومن ذريتنا امة مسلمة لك
وخصا بعضهم لا علم ان الحكمة الالهية لا يقتضي الاتفاق على الا خلاص والاقبال الكلي على الله تعالى
فانه ما يشوش المعاش انتهى ولا ريب ان المراد باصلاحها هنا اقبال كلى والملائكة الكرام غير غافلين
عن ذلك واما ثانيا فلانهم شاهدوا خلق من يفسد فيها وهم الجن فكيف يظنون انهم صرفوا التعجب الى
خلق المفسد مع قطع النظر عن كونه خليفة قول او يستخلف بهذا نظر الى كونه خليفة من سكن قبل
وهم ابليس مع الملائكة والقرينة قوله مكان اهل الطاعة فلا ينبغي ان يراد الجن لانهم اهل العصية يد
عليه قوله فيما سلف فافسدوا فيها فبعث الله تعالى فيهم نورا كان قول من ان يستخلف لعارة الارض اشارة
الى كونه خليفة الله تعالى وجه التقديم ظاهر ما تقدم قوله واستكشاف غاشفي لبيان حاصره المعنى وكذا
قوله واستخبار اذا تعجب يستلزم ذلك وليس هذا اشارة الى كون الاستكشاف على حقيقة اذ المعنى الحقيقي
لا ينصور هنا ولهذا حمل التعجب لمناسبة للمقام الا يرى ان الاستكشاف ليس من الجمل بل من الحكمة
وكذا الاستخبار ليس من الجمل المذكور لانه معلوم باخبار تعالى بل لا يرشد بهم في قوله التي بهرت اي
غلبت تلك الحكمة تلك المفسد والغفرا من الالفاء والحو فيعلمون ان في جعل خليفة خير كثير وان تضمن
الشر الحزني ومثل هذا الاستكشاف والاستخبار امر في غاية الحسن والبهاء وبهذا اشار براد الحشوية
حت استدلوا بهذه القصة على عدم عصمة الملائكة وسبجي التفصيل قول وليس باعتراض عطف
على التعجب اي الرافعة ليس لانكار الوقوع كما زعمت الحشوية فقالوا انهم انكروا الجعل المذكور
واعترضوا على استعالي وطنعوا بنى ادم فقصد المصنف رد هم صريحا بعد رد هم تلويحا ولم يكف بالرد
ضمنا لبيان علومهم بتهم وتلاهم شأنهم غاوبهم الحشوية ولا طعن في بني ادم اشارة الى ان قولهم ان جعل
الاية بالنسبة الى النوع لا بالنسبة الى ادم عليه السلام ولو كان المراد بالخليفة ادم عليه السلام قوله
لقول تعالى بل عباد مكرمون استدلال على مدعاه بدليل لا يقبل الصرف عن ظاهر فهو يدل على المعنى الذي
حمل عليه قوله تعالى ان جعل فيها من يفسد ايضا ولا مجال للعكس بان يقال انه لا يدل هذا على عموم الا
ولو سلم ذلك لاسلم دلالة على عموم الاوقات لان قوله تعالى بل عباد مكرمون يدل على عموم بل لالة
والمضارع المنفي ظاهرة على عموم السلب لا سلب العموم وما يؤيد ما ذكرنا قوله تعالى لا يعصون الله احرار
ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وغير ذلك من الايات الدالة على
عصمتهم قوله واما عفو ذلك الى جواب سؤال مقدر بانهم كيف عفو ذلك فقالوا ما قالوا لانه من

ونظان اسم كمال في قوله تعالى ومن
هذا المعنى وذل على الله تعالى ومن
تبعه المصنف وغيره صرحوا بتعجب
الى استخلافهم انتهى وقد دلت
ان القضية فكس ما احتج به
والدقة مع عدم جواز انه
الملك العلام معهم

اذ هو الاية مستوفى له وقول اخذت
الملائكة نبات الله تعالى فلا يخص ملك
ومن ملك فلا يقال ان عباد جمع منك
لا يغير الاستدلال كما صح
الاصول

المفريات ولا علم لهم بالغيب فاجاب باجوبة اربعة الاول ما روى عن السدي ان الله تعالى لما قال
لهم ذلك قالوا وما يكون من ذلك الخليفة قال يكون له ذريرة يفسد في الارض ويقتل بعضهم بعضا
وعند ذلك قالوا ان جعل فينا كذا قالوا ورجع بعضهم هذا الوجه فقال ولذلك قد مضى لكن يرد عليه
ظاهر ان مقتضى اذ في قوله تعالى واذا قال ربك الاية ان قوله تعالى لهم وقولهم وقعا في زمان بل انقضى
شيئ بينهما وحل الوقت على الوقت المتسع خلاف الظاهر قوله او تلقف من اللوح فانه مكتوب في مكان
وما يكون يرد عليه انهم كما تلقفوا ذلك تلقفوا ايضا بانهم ذوى خير كثير يغلب خبرهم شرهم واعتدوا
بانه يجوز ان لا يكون ما ذونا بمطالعة هذا وهو تكلف وفيه ايضا تكلف اخر وهو ان جميع الملائكة ليس
لهم مطالعة الى اللوح بل المكلف بالنظر في اسرار غير عليه السلام كما قيل وبعضهم من اعلى الطبقات
فيجب العناية بان يقال انه تلقف البعض وسامع الاخرين قوله واستنباط فيما ذكر في الاية حين
ورد الاشكال عليه بان من اين اركز في عقولهم ذلك ان يخلق الله تعالى العلم الضروري فيهم ولكه
ان تقول في اول الامر ان الله تعالى خلق فيهم العلم الضروري بان يكون للخليفة ذرية شأنها ذلك
الفساد فاي حاجة الى القول بالاستنباط المذكور ثم الاعتذار بذلك ولا ريب في ان العلم الضروري
غير اخبار الله تعالى الذي ذكره المص اولا واختار وهذا احسن من الوجوه التي ذكرها المص اذ لا يرد
عليه ما يرد عليها فانه جاز ان يخلق الله تعالى فيهم العلم الضروري ان بني ادم مفسدون في الارض حين
قال لهم اني جاعل في الارض بلا توسط استخبار واختيار فاما في الشرط والجزء الظاهر بلا تكلف
فيراد على الاستنباط المذكور مع ما سلف ان الانبياء عليهم السلام معصومون ايضا فيحتاج في دفعه
الى ان يقال المراد بالعصمة عدم خلق الله تعالى الذنب في العبد عند اهل السنة وهي الملائكة
حيث لا يصدر منهم الزلات مع ان ترك الاول صدر من الانبياء عليهم السلام مع ان عصمتهم قبل
النسب غير مطلقة دون ما ذكرناه من العلم الضروري وقد عرفت ما في التلقف من اللوح وان كان في
وتام الاستنباط المذكور يستفح في قوله الاتي وكانهم علموا ان المجول خليفة ذوات قوى فلا يرد
ان المدعى صدور سفسك الدماء مع خصوصية الفساد وليس بلانهم ما ذكره فلا عتائه بما سياتي
توضيحه اجمل هنا ولم يفصل احترازا عن التكرار قوله او قياسه لقياس الغايب على الشاهد تحسن
اذا كانت العلة مشتركة وهناك كذلك لا يشترك في الثقلين الجن والانس في الابداء بالحق الشهوية
والغضبية الاولى تؤدي الى الفساد في الارض كالزنا والزنا والثانية تؤدي الى سفسك الدماء والاشكال
فلا شاهد وان الجن تعاطوا الفساد والقتل للقوتين المذكورتين كما سوا الانسان عليهم التحقق
القوتين فيه ايضا ثم نقلتها وجها اخر وهو انهم لما سمعوا لفظ خليفة فهموا منه ان في المجول من
يفسد اذ المقصود من الخلاف الاصلاح وهذا ضعيف لان الخليفة لا سيما خليفة الله تعالى المقصود
الا عظم تكميل النفوس وتنفيذ الاحكام وبسليم ان الاصلاح مقصود لكن التبادر الاصلاح اولا
لا الاصلاح بعد الفساد والقتل والعدا والخلاف لا دلالة على ذلك اصلا وكيف لا وهم يرجون الخلافة

ويدعون انهم احقوا بالعلم براسم السياسة فكيف فهموا من لفظ الخليفة ذلك ولولا ان بان
الخليفة مع ابتلائهم بالقوتين المذكورتين فهو عين ما سبق ولا مدخل للفظ الخليفة في ذلك
وايضاً يرد عليه ان لو سلم ذلك فافهم من الخليفة صدور الذنب من نوع بني ادم وليس المطلوب المطلوب
صدور القتل وخصوص الفساد منهم وليس مفهوم وان تثبت بمنزلة ما ذكر سابقا فراجع اليه فيكون
تطو بلا طائل واما ما قيل في رد ذلك من انه يجوز الخلاف لدفع فساد من بقي من الجن في الجزائر بعد
تفريق الملائكة فيها او يكون اصلا حال الفساد نفس الارض بانبثاق الاشجار وشق الانهار فلا يخفى
وهذا لا يرد عليهم ان الملائكة لا يقدر ذلك مع ان سلم اولا انهم ودمهم وفروهم ولا يشتر تسليم
ان الخليفة يفهم منه ما ذكره القيل وقيلان خلافه ولان المقصود الا ان تكمل النفوس وتنفيذ امره
تعالى وقصر المراد من الخلاف على عبارة الارض على ما فهم من بيانه في غاية من القصور انواع من
الصب لكن فرق بينهما فقيل فالسفسك لما ذكره الدماء بعد السفسك اما تجريد او تأكيد او بيان الاستعانة
ان لم يقدر ان جزء من مفهومه والشئ في الصب عن ثم القرية ونحوها ما يوجب العنف في تفريق الماء
وكذلك السن فالشئ بالشيء المعجى والسين بالسين المهملة كلاهما بمعنى واحد وقيل في الصحاح
وكذلك سنت الماء على وجه التراب سناى ارسلت ارسالا من غير تفريق فاذا فرقت في الصب قلت
بالشيء المعجى قوله حال اى من الفاعلة في التحول ومثل هذا يدل على هيئة الفاعلة بهيئة الحان حد
لامع المادة اى المقارنة بتبسيحهم مع الحد نحو جاء في زيد والشمس طلعت والهبة المقارنة بطلوع
الشمس مقررة اى مؤكدة لجهة الاشكال والسؤال وليس مراده ان حال مؤكدة كقولك احسن
الى اعدائك وانا الصديق المحتاج قوله وانا الصديق لاجل حالية مقررة لجهة الاشكال ويجوز ان
يكون الاستفهام هنا لانكار الواقع دون التعجب فقط فيكون جملة حالية مقررة لانكار ولا يضر
مقصوده وجه التقرير ببيان ان فيهم ما ينافي في الخلاف وهو فسادهم وفي الملائكة ما هو سبب
الاختلاف وهو العصمة قوله والمعنى اى وحاصل المعنى استخفاف عصاة اى المراد بالفساد وسفسك
الدماء العصيان مطلقا كناية والتخصيص المذكور لبيان كل قبيح وكذا اشار بقوله ونحو معصومين
الى ان قولهم ونحو نسج كناية عن عصمتهم احقوا بذلك هذا مفهوم من الفجوى وبه يحصل المرام وهذا
الدعوى منهم بناء على ما علموا من احوال بني ادم فلا كذب وقوله استخفاف عصاة ينادى على انه حمل
قوله اتجعل من يفسد على معنى اتجعل من يفسد خليفة دون على معنى اتخلق من يفسد فظهر ضعف
ما قيل ان عبارة العلامتين محتملة لهذا المعنى كما هي محتملة لتقدير خليفة واما غرة قوله الاتي لا يقتضى
الحكمة ايجادها والمفهوم لا يارضى المنطوق واحقوا جمع حقيقى بمعنى جدير كاصد قاصد صديق قوله
والمقصود منه الاشارة الى الجواب عن استدلال الحشوية ايضا على عدم عصمة الملائكة ولقد يابغ
طاب الله ثراه في الجواب عن استدلالهم فذكر مرة بعد اخرى قوله لا استفسار اشارة الى ان المراد بقوله
فيما من الاشكال الاستخبار والاستكشاف لا المشبهة والتردد كما اشار اليه اولا بقوله واستكشاف فلا وجه

لما قيل فيه تصريح بان قولهم ناش عن اعتراض الشبهة كان قول فيما سبق وخرج شبهتهم صريح في ذلك وهو
 لا يلحق بشأنهم على انه لو حمل الشهبة على التردد في الحكم لم يبعد عما رجحهم اي عن سبب ترجيحهم او عن
 سبب رجحهم على ان ما مصدرية او موصولة قوله مع ما هو متوقع في حال اي مقارنين لما هو متوقع
 منهم وهو العصفان والطلعيان وهذا هو الملايم للسوق والاستفسار وقيل هو المعرفة والطلاعة
 كما يدل قوله فحقن نقيم ما هو وقع منها وهذا ضعيف لما لفة السوق ولان المتوقع فيما سيأتي من القوة
 العقلية لانهم على الملاكمة متعلق بروج والظاهر عليهم كنه اظهر لوصفهم بالعصاة في الاستخفاف متعلق
 بروج ايضا لا العجب والتفاخر المذمومان لدل على برأتهم عن مثل ذلك الامر القبح قولوا كانهم علموا
 علم ضروريا او لعقار وحياتيا الظاهر كان هنا التحقيق كما يجوز الزجاج والكوفيون وهو الموافق لقوله
 سابقا وانما فوا ذلك اول لفظ والكلام على عادة العطف اول عدم الجزم في خصوص ذلك العلم كنه
 ضعيف لا عرفت من ان قوله وانما فوا ذلك له اجمال وقوله وكانهم علموا الى تفصيله وعن هذا لم يذكر
 هنا منشأ علمهم بذلك اكتفاء بما ذكره فيما سلف كالم يذكر هناك منشأ فهمهم خصوص الفساد وسفك
 الدماء قوله توذيان الى الفساد نحو الزنا واخذمال الغير وتناول الاكل وسفك الدماء سبب اثار
 القوة الغضبية وفي الكلام لف ونشر مرتب وهذه الاحوال من مقتضيات القوتين اذا خلت
 وطبعها ولهذا وقع الاستخبار عن وجهه قوله وعقلية تدعو الى المعرفة باعتبار قوت النظرية
 والاطاعة باعتبار قوت العلية وفي شرح المواقف والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبير
 اياه يحتاج الى قوى ثلثة احدها القوة التي بها تعقل بالاحتياج اليه تدبيره ويسمى قوت عقلية ملكية
 وثانيها القوة التي بها يجذب ما ينفع البدن ويلازمه ويسمى قوت شهوانية بهيمية وثالثها ما تدفع
 ما يضر البدن ويؤلمه ويسمى قوت غضبية سبعية قوله ونظروا اليها مفردة اي نظروا الى القوى
 الثلثة مفردة اي غير مجتمعة الاوليان مع الثالثة اجتماعا بحيث لا يكون القوتان مهنية مطلوبة
 للعقل ولا يريد نفى الاجتماع مطلقا اذ علمهم بان له ذوات قوتى يائى عنه فانه يقتضى الاجتماع لا محالة
 لكن لما لم يكونا مهنيتين مطلوباتين للقوة العاقلة فكان اجتماعهما كالا اجتماع لعدم ترتيب ثلثة الاجتماع
 عليه فنزل وجوده لعدم غناؤه منزلة العدم كسائر الموجودات منزلة العدم لعدم غناؤه فلا
 اشكال اصلا قوله وقالوا ما الحكمة في استخلافه في حل السؤال بالآخرة على الاستفسار عن الحكمة في حل
 الاستفسار على حقيقة اختيار لفظه ما الموضوعه للسؤال عن الجنس والماهية لانه خفي عليهم جنس
 الحكمة التي غلبت تلك المقاسد فسألوا عنها والمعنى وكانهم قالوا ما الحكمة اي اى اجناس الحكمة المرجحة
 وهو باعتبارها جملة حاوية مفرقة لما سبق قوله لا يقتضى الحكمة ايجاد تقوية ما ذكره لانه حل الجدل على
 معنى الخلق كما فهم ذلك من كلامه جزمهم لان قوله في مواضع عديدة يستخلف وقوله هنا ما الحكمة في استخلاف
 صريح في الحل على معنى التفسير وايضا قد عرفت ان تعجب الملاكمة من خلق من يفسد بلا ملاحظة الخلقة
 ليس مستقيما ولو كان مراده ما قيل لقال ما الحكمة في خلقه ثم ما ذكره المص هنا حاصل المعنى لاجل المبني

و قد عرفت حيث اشار الى لطائف عديدة في مواضع متفرقة فقال او لا تعجب لما اشار الى المسؤول
 عنه هو الجدل فوجد المراجعة لقاعدة انه المسؤول عنه على الهمزة قال ثانيا واستخبار عما يرشد لهم فاشار
 الى ان السؤال عن الجدل باعتبار حكمته لا باعتبار ذاته وقال ثانيا واستخبار عما يرشد لهم فاشار الى
 ان سؤالهم استفسار لا تعجب والعتاد وقال هناك ولا طعن في تأكيد ذلك ومناقلة قالوا ما
 الحكمة في الملاكمة هناك عما خفي عليهم من الحكمة ولا ريب ان الاستفسار لا تعدد لذكره في النظم الجليل
 فلا جرم ان ما ذكره حاصل المعنى قوله وعقلية تدعو الى المعرفة عدم خلق الله تعالى العلم الضروري
 بذلك لان يتصدوا السؤال المذكور ويظهر فضيلة ادم عليه السلام بالجواب عن سؤالهم ولعلمهم
 لم يشاهدوا اهل الصلاح من الجن والانس فكيف فعلوا عما ذكره فان تهذيب القوتين وكون كل واحد
 منها مطلوبة للقوة العقلية متحققة في الجن لكن عدم مشاهدتهم ذلك جيد ولو حمل الكلام على ان
 والاكثر كان احسن واولى ولو بنه عليه المص كان اخرى كالعفة وهي هيئة القوة الشهوانية
 متوسطة بين الفجور والجود والشجاعة وهي هيئة القوة الغضبية المتوسطة بين التهور والحيين
 والعفة فضيلة القوة العقلية الشهوانية وطرفا في رزيلة وكذا الشجاعة ايضا مراده بالقوة العقلية
 الحكمة وهي فضيلة الجبرية والبلامة رزيلة القوة العقلية ولم يبين عليها الظهور ولان اشكال
 الملاكمة في القوتين دون العقلية فلم يتعرض لبيان كمالها ونقصانها ولان القوة العقلية انما يقصود
 الافراط المذموم في القوة العلية منها دون النظرية فان هذه القوة كما كانت اشد وقوى كانت افضل
 واعلى كذا في شرح المواقف ولعل لهذا لم يتعرض لها قوله ولم يعلموا ان التركيب اي تركيب القوت العقلية مع
 القوت الشهوانية والغضبية اي جمعها معها والتركيب من اجزاء مختلفة وقوى متباينة وانت خبير
 بان تعرض التركيب من اجزاء مختلفة مالا يلائم المقام كنه تعرضها توضح المرام كالا حاطة بالجزئيات اي
 بالجزئيات المادية المتغيرة وفي اختياره الاحاطة تنبيه على ان الملاكمة وان كان لهم ادراك بالحسوس
 الظاهرة كونهم ذوى الحواس السليمة عند اهل الشريعة كونهم اجساما ولولطفه دون جواهر مجردة
 وقد ورث الخبير الشريف ان الملاكمة تتأذى ما يتأذى به بنو آدم وقوله عليه السلام لا يدخل الملاكمة بيتا
 فيه كلب الا انهم لفقدها القوة الشهوانية ليس لهم ادراك بالملك والمشارب والمناكح والملائس
 ولذا لم يذمها ولم يذمها ولا انتفى ادراك تلك الجزئيات انتفى الكليات المأخوذة من تلك الجزئيات وكذا حفظ
 الحقوق مع شركا منزلة واقرباءه وفي جميع معاملات من ثمرات القوة الغضبية المفقودة في الملاكمة
 مع انها من اشرف الامور في نظام العالم وفي الخلقة ومن ذلك قهر الاعداء والاستيلاء على النصوص و
 وقطاع الطريق واقامة الحدود وحفظ الموجود ولا يكون كل من ذلك الا بالقوة الغضبية قوله واستنبط
 الصناعات اي الحرف وكيفية الاتهابا لقلم للكتاب والقدرم للخيار والابرة للخطا وسيأتي توضيح ان
 شاء الله تعالى واستخرج منافع الكائنات اي الموجودات من السموات وما فيها من الكواكب والارض
 وما عليها من غرس الاشجار وتخصيب الثمار ونقل المياه وحفر الابار وكري الانهار وغير ذلك مما لا يحصى ولا

ان القوة العقلية الشهوانية
 والجبرية افراط القوة العقلية والبدن
 في غير ذلك مما كان قاصدا في هذا الاصل
 اصول الفضائل العقلية وادراكها الستة
 اصول اخلاق الانبياء

يستغنى ولا يمكن تحصيل ذلك الا بالقوى التي تحققت في بني آدم دون الملائكة قوله الذي هو المقصود
من الاختلاف اذ به يتم تكثير النفوس وتنفيذ امر الله تعالى وعان الارض الاولى ان يقال الذي هو
نوع الاختلاف بدل هو المقصود قول واليه اشار كما قيل انه كان ينبغي ان يبين الله تعالى ذلك للملائكة
حتى يتدفع في صدورهم من الاختلاف والاضطراب فاشارة الى ان الله تعالى بيده اجابا بقوله قال في
اعلم ما لا تعلمون مؤكدا بتأكيدات ايراد الجمل الاسمية وحرف التحقيق وتقدم المسند اليه على الخبر الفعلي
اعلانها في جواب السؤال الذي يستحسن تأكيد او كمال العناية بشان الجمل او للبالغة في تحقيق
مضمونها واما القول بانها لتتبرهن منزلة المنكر لا اعتدوا لهم من الشبهة التي لا ينبغي ان تعرض
فهو من طغيان القلم فان ساحتهم مبرور عن مثل هذا التبرير الذي لو تحقق في احدنا لكان كبرا
وقال ابو البقا وغيره ان اعلم هنا اسم تفضيل بمعنى عالم فاني محمل جزمه بالاضافة او منصوب باعلم ولم ينو
لعدم انصرافها بجامع النجاة وقيل اعلم على بابها والمفضل عليه محذوف اي اعلم منكم وما منصوب به فعل
محذوف دل عليه علم اي علمت ما لا تعلمون كذا في الباب والاحتفال بالراجح الخالي عن التكلف كون اعلم
فعلا مضارعا وما مفعول به سواء كان موصولا او موصوفة والعائد محذوف لرعاية الغواص
فهي اما عبارة عن الاشياء كما انما كان لا يشاء الى برهان ما هو المقصود اعني علم ما هو من دواعي الخلق
كأنه قيل اني اعلم ما لا تعلمون من دواعي الخلافة لاني اعلم كل شئ من الغيب والشهادة فمن هو هذا شأن
فهو عالم بدواعي الخلافة ومن هو يليق بالخلافة او عبات عن دواعي الخلافة بقرينة المقام وهذا هو
الاوفاق بتقرير المص وما ذكرناه المبلغ في تحقيق الجواب والله اعلم بالصواب قوله والتسبيح تسبيح الله
اي اعتقلا تنزهه وتقدمه عن السوء والافهوسبحانه وتعالى منزله عن سوءه الازل في معنى تنجده
وانت خبير بان قائل الجمل الخبرية معتقد مضمونها اذ الكلام الجزري يلزمه الحكم الذهني مطلقا وهذا قريب
ما قيل في الحكم بنمايته وبعده عنه والتلفظ بايدل عليه وكذلك التسبيح زاد القرطبي فيه على وجه
التعظيم وتركه المص لانه بلا تعظيم لا يكون تسبيحا فخر عن الراغب السبع المر السريخ في الماء والهواء يقال
سبح سبحا وسباحة واستعير لمر النجوم في الفلك والجرى الغرس والتسبيح تنزيهه تعالى واصد
المر السريخ في عبادة والى هذا اشار المص بقوله من سبح لكن ذكر الارض دون الهوى عكس ما في
الراغب وترك المر السريخ فيبين كلامه وكلام الراغب نوع مخالفة ويمكن التوفيق بينهما بجمالية قوله
من سبح وقدس من الثلثي وابعادى صار ذا بعدا لله في الصيرورة يقال قدس بتشد يد الدال
ولا يمكن ان يتوهم ان معنى الثلثي غير ما في ذلك بقوله لان مطر الشئ مبعده عن الاقدار
سواء كان قدرا فطره او لا فطره من قبيل ضيق فم البئر قوله ويجوز كذا في موضع الحال والبال للبالسة
وعاملها المقدركا شين فقوله متبسيين بيان حاصل المعنى لا تقدير العامل وهذا البيان يقتضي
ان يكون التسبيح والحمد في زمان واحد في جمل احدهما بالمقال والاخر بالبيان وزمان نهاية التسبيح زمان
بداية الحمد فان في اوائل في سورة حم المؤمن وجعل التسبيح اصلا والحمد حالا لان الحمد مقتضى حاله انتهى

فقد ورد في كلامه تعالى اني سبح
ليس المراد بعبادته تعالى سبح
ما لا يعلم من الاشياء كما انما كان
فانه لا شبهة في عدم تنقيح
الى تنجيه عليه

وفيه نوع من لغة لقوله تعالى وانما نحن الصافتون وانما نحن المسيجون فالاولى ان يقال لان التحلية
بعد التحلية قوله على ما اهتمنا الماد كونها مصدرة اولى من كونها موصولة اما لفظا فلا يستغنى عن
تقدير الضمير واما معنى فلان الحمد على الانعام اولى من كونه على النعمة ولما كان التسبيح مسبوقا بالعرفه
كان على ما اهتمنا مع فنك وان لم تذكر في النظم وفي اشارة الى ان معرفة الملائكة بالحمد ليس
بمستلزم قول تباركوا به الاستيناف ببيان تقييد التسبيح بالحمد وانهم اظهروا العجز عن ذلك بدون توفيق
وقدس لك نظير نفوسنا الى اي التقدير ليس بمعنى التطهير لكن بمعنى تطهير النفوس لا بمعنى تنزيه الله تعالى
عن السوء احتراز عن النكر والتطهير عن الذنوب لا يقتضي سبق الذنوب لا عرفت قوله لا جملك اي تحصيل
مراضك لا تحصيل ثوابك اذ لا ثواب لهم قوله كانهم قالوا لعدم الجزم بذلك فان كانهم قالوا بالفساد المفسر
بالشرك بناء على انه المتبادر لكونه فردا اكر عند قوم وان كان التعميم ثم لدخول الشرك فيه دخولا اوليا
بالتسبيح لكونه تنزيها لله تعالى عما لا يليق والشرك اقبح مما لا يليق فاسب تقابل بالافساد وسفك اي
قالوا سفك الدماء الذي يغير حق ولذا قال الذي هو اعظم الافعال اذ لا اعظم من القتل بعد الله
الا شريك بالله تعالى قوله وقيل قدسك اي المفعول ليس محذوف كما في الاحتمال الاول بل هو الضمير
واللام زائدة لتحسين اللفظ وتقوية العمل نقل عن الكشف انه قال ان الزمخشري جعلها مترادفين
اصلا ونقلا والاشبهه بغيرها وان رجعا الى نفي النقصان بالنظر الى التسبيح الى ان العارف في المستطاع
في التنزيه ولم يتركه فانه على حسب المعرفة وفي التقديرين الى ان الذات الكاملة التي لا يمكن ان يتصور
بما يميزها لها الطهارة عن كل سوء اطلق عليه لفظ دال عليه او لم يطلق لوجه في الاول العارف وفي
الثاني المعروف وفي قولهم هذا لطيفة اذ جعلوا سفك الماد ونهاية الافساد وقابلوه بالتقديس الذي
هو نهاية التنزيه فترقى من العرفان الى المعروف وحاصدا ان التسبيح تنزيهنا عما لا يليق به والتقديس
تنزهه في ذاته على ما يراه لا يبا بنفسه فهو يرفع ويشهد له اذ حيث جمع بينهما اخرجوا سبق قدوس
اشترى وقد عرفت ان معنى تنزيهنا له تعالى عما لا يليق اعتقاد ذلك بطريق ذكر المزموم واردة الا لازم
والافهوتعالى منزله عن السوء في الازل فلا معنى لتبعيده عنه فالفرق المذكور في وجهه وما ذكره
واختاره المصاحف على ان الفرق موقوف على النقل من الثقافات والزمخشري موثق به في نقله فلا جرم
ان الترادف هو الراجح وعلم آدم الاسماء كلها عطف على قال والمنا سببة بين المسندين ظاهرة فان هذا
تفصيل ما اشير اليه في الجواب الاجمالي مع اتحاد المسند اليها قوله اما يحلق علم ضروري بتلك الاسماء
فيه الى ان آدم عليه السلام علما تفصيليا باسماء جميع المسميات واحوالها وخواصها الاليفة بكل
منها اي خلق العلم ضروري في آدم بان خلق الاصوات والحروف واسمها وخلق العلم ضروري
بان اي لفظ على اي معنى يدل كاذب اليه الا مدى ولما كانت القوة الذائقة التابعة للقوة الشهوية
مفقودة في الملائكة وكذا القوة الباطنة والشهوية والغضبية مفقودة فيهم فلا يتحقق الاحاطة
بجميع الجزئيات فيهم وما نقل عن الشيخ اعني منصور من ان الضروري اما بدوي او مدرك بالحواس ولو كان

كذلك لشاركتهم الملائكة فيهم فلا بد ان يكون بالهمام او بالرسالة ملك من الله تعالى سوى الملائكة الذين
 كلفهم بالابناء والالهام صانع الله تعالى فاول فان القول بان لا بد ان يكون بالهمام وارسل
 ملكه يفتي الى عدم تفضيل ادم عليهم فان الفرق كما عرفت من تعريض المص الا حاطة بالخبريات وعدم
 الا حاطة بها بسبب وجود القوتين فيه دونهم فيقال ان الملائكة مستعدون لتعليم تلك الاسماء ايضا
 بالالهام او ارسال ملك كذلك غاية الامر ان تعالى علم ادم عليه السلام دونهم وهذا القدر لا يفهم الرجاء
 كما اشار الشيخ بقوله لشاركتهم الملائكة لما قيل فقدان القوة الذاتية غير ثابت بل روي ثبوت الاكل
 للملائكة قال ابن جردان في الشجرة المنزهة عن شجرة الخلد التي يتناول منها الملائكة كما ذكر صاحب
 التيسير انتهى وانت خبير بان فقدان القوة الذاتية معلوم بفقدان القوة الشهوية والا نكار
 مكابرة واما الاكل من تلك الشجرة فيجب حمله على تناول العلم بناء على ان المراد من الشجرة شجرة العلم قال
 الفاضل العصام الدين رايته في بعض التفاسير ان شجرة العلم فقد في قول المص في الشجرة هي الحنطة
 وسيأتي تمام التفسير ان شاء الله تعالى على ان كلام ابن جردان ليس الاكل من كور فيه على ما نقله القليل
 بل التناول ذكر فيه ولو سلم ذكر الاكل فيجب الحمل على ما ذكرناه لان ليس لهم قوة شهوية ولا اكل ولا شرب
 كما هو قول اكثرهم بل كلامه قوله او القاء في روعه ان اللفظ الفلاني يدل على المعنى الفلاني بلا اسماح لفظ
 وهو ان ذى سماء الشيخ ابو منصور الالهام الضروري وبما يفسر الفرق بين الوجود الاول وبين هذا الوجود
 وقيل والفرق بينهما ان الاول يكون بدون مباشرة الاسباب والثاني يكون معه وهو ضعيف اذ عكسه
 اولى لا تقرر في علم الكلام ان بديهة الشيء لا يقتضي العلم به يجوز توقفه على امور اخرى كالظن والعلم
 ولا يلزم حصوله بدون مباشرة الاسباب الا ان يقال ان المراد بالعلم الضروري هنا لا يتوقف حصوله
 على امور اخرى فيلزم الفرق بينهما ان خلق العلم الضروري فعل تعالى بالذات واللقاء في روعه بواسطة
 الملك وانت خبير بان الملائكة لا يتيسر لهم معرفة جميع اسماء المسميات فكيف يكون اللقاء بواسطة
 الملك فالوجود الاول هو المعقول والروى بضم الراء والعين المهملة القلب او موضع الخوف منه او سواده
 والذبح والعقد كذا في القاموس والمراد هنا القلب نفس العلم ان العواضع لكل هو الله تعالى وبوقف
 عباده عليه واليه ذهب ابو الحسن الاشعري او هو ارباب الاصطلاح وهو البشر ادم او غيره وهو
 مذهب المعتزلة ويسمى مذهب الاصطلاح او هو الله تعالى ببعض الاشياء واللباق ارباب الاصطلاح
 ويسمى مذهب التوزيع والظاهر من الاية مذهب الشيخ ابي الحسن ولهذا استدلل بهذه الاية لكنه نوع
 اشكال في الالفاظ المشتركة بناء على هذا المذهب وانما آخره اذ خلق علم ضروري بها فيه النسب بالمقام
 او اللقاء في الروى مجتمع مع التوجه واعمال سبب كما يؤيده مقابلة بالعلم الضروري فمن قال ففقه
 لان اعمال السبب الاختياري لا يجامع لان المراد منه الالهام فلم يراع الترتيب واضاع المقابلة قوله
 الاتي والهمم معرفة ذوات الاشياء اشارت الى الوجود الاول وتبنيته على رجحانه قوله ولا يفقه في على
 الوجهين الى سابقة اصطلاح رد ما ذهب اليه ابو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج

ويسمى المذهب الاول وهو ما يستنبط
 العقل في شدة بحدوث الفاتحة اليه
 من غير استغناء بحسن او غير
 تصور كان او تصديقا

عليه واحتج على انه لا بد وان يكون الوضع مسبقا بالاصطلاح بامور منها ان قول تعالى وعلم ادم
 الاسماء كلها يقتضي احصاء التعليم الى الاسماء وذلك يقتضي في تلك الاسماء انها كانت اسما قبل
 ذلك التعليم فاذا كان كذلك كانت اللغة حاصلة قبل ذلك التعليم والمص اجاب بطريق المنع كما قيل
 والظاهر من كلامه انه رد بطريق الاستدلال اذ حاصله انه لو افترق هذا التعليم الى اصطلاح سابق
 لا فترق تعليمه الى اصطلاح اخر فيتسلسل الاصطلاحات او تدويره ولم يذكر التدوير لانه يستلزم
 التسلسل وطلان لازم يستلزم بطلان المزموم وقيل في بيان التسلسل لان الاصطلاح
 يكون بالتكلم ويرجع الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل ولو سلم توقيفه عليه فيجوز ان يعرف
 المحتاج اليه في الاصطلاح بالترديد والقراءة كما يشاهد في الاطفال قوله سابقة اصطلاح صدر
 كالعافية اي سبق اصطلاح قوله والتعليم فعل لتفسير التعليم الدال عليه وعلم كما هو عادة لكنه
 يتضمن جوابا عن اشكال بان خلق العلم الضروري او اللقاء في القلب ليس تعليم لان المتعارف
 المتداول في التعليم اللقاء الالفاظ الى السامعة فاشارة الى دفعه بان التعليم فعل مطلقا سواء كان
 ذلك الفعل اللقاء الالفاظ في السامعة وهو المتعارف بين المخلوقين او اللقاء المعنى في القلب وخلق
 العلم الضروري وليس مختص بالاول بل بقي الكلام في ان التعليم حقيقة في هذا المعنى او مجاز والظاهر
 من كلامه انه حقيقة في هذا المعنى العام مشترك بين المعاني الثلاثة اشتراكا معنويا لا بريا ان
 السلف يسمى ابا التعليم مع ان تعليمهم بالكتابة ويسمى ايضا التعليم ما هو بالاشارة ويجوز ان يكون
 مجازا في الاخيرين قوله غالبا اراد به تعميم التعليم الى الصوري والحقيقي ايضا والافان حقيقة
 فليترتب عليه العلم بما يتخلف عنه اذا اثر لا يتخلف عن المؤثر كما في الكسر والاكسار قبل اختلاف
 في ان المطاوع يدرى نفسه عن مطاوعه بفتح الواو مطلقا وفي بعض المواضع لا يشك اصله فعل
 بل يستند في التعلم او لا فيقل يستلزم وقيل لا يستلزم فعلى الاول يكون اللقاء في نحو اخرجت
 في التفتيق في الرتبة لا في الزمان ولا يصح اخرجته فاخرج الى مجازا وعلى الثاني يكون اللقاء في التفتيق
 ويكون اخرجته فاخرج حقيقة واختار السكيت التفتيق في علمه فان تعلم ولا يقال كسرت كالكسر
 والفرق ان حصول العلم في القلب يتوقف على امور من العلم والتعلم فكان علمه موضوعا للتفتيق
 الذي من المعلم فقط لعدم امكان فعل من المخلوق يحصل به العلم ولا بد بخلاف الكسر فان اشارة لا واسطة
 بينه وبين الانكسار ويعتبر منه ما قيل ان كلام المص هنا بناء على مذهب من اعتبر معنى اللازم في
 التعدى في الافعال الغير الاختيارية ولم يعتبره في الاختيارية وعدم تخلف العلم عن التعليم ومثله
 جار على الاصل بلا تجوز كما مر في بحث هدى التفتيق وكذا ان تقول في النزاع لفظي اذ المطاوع
 كسر الواو بمعنى المنقاد كلف تصور تخلفه عن المطاوع بفتح الواو في التعليم الذي هو مطاوع لا يتخلف
 عنه المطاوع الذي هو التعلم وقد يطلق التعليم على اللقاء مفدمات العلم مجازا وهو الذي يتخلف
 عنه العلم وهو المراد في قولهم علمته فلم يتعلم كسرت فلم ينكسر فمن قال بالتخلف اراد بهذا المعنى المجازي

ما ذكره بين واضح لان الثاني عبارة عن الالفاظ الموضوعه لعق فتوقف على العلم بالمعاني مقتضى تعريف
 فما الحاجة الى بيان كماله ان يقال ان المعنى الثاني اخص من المعنى الاول بحسب المفهوم وان تساوى
 كان كل لفظ موضوع للمعنى علامة له ويرفع من حضيض الجهل الى منصف العرفان واما الاول فلان المجتزئ
 مفهومه الوضع يكون اعم من مفهومه دون الصدق كعموم الناطق من الانسان مفهومه وتساويه ذاتا
 اذ لو كان الاول اعم بحسب الصدق يكون الثاني قاصرا عن استيعاب حق التعليم الذي يبين علمه
 بالخلقة نظر من الراغب انه تعالى علم ادم عليه السلام جميع الجزئيات وان ظهر في بعض الازمنة من بعض
 ذرية ثم المراد بتعليم الاسماء كلها اسماء المسميات التي عرضهم على الملائكة وهي المتداولة فيما بين مخلوقين
 فلا وجه للاشكال بان لا بد من تخصيص العلم والاعراض علم ادم بجميع ما يعلمه تعالى او علمه بجميع شئونه
 تعالى من الازل الى الابد على انه لا يلزم ذلك من تعليم الاسماء كلها اذ الغير المتناهي جزئيات المسميات واما
 الاسماء فيجوز تناهيتها اذ المراد اسماء الاجناس التي خلقها الله تعالى كاصح في الكشف دون اسماء
 الاشياء المعينة واسماؤها اذ لا قدر للبشر احاطتها مع عدم تعلق الغرض بعلم تلك الاسماء بالخلقة
 واما كون علم ادم عليه السلام افضل من علم نبينا عليه السلام من جهة الكثرة وعلم نبينا عليه السلام
 افضل من علمه من جهة كونه علم الدين ومعرفة الله تعالى فالحاصل علمه علوم الدنيا كالعلم بالصناعات
 وامثالها فيكون مدخولا في نفسه لا يناسب تعرضه في هذا المقام اذ المراد التنبيه على تفاوت بين
 ادم والملائكة في استحقاق الخلافة وعدمه واما الثالث فام محمدت احداث النجاة فلا يصح ارادة هنا لعدم
 توفيق حق التعليم قوله والمعنى المراد به دفع الاشكال كما استوفى الله تعالى خلقه اى اوجده من اجزاء
 مختلفة وهي العناصر الاربعة لعل اسقاطها هو الاول واما فلا في كماله ظاهر فخلق الانسان من
 صلصال كالفخار واما ثانيا فلا في عدم دخلها في الغرض وقوى متباينة وهي القوى العقلية والشهوية
 والغضبية كالم تفصيل وهذه القوى الثلاثة منتفية في الملائكة سوى العقلية وهذا مراد المصنف
 لانواع المراتك من العقولات بواسطة القوى العقلية والعقولات المستفاد من الحس بعضها
 متحقق في الملائكة كحواس حسلو وكذا خلق مروه غير ذلك من الاستفادة من القوى الذاتية ولذا قيل من
 فقد حسا فقد علما والحسوسات اى الجزئيات المحسوسة بالقوى الباصرة كالبياض والسواد والساكنة
 كالصوت والشم رائحة الشئ وباللمس يدرك باللمسة والخشونة والبرودة وبالذائقة الطعم
 جلق ومرة وهذا الاخير منتف في الملائكة والحقبات من الصور الجزئية الجزئية في الخيال جدار الحس
 المشترك بواسطة الحواس الظاهرة وهذا ايضا مختص بالانسان فان القوى الباطنة تتحقق في الملائكة
 بجيد والموهومات المراتك بالقوى الوهمية من المعاني الجزئية المنتزعة من المحسوسة وهذا لا يتحقق
 فيهم كيف لا وقد صرح المصنف في تفسير قوله تعالى ان اسماهم بالعدل والاحسان الاية ان البغي والتجبر
 على الناس انما يقتضى القوة الوهمية قوله والهمم مع فذوات الاشياء لا كان معرفة الدواعي
 دواعي مستلزما لمعرفة المدلول قال والهمم اذا جرد معرفة الاسماء بدون معرفة مدلولها متحقق في الملائكة

ايضا ولا يتم

ايضا ولا يتم امر الخلافة بحد معرفة الالفاظ والمعنى والهمم اما بخلق علم ضروري او الفاعل في قلبه مجموع
 ذلك من معرفة ذوات الاشياء اى حقيقتها والذليل عليها قوله وخواصها من الصفات والمنافع والمسا
 اذ معرفتها بها معرفة بالوجه واسماؤها اى الالفاظ الموضوعه بانها واصل العلم اى قواعدها الكلية
 المشتملة على الجزئيات الكثيرة وقوانين الصناعات اى الامور الكلية المحتاج اليها في الحرف فانها ايضا علوم
 لكنها ليست بمعرفة وكيفية الا انها كلقم للكتابة والاسم للخطاط وطريق استفادة هذا المعنى من الاية
 الكونية بطريق الاقتضاء فان تعليم الاسماء التي هي علامة للشئ وادراكها برفعها الى الذهن من حيث انها
 كذلك مستلزم تعليم معانيها فهي لازمة متقدمة فتدل عليها اقتضاء واما معرفة خواصها وبغيرها فمفصلة
 كون الاية جوابا عن اشكال الملائكة واستحقاق خلافة دونهن ولا كان المعنى ملحوظا ولا قدم بيان معرفة على
 بيان معرفة الاسماء مع ان المذكورة الاية تعليم الاسماء واكتفى بالهمم اشارة الى ان القائل في روده الهمم
 ايضا والفرق بين الوجهين قد مر بيان قوله والمعنى انما كلف ذلك لما سلف من تقريره واشارة الى دفع اشكال
 وهو انه لا يلزم من ذلك فضل عليه السلام على الملائكة لانه تعالى لو علم تلك الاسماء الملائكة لعلومها ايضا
 قد علمه تعالى لم يخلق مدركه بحيث يستعدون لادراك تلك الاسماء وانواع المدركات المدرك كاشرا اليه
 في انشاء التقرير بخلاف خلق ادم عليه السلام فانه جعل استعدادها بخلق القوى الثلاثة ونواحيها في شكل شيخ
 اى منصور ليس بوارد قوله القدر فيها التسميات اذ العرض ان كان بالاسماء يكون الاسماء معلومة لهم فلا
 جرم ان العرض لا يكون التسميات الموجودة المدلول عليها ضمنيا والمدلول عليه ضمنيا انما هو الجزاء الموضوع
 وهنا ليس كذلك فراه التزم ما فان ضمنيا قد يستعمل في هذا المعنى اذ التقدير اى تقدير قوله تعالى وعلم ادم
 الاسماء وعلم ادم الاسماء التسميات لدلالة المضاف عليها اى التزاما بها اذ الاسماء لا تكون بدون التسميات
 وليس مراده ان المضاف يدل على المضاف اليه دائما قوله وعرضت السلام هذه هي بعض البصريين ونحو الكوفيين كذا في معنى السبب ولهذا اختار الشيخان في اكثر المواضع وعرض
 يجعلون الهمم اشارة الى المضاف اليه لا عوض عنه ونقل عن الرضى انه قال لا نعوض الهمم عند البصريين في
 موضع شرط في التفسير كالمصلحة وجملة الصفة والخبر والوصف المشتق منه ويجوز في غيره وما يستفاد من كلامه
 ان البصريين والكوفيين انفعوا في التعويض في الصور الاربعة ففيه نوع خلافة لا ذكره ابن همام في المعنى
 واكثره باب الحواشي ذهبوا الى ان هذا مذهب الكوفيين واختاره المصنف هنا وقوله تعالى واشتغلوا لرأس
 شيعيا الظاهر انتمشي على رأى اخر قوله لان العرض السؤال في تعليم لقوله القدر فيها التسميات عن اسماء
 المعروضات للتبكيث فلا يكون المعروض نفس الاسماء والا لا يتحقق التبكيث لما عرفت ان عرض الاسماء لا يكون
 الا بذكرها فيكون معلومة لهم فلا يتحقق الاسكات وفيه اشكال وهو ان المراد بالاسماء الالفاظ التي تدل على المعاني
 وخواصها المترتبة عليها ومنها فها وقد مر ان تعليم الاسماء على هذا الوجه مختص بمن هو صاحب القوى
 الشئنة فعرض الاسماء على هذا الوجه لا يفيد علم الملائكة بها فلا يحتاج الى التقدير واما قوله تعالى يلهيهم في
 ههنا فيجوز الاضافة بيانية فيه قوله سيما ان يريد به الالفاظ ظاهر عبارته يشيران المعروض يجوز ان يكون
 غير الالفاظ ويجوز ايضا ان يكون العروض الفاظ في يد عليه ما قبله ان كان المراد عرضها لزم من قوله تعالى

او من حيث كماله في الالفاظ الموضوعه
 المعنى الثاني الذي يتناول
 ان يكون مرادا
 فلا يرد ان امر خلافة انما يتم بمعرفة
 والمناجع والمضار وقدره العلوم وقوانين
 الصناعات التي لا يتحقق الملائكة مستعدين
 تلك الامور

انتموني باسماء هؤلاء ان يكون الالف هذا اسما موضوعا لها وليس كذلك قال الله تعالى انتموني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ويكون العناية بامر من انه يجوز الاضافة فيه بانية الى انتموني بالفاظ هي هؤلاء الالفاظ ولا يخفى ان تكلف الالميق ساحة التنزيل الحكيد واما القول بان الاسم عين المسمى فكان قال انتموني بهؤلاء ويجوز ان يكون الاسم متحيا فظا في غاية السقوط لان الشيخين صرحا بان المراد بهذا الالف حيث كان في الكشف ان هذا اسمه فرس وهذا اسمه جبريل كما هو المص قال هناك الضمير في التسميات المدلول عليها ضمنا وصاحب الارشاد سقر عن ابن عباس وعكرمة وقناة وجابر وابي جبريل رضي الله عنهم ان الله تعالى عليهم انهم قالوا اسما جميع الاشياء حتى القصعة والقصعة وحتى الجفنة والحلب والنجى منقعة كل شيء الى جنبه وقيل اسما ما كان وما سيكون الى يوم القيمة انتهى على ان الاسم عين المسمى وغيره قول قد طال النزاع بين القوم قال الامام الرازي وعندى فضول لان الاسم هو اللفظ والمسمى ما وضع له اللفظ الى انما قال وقدم التفصيل في اوائل تفسير البسطة والبحث بمثل هذا المتنازع فيه في غاية البعد لاسيما في كلام الله تعالى **قول** والمراد به اي بالمعروض المسمى والتذكير بالنظر الى ذوات الاشياء ان اريد بالاسماء ما هي باعتبار الاشتقاق وهو ما يكون علامة للشيء واورد عليه ان المعروض هو المسمى قد يكون معانا واخرى كما يكون اعيانا فكيف غرضت المعاني كالسرور والحزن والعلم والجهل وغير ذلك واجيب بان الظاهر من معنى عرضها انما هو ما يسو جدر من العقلاء وغيرهم اجالا وسؤالهم عما لا يدركهم من العلوم والسنن التي بها نظام مقام ومعادهم اجالا والا لا تفصيل لا يمكن علمه لغيره تعالى فكانه قال ساو جدر كذا وكذا فاجب في بالهم وما عليهم واما اسما تلك الاشياء من قولهم موضعت امرى على فلان فعال الى كذا ولا يخفى ضعف ما عرفت من ان المدرك بالقوى الشهوية والغضبية اذ لا يختص من له قوى تلكه واكثر مدركات تلك القوى هي المعاني والاعراض وامر الخلافة لما كان تاما بذلك ولم يوجد ذلك الاذراك في الخلافة رجع ادم عليه السلام عليهم فلا جرم عموم العرض الى المعاني وايضا المراد بالمعروض ما هو الموجود اشارة الى الشيخ الزمخشري بقوله اراه الاجناس التي خلقها الله والانواع مخلوقة والخلق الذي سيوجد شيئا صراها ولا سؤال على اسماها كما جاء في قوله وكون المراد هو الموجود مصحح في كلام بعض المحققين ايضا واجيب ايضا ان المعاني في عالم الملكوت متشكلة بحيث تسمى وهذا مثل عالم المثال الذي اشتهوه وقال انه قامت الادلة على اثباته وان صنف فيه رسالة ونقد عن عبد الغفار القوسى ان المعاني تتجسم ولا يمنع ذلك على الله تعالى ولك ان تقول ان المعاني والاعراض يجوز رؤيتها ولا يمنع اراستها على الله تعالى ايضا قوله او مدلولات الالف هذا على تقدير ان يفسر الاسم بالمعنى العرفي وفي قوله الالفاظ دلالة على ان المراد بالصفات والافعال فيما مر الالفاظ دلالة عليها كما بينا هناك وتذكيره اى تذكير ضميرهم بالخصوص بالعقلاء والتفصيل بالاشتمال عليه من العقلاء والشرافهم فهم كثير فضلا وان كثر غيرهم عددا فيكون ضميرهم مجازا قوله بمعنى مسميات استأثر الى ان المخدوف بهذا المضاف وان الضمير المنسوب للتسميات وان المخدوف فيها هو المضاف اليه وسره ان الضمير في هذين القارئتين يصح رجوعه الى الاسماء اما ضمير عرضها فظا واما ضمير عرضها فبناء على عدم

اختصاص ضميرهم بالتسميات العقلية كما نقل عن الدمايين في شرح التفسير ومثل انتموني بعد قوله ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر وكذا ان تقول ومن امثله فسوهم سبع سموات واما تقدير المضاف فلما عرفت من ان المعروض التسميات دون نفس الاسماء ولو قيل ان من مختصة بالنسبة العقلية فرجع الضمير للتسميات كضميرهم قوله تنبئت لهم اى الامر هنا للتجيز كما هو في قوله تعالى فانوا بسورة من مثل الاية فهذا معنى اللاه مجازي لا يراد به التكليف حتى يلزم تكليف ما لا يطاق فيجب التصريح بذلك من المص وتنبية على غيرهم لا عطف المعلوم على العلة ويحتمل العكس قوله فان التصرّف ببيان غيرهم عن امر الخلافة ببيان انهم لا يتحقق فيهم ما يتوقف عليه نظام الخلافة وهو العلم في الوقوف على مراتب الاستعداد وهذا الوقوف انما هو بجمع في التسميات كلها المتوقف عليها امر الخلافة فلما تجرأ على معرفة تلك التسميات كلها بهذا الامر ظهر غيرهم عن تدبير الخلافة فافتح ارتباط الامر كل الموضوع وقدم اجالا وتفصيلا ان المثال لم يخلقوا مستعدين لادراك التسميات الموقوفة عليه لاختلاف والعلوم ببعض وان تحقق فيهم لكن غير كاف في المقصود وغرض الشيخ اكثر من ابحاث تجيز فيها النافذون وتنجيب الامهرون واما الاشكال بان اذ كان المراد من الاسماء الالفاظ لم يلزم من عدم معرفة الالفاظ الموضوعية للمعاني التصرّف قبل تحقق تلك المعرفه والوقوف اذ يجوز ان يعرف الشيء بالحس وبمعرفة مراتب الاستعداد وكان المعترض لم يفهم كلام المص وتجاويزه فانه بين اولي القوي الثلاثة غير متحققة فيهم والادراك الذي يخص بالقوى الشهوية والغضبية والوحية فتراقع فيهم بل غير ممكن لتعلق علمه تعالى بخلافه وصرح ثانيا بان تعالى اشارة الى اجالا بقوله قال اني اعلم ما لا تعلمون وادخله ثانيا بقوله المعنى انه خلقه من اجزاء مختلفة اى وليت شعري كيف تورط في مثل هذه الموضوعات لاسيما في كلام الله الذي هو خالق الكائنات **قول** ليكون تكليف بالجمال اى لوجلا الامر على معناه الحقيقي لزوم التكليف بالجمال والمنع لذاته اذ التكليف بالاخبار عن الاسماء بالعلم الذي حرر سابقا مع عدم العلم بسبب اشتداد القوى المذكورة في حال الحسن والجمال هنا الممكن في نفسه ولا يمكن من المخلوق عادة مثل طير ان الانسان الى السماء فان الادراك الحاصل بالقوى الشهوية مثلا بدون تلك القوى منتهى عادة والتكليف بهذا لا يقع اتفاقا لكون يجوز عندنا خلافا للمعقولة واما القول بان يفهم من القرآن ان علمه تعالى متعلق بعدم اتيانهم فيكون محالا فضعيف لان تلك المرتبة من مراتب الجمال يقع بها التكليف اتفاقا لانه تعالى علم ان فرعون يموت على الكفر ثم امر بالتوحيد والايان وكذا نظائره فلا يكون من قبيل التكليف بالجمال وتام هذا البحث تقدم في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء الاله والا بناد والاخبار لا فهو اخص من مطلق الاخبار فنقل عن الراغب انه قال البناء خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم او غلبة ظن في العلم في كلام المص استفاد من الاعلام بمعن الضم الغالب وفي نوع خفا والخبر الذي هو حال عن ذلك لا يقال ان بناء كالحبر الكاذب فالخبر المتواتر وخبر الله تعالى وخبر الرسول عليه السلام ونحو ذلك مما لا يحتمل الكذب وبناء كالحبر الكاذب لا يقال ان بناء بل خبر فقط واستعمال هنا مجرد الاخبار لغنا تعالى عن الاعلام ولا يضر كون اصل معناه كذلك كسائر الالفاظ فانه يعدل

عن معناها الاصلى بالتقريبه ولذلك جرى مجرى الكلام ان يتعدى الى ثلثه مفاعيل فيقال
 انبأت زيدا عروفا خلا اى اعلمت في شخص معنى الكلام ومعنى جرى مجرى الاخبار ان يتعدى الى
 مفعول واحد بنفسه والى اخرها لبيان انبأت زيدا عروفا خلا اى اعلمت في شخص معنى الكلام ومعنى جرى مجرى الاخبار ان يتعدى الى
 الكثرة من هذا القبيل فلا اشكال اصلا اذا اشار الى ان الانباء هنا جرى مجرى الاخبار لتعديته بالمفعول الثاني بالباء
 بلا ملاحظة الا علام قوله في زعمكم انكم احق باليهود من اهل الكتاب على الشرط والمعنى ان كنتم صادقين
 انكم احقوا بالخلاف من ادم لعصمتكم حيث قلتم ونحن نسيخ بحكمكم ونقدس لكم واما ادم وبنوه فليس لهم
 عصمة حيث قلتم انهم من بعد فيهم والعصمة وحدها غير كافية في الخلاف بل لابد من معرفة المسببات والوقوف
 على مراتب الاستعدادات فانسبوني باسماء هؤلاء فان استحقاق الخلاف والتدبير في السياسة يتوقف
 على هذا البناء المشعر للوقوف والمعرفة المكونة فاذا عجزتم عن ذلك ظهر ان الاستحقاق لكم في الخلاف
 فضلا عن رجحانكم على نوع ادم في ذلك وهذا التدبير واضح من كلام المصنف في ارتباط الامر بالبناء بقوله
 ان كنتم صادقين في زعمكم اني لا اخلق خلقا اعلم منكم وقيل ان كنتم صادقين في الانباء فانسبوني الى غير ذلك قوله
 او ان خلقكم اى نوع ادم واستحقاقهم اى في الارض والحال ان هذه اى الفساد والشرك في الارض وسفك
 الدماء فيها لا يليق بالحكم بناء على ظننا انى لا تعالى حكمه بالغة وفائدة فائقة لا تعلمها وهذا امر ادهم كما سبى
 تحقيقه وسبى الاشارة الى فلا شئ اصدروا من بنيان عصمتهم وبلا ملاحظة ما ذكرنا من ضعف ما قاله المخبر
 التفاتنا الى ان معناها ان كنتم صادقين في زعمكم هذا فقد اديتم العلم بكثير من خفيات الامور فانسبوني بهذا
 الاسماء فانها ليست في ذلك الحقا اما اولادنا من لم يدعوا ذلك بمرادهم من اظهرها بالعجز وعدم اطلاع الحكمة
 التي بهرت تلك الكفاية فان سؤلهم كسؤل المتعلم عن حيلة فنسبته هذه الدعوى اليهم في غير الحضور
 في غاية من القصور لا يرى بمرئ تصور هذا الادعاء في سؤل المتعلم ولا اخلص احدا نسبته هذا الادعاء اليه
 فكذلك بنا اولى واما ثانيا فلان المقصود من الامر بالانباء اظهار عجزهم عن امر الخلاف لا ما ذكرنا من العجز واما
 ثالثا فلان الموقوف على كونهم صادقين في هذه الدعوى انما هو حصول العلم بكثير من خفيات الامور لا ادعاء العلم
 في غير موقوف عليه وهذا الاخير لبعض الافاضل وقريب ما ذكرناه ثانيا واما في ارتباط على هذا المعنى فظاهر
 مما ذكرناه في المعنى الاول مع ملاحظة قول كما انباء ادم واعلامه والمعنى ان كنتم صادقين في دعوىكم ان خلقكم
 فانسبوني باسماء هؤلاء كما انباء ادم عليه السلام بايامهم ليعلم مساوئكم اياه في ذلك وتبرجوا عليه بعصمتكم
 مع ان العصمة ليست بشرط في الخلاف كما اشترط معرفة المسببات على الوجه المستطور وهذا القيد
 مفهوم من السياق والسياق **قوله** وهو اى احد هذين الزعمين وان لم يصح جوابه لكنه صحيح هذا التركيب
 بان كل مبتدأ وعقب بان الوصلية يؤتى في خبر بالاولى لكن الاستدراكية من هذا الكتاب وان صغر حجمه
 لكن كبر علمه لا في المبتدأ باعتبار تعديده بان الوصلية من المعنى الذي يصلح الخبر استدراكا له واشتماله
 على مقتضى خلافه كما قاله المخبر التفاتنا الى في سورة النساء في قول المزمشرى لان عرض الدنيا وان كان

وفي الاصل الاصلى بالتقريبه ولذلك جرى مجرى الكلام ان يتعدى الى ثلثه مفاعيل فيقال انبأت زيدا عروفا خلا اى اعلمت في شخص معنى الكلام ومعنى جرى مجرى الاخبار ان يتعدى الى مفعول واحد بنفسه والى اخرها لبيان انبأت زيدا عروفا خلا اى اعلمت في شخص معنى الكلام ومعنى جرى مجرى الاخبار ان يتعدى الى الكثرة من هذا القبيل فلا اشكال اصلا اذا اشار الى ان الانباء هنا جرى مجرى الاخبار لتعديته بالمفعول الثاني بالباء بلا ملاحظة الا علام قوله في زعمكم انكم احق باليهود من اهل الكتاب على الشرط والمعنى ان كنتم صادقين انكم احقوا بالخلاف من ادم لعصمتكم حيث قلتم ونحن نسيخ بحكمكم ونقدس لكم واما ادم وبنوه فليس لهم عصمة حيث قلتم انهم من بعد فيهم والعصمة وحدها غير كافية في الخلاف بل لابد من معرفة المسببات والوقوف على مراتب الاستعدادات فانسبوني باسماء هؤلاء فان استحقاق الخلاف والتدبير في السياسة يتوقف على هذا البناء المشعر للوقوف والمعرفة المكونة فاذا عجزتم عن ذلك ظهر ان الاستحقاق لكم في الخلاف فضلا عن رجحانكم على نوع ادم في ذلك وهذا التدبير واضح من كلام المصنف في ارتباط الامر بالبناء بقوله ان كنتم صادقين في زعمكم اني لا اخلق خلقا اعلم منكم وقيل ان كنتم صادقين في الانباء فانسبوني الى غير ذلك قوله او ان خلقكم اى نوع ادم واستحقاقهم اى في الارض والحال ان هذه اى الفساد والشرك في الارض وسفك الدماء فيها لا يليق بالحكم بناء على ظننا انى لا تعالى حكمه بالغة وفائدة فائقة لا تعلمها وهذا امر ادهم كما سبى تحقيقه وسبى الاشارة الى فلا شئ اصدروا من بنيان عصمتهم وبلا ملاحظة ما ذكرنا من ضعف ما قاله المخبر التفاتنا الى ان معناها ان كنتم صادقين في زعمكم هذا فقد اديتم العلم بكثير من خفيات الامور فانسبوني بهذا الاسماء فانها ليست في ذلك الحقا اما اولادنا من لم يدعوا ذلك بمرادهم من اظهرها بالعجز وعدم اطلاع الحكمة التي بهرت تلك الكفاية فان سؤلهم كسؤل المتعلم عن حيلة فنسبته هذه الدعوى اليهم في غير الحضور في غاية من القصور لا يرى بمرئ تصور هذا الادعاء في سؤل المتعلم ولا اخلص احدا نسبته هذا الادعاء اليه فكذلك بنا اولى واما ثانيا فلان المقصود من الامر بالانباء اظهار عجزهم عن امر الخلاف لا ما ذكرنا من العجز واما ثالثا فلان الموقوف على كونهم صادقين في هذه الدعوى انما هو حصول العلم بكثير من خفيات الامور لا ادعاء العلم في غير موقوف عليه وهذا الاخير لبعض الافاضل وقريب ما ذكرناه ثانيا واما في ارتباط على هذا المعنى فظاهر مما ذكرناه في المعنى الاول مع ملاحظة قول كما انباء ادم واعلامه والمعنى ان كنتم صادقين في دعوىكم ان خلقكم فانسبوني باسماء هؤلاء كما انباء ادم عليه السلام بايامهم ليعلم مساوئكم اياه في ذلك وتبرجوا عليه بعصمتكم مع ان العصمة ليست بشرط في الخلاف كما اشترط معرفة المسببات على الوجه المستطور وهذا القيد مفهوم من السياق والسياق قوله وهو اى احد هذين الزعمين وان لم يصح جوابه لكنه صحيح هذا التركيب بان كل مبتدأ وعقب بان الوصلية يؤتى في خبر بالاولى لكن الاستدراكية من هذا الكتاب وان صغر حجمه لكن كبر علمه لا في المبتدأ باعتبار تعديده بان الوصلية من المعنى الذي يصلح الخبر استدراكا له واشتماله على مقتضى خلافه كما قاله المخبر التفاتنا الى في سورة النساء في قول المزمشرى لان عرض الدنيا وان كان

قريبا عاجلا في الصورة الا انه لا والبعض جعل الجبر وان لم يصح جوابه والاولى من غير الارتباط وقيل لا اوجه
 ان يقال ان كلمة لكن لجر التاكيد دون الاستدراك في الاتقان وقد يرد لكن لجر التاكيد نحو لوجاهتي
 اكرمتك كنت لم يجرى فاكنت لا افاده لوم الاستثناء وجعل بعضهم الجبر محذوف اى وهو وان لم يصح جوابه
 ثابت كنه لازم مقالهم لزوم الاول وهو انهم احقوا بالقول ونحن نسيخ بحكمكم ظاهر اذ المراد لزوم
 العوى وسوق الكلام قونية عليه كذا الكلام في لزوم الثاني والجملة كون مقالهم مستلزم للخبر
 وان لم يكن نفسا خبرا وهذا الاعتبار يتطرق اى يعرف الصدق والكذب الى الكلام ايضا قوله وهذا
 الاعتبار يعتبر لانشاء اشارة الى ان مقالهم انشائي وان لم يكن حقيقة الاستفهام مرادة وكذا
 بهذا الاعتبار يعتبر المركبات التقييدية ولم يتوضها صريحا بل اكتفى بعموم قوله قد يتطرق اليه بعض
 اذ الكلام في الانشاء لولا استنباط واقع موقع الجواب ولذا ترك العطف **قوله** اعتراف بالعجز والقصور
 اى المعقود به ان انشاء الاعتراف المذكور اذ فائدة الجبر لازمة مستفاد معا اى اعتراف بالعجز عن ادراك
 لم شئ في غير عجزهم عن ادراك حقيقة ذلك دخول اوليا او اعتراف عن عجزهم عن ادراك حقيقة الالهية تعالى
 وتعليقه والاول ابلغ واوفق للنظم الجليل وان كان الثاني انسب بالمقام **قوله** واستعار بان سؤلهم وجه
 الاشعار هو ان نفي العلم شاملا لخوال ادم وخلافه والسؤال عما لا يعلم لا يكون الاستفسار او الكشف
 لا طعنا واعتراضا ولا حاجة في ذلك الا ملاحظة عصمتهم اذ البديهة قاضية لا ذكر من ان من لا يعلم شئ
 او سؤل عنه يكون سؤل الاستكشاف لا اعتراضا فظهر ضعف ما قيل من انه يمكن ان يكون اعتراضا وهذا قوة
 استنبط بل هذا مضى محتاج الى توبة فان الملاكمة ثبت لهم العصمة فلا يصدر ما يحتاج الى التوبة **قوله** وانه قد بان
 اذا عترفتم بالعجز والقصور يدل على انه قد ظهر لهم ان ما هو مدار الخلاف هو العلم بالمسببات لا يستقيم لهم
 واما ان حاصل الانسداد فينبذ عليهم فيلحظ قوله تعالى قل يا ادم انبئهم باسمائهم الآية او حصر لهم معرفة
 ان هذا العلم والاستعداد للخلاف للانسان وهذا هو الحكم في خلقه **قوله** واظهار لشكر نعمته وهو التعليم الذي
 الذي يوشى في النعيم واما ان اظهر لان الشكر بانواع العبادات متحقق فيهم قبل ذلك وكشف لهم ما اعتقد
 لهم من بنى المفعول بالعين الملهمة والثناء المنشأة الفوقية واللام معنى الجبس والنع ومنه العقر وامر ادهم
 هنا ما استنبه عليهم فانه يجبس وينع عن الاصابة فانه استنبه عليهم استحقاق الخلاف وسببه وهذا الكشف
 نعمة عظيمة يجب الحمد عليها **قوله** واما علة الادب لانه انما يتفوق العلم كذا به مع كونه نفس الامر اذ علم الخلق
 منه تعالى كان التواضع وغاية التدلل فقد قيل لبعض الحكماء ما اعظم التواضع فقال الاعتراف بالجهل للعالم
 ولهذا قيل ان القول بلا ادري نصف العلم لا يدري انه لا يدري عكس الجمل المركب قوله وسبحان مصدر
 اى مصدر سبج من الثلثي وفي القاموس سبج كسبح والظاهر ان المصدر المشهور انه اسم مصدر بمعنى
 التسبج كما اختاره في سورة الاسراء ويكنى حركته هنا عليه اذ كثيرا ما يطلق المصدر على اسم المصدر ولو جازيا
 او محمول على ظاهره ولا بأس في اشارة القولين في الموضوعين بل هذا عادة الشيخين واما سبج بالتشديد في قوله
 من سبحان الله كنهى وحقول الى قال سبحان الله وآله وآله ولا حول ولا قوة الا بالله وقد يستعمل التسبج

مقالهم جوابا لقوله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني
 قريته على الزوم والتصدق لابن ان صحح

وقد عرفت ان الخبر معنى الانشاء وقوله تعالى قل يا ادم انبئهم باسمائهم الآية او حصر لهم معرفة ان هذا العلم والاستعداد للخلاف للانسان وهذا هو الحكم في خلقه قوله واظهار لشكر نعمته وهو التعليم الذي الذي يوشى في النعيم واما ان اظهر لان الشكر بانواع العبادات متحقق فيهم قبل ذلك وكشف لهم ما اعتقد لهم من بنى المفعول بالعين الملهمة والثناء المنشأة الفوقية واللام معنى الجبس والنع ومنه العقر وامر ادهم هنا ما استنبه عليهم فانه يجبس وينع عن الاصابة فانه استنبه عليهم استحقاق الخلاف وسببه وهذا الكشف نعمة عظيمة يجب الحمد عليها قوله واما علة الادب لانه انما يتفوق العلم كذا به مع كونه نفس الامر اذ علم الخلق منه تعالى كان التواضع وغاية التدلل فقد قيل لبعض الحكماء ما اعظم التواضع فقال الاعتراف بالجهل للعالم ولهذا قيل ان القول بلا ادري نصف العلم لا يدري انه لا يدري عكس الجمل المركب قوله وسبحان مصدر اى مصدر سبج من الثلثي وفي القاموس سبج كسبح والظاهر ان المصدر المشهور انه اسم مصدر بمعنى التسبج كما اختاره في سورة الاسراء ويكنى حركته هنا عليه اذ كثيرا ما يطلق المصدر على اسم المصدر ولو جازيا او محمول على ظاهره ولا بأس في اشارة القولين في الموضوعين بل هذا عادة الشيخين واما سبج بالتشديد في قوله من سبحان الله كنهى وحقول الى قال سبحان الله وآله وآله ولا حول ولا قوة الا بالله وقد يستعمل التسبج

بمعنى التنزيه بدون قول سبحانه الله كما في تسبيح المجادات على قول قوله ولا يكاد يستعمل في اللغة الفصحى
الامضاف الى ما هو مفعول في المعنى او فالعلو ههنا مفعول والمضاف الى الفاعل حين اضيف الى المسبح
وان لم يشترط بضايف فعل الواجب حذف فعلى سبحانه الله تسبيح الله تسبيح بمعنى انزهه تنزيها لا معنى
اقول سبحانه الله في معنى سبيح المأخوذ منه تنزهه وما سبق استعماله كذا الله فانه منصوب بضايف
فعل الواجب حذفه الى عود بانه معاذ فحذف الفعل مع الجار لا يضيف المصدر الى المفعول **قوله**
وقد اجزى علما للتسبيح اي علم جنس معنى التسبيح الذي هو مصدر معناه التنزيه فهو معرفه بحري
عليها احكام المعرفه كوقوعه مبتدأ في هذا البيت فهو غير منصرف للعلية والالف والنون المزيدتين ونقل
عن الشيخ الرضائي انه على حذف المضاف اليه وهو مراد فكان قال سبحانه الله من علقه الفاخر وابقى المضاف
على حاله رعاية لا غلب احواله اعني التجرد عن التنوين انتهى ولكون هذا خلافا لظاهر لم يرص به المص فقال
على الشذوذ لرجح كونه علما على الشذوذ وعلى حذف المضاف اليه وصاحب الكشف ذهب الى ان سبحانه الله علم
للتسبيح بالمعنى المذكور مضافا او لا ولم يرص به المص ذلك في حال الاضافة اذ لا داعي الى ذلك ولا دليل
على علمية حيث شذوذ وانما في غير الاضافة فلا لولم يجعل علما لوجب صرفه متونا والعجب من الشيخ الزمخشري
انه ذهب ذلك مع ان العلم لا يكون مضافا لتعريفها والتاويل في تلك من قبيل التزام ما لا يلزم والقول
بزيادة من فيكون سبحانه مضافا الى علقته على التكميم والاستهزاء اذ هو من عدم زيادة من في الاثبات
على المذهب الاصح علقه علم شذوذ الفاخر صفة كان كبريا رتبسا واهل علمه كان سفيها فاهل واصحاب البيت
وهو الا على ما يجوز علقه لاهل فصلناه في الهامش **قوله** وصديركم الله به اي بقوله سبحانه وتعالى وانما اعتذروا
عن الاستفسار مع انه غير مذموم لان عادة العظام المقربين استغفار محضات صدرت منهم فالاولى بالعلم
ان يتصدوا وظهر حقيقة الحال بلا استفسار من الملك تعالى فتركه الاولى عند هم من الامور العظام
بحسب حاج الى الاعتذار عنه فان حسنات الابواب رتبسات الاحرار ووجه كون سبحانه الله اعتذارا عنه لانه يدل
على ان القائل تنزهه ربه عما لا يليق بجلاله واعتقد ذلك بجلاله وهذا تربية النفس الطاعة فهي من شمة
التوبة ومفتاحها وعن هذا قال المص ولذلك اي كونه اعتذارا عن الاستفسار والجمل حقيقة الحال جعل
التسبيح لافان جعلنا الاشارة عاما لان مجموع الاستفسار والجمل المذكور متحقق في جميع مواضع التوبة
ولا يضره عدم تحقق كل واحد منهما في ذلك ولو قصر الاشارة الى الاخير معللا بانه متحقق في جميع مواضع التوبة
دون الاستفسار لقولنا وهذا على ان تحققه في جميع مواضع التوبة غير مسلم وقد ذم الله تعالى اليهود بقوله
ولقد علموا الآية الا ان ينزل العلم منزلة الجمل **قوله** فقال موسى عليه السلام سبحا كذا ثبت الآية اي انتم لم يكن
عن ان ترى بالبصر قبل الاستعداد في الدنيا وانما يرى رسول اخر الزمان على قول المصون الاستعداد لكان العلم
وقال يونس عليه السلام سبحا كذا اي انتم لم يكن عن كل ما لا يليق بشانك كاسيما عن ان يحرك شيء من بطشك و
وقررك اني كنت اي صرت من الظالمين من زهرة الذين ظلموا انفسهم باقتراف المناهي لاسيما من المباداة
الى المفارقة عن القوم المعارة قبل الاذن بها من الله تعالى **قوله** الذي استغفروا من صيغة البالغة مع

انضمام القرينة **قوله** الحكم لمبدعاته ومن جعلها احكام نوع بني ادم حيث خلقه انموذجا للعالم حل الحكمة على
اتقان الفعل دون ايقان العلم احترازا عن التكرار والحكمة في الاصل المنع ويقال للعلم لانه يمنع عن ارتكاب
ما لا ينبغي ولا اتقان العلم المنع عن تطرق الخلل وتفسير الحكم بالحكم مع انه قد سبق الاشارة في قوله تعالى
ولهم عذابا ليم الي ان الفعيل لا يحكي بمعنى المفعول بكسر العين لاسيما في من تفسير البديع بالمبدع سياتي
بيان ان شاء الله تعالى والقول ومعنى الحكيم والحكمة فقوله الحكم لمبدعاته بيان حاصل المعنى ضعيف **قوله**
الا ما في حكمه بالغة اي مصلحة نافعة اشارة الى معنى الاحكام **قوله** وانت قصصنا الخ لانه من الاعراب يفيد
تاكيد القصر المستفاد من تعريف المسند وقيل تاكيد للكافة في عرب منصوب محلا فيفيد تاكيد المسند اليه
واما في الاول فيفيد تاكيد النسبة ضعفه لانه لا يناسب المقام اذا الخطاب للملك الوهاب اذا تابع يسوع
اي يجوز فيه لعدم محذور يلزم في المتبوع اذا انفصل الغير من عامه لا يجوز بل قصروا وهو متحقق في التابع
دون متبوعه وفي مثل هذا الرجل تعريف المتبوع لا يجوز في التابع ولا يجوز في المتبوع حيث جاز بهما الرجل
تعريف المتبوع لا يجوز في التابع ولا يجوز في المتبوع حيث جاز بهما الرجل لا يجوز في الرجل وقيل مبتدأ وزيد
ايضا لما مر من ان لا يناسب المقام قوله تعالى انك انتا العليم الحكيم تعليل للحكم وتقرير لاختصار العلم الفائق و
والحكمة البالغة في شأنه تعالى وذاته مؤكدا بالجزالة اسمية وحرف التحقيق وتحرير الضمير وتعريف الخبر وصيغة البالغة
قوله اي علمهم شانه الى ما سلف من ان الانبياء في اخبار اعلام وان المراد هنا اعلام لا مجرد الاخبار كما في
قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء فان اعلام لا يصح فيه فيكون الباء في المفعول الثاني التقوية للعلم لكون المراد
بالاعلام هنا اعلام الاسماء بدون تعيين معانيها بخلاف التعليم فان القامها على التعليم مبيها لها معانيها كما
يسجي فلا ينافي ما سبق من ان التعليم يتوقف على الاستعداد وهو متحقق في ادم لتكميله من اجزاء مختلفة
وتوى متبانية بخلاف الملائكة فانهم لم يستعدوا الادراك النوع المركات بخلافها فلا اشكال بانهم ان كانوا
مستعدين لمعرفة الاسماء فيمكن التعليم بالنسبة اليهم وقد بين المص بانهم لم يكونوا مستعدين والافان في
اعلام ادم عليه السلام اياهم لا عرفت من الفرق بين اعلام والتعليم وان التعليم حقيقة فهو بترتيب عليه
الفعل والعلم ومن هذا ظهر اختيار انبئهم على علمهم في النظم الجليل هنا واختيار علم على انباء في قوله تعالى وعلم
ادم الاسماء الآية **قوله** بقلب الهمزة ياء وحذفها وجوز ضمير حذفها ان يعود الى الهمزة والى الياء المنقلبة عنها
لانه بعد القلب يصير كالمفعول المختار وان كان في الاول قصر مسافة اذ حذف الهمزة في مثلها
غير شائع قول بكسر الهاء في الهمزة وحذفها ونقل عن الهمزة ضم الهاء ايضا والكلام في ههنا
انبئهم اما الضم فبا اعتبار اصله واما الكسر فلان الياء في صوت القلب او تبعاليها في حذف الهمزة ونقل
صاحب اللباب كسر الهاء ايضا في بناء الهمزة على حالها تبع الكسر الياء وسكون الهمزة والسكون حاجز غير
حصص فلما انبأهم الغاء فصيح كالغاء في قوله تعالى فانجمرت عاصفة لهذه الجمل الشرطية على محذوف كان
قيل فانبأهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم عرفوا ان ادم فضل منهم في قال تعالى الم قل لكم وحذف المعطوف عليه
في مثل هذا لا بد ان يتحققه في اسرع ما يكون كان امتثال الامر لا ينفك عنه بل وقعا معاد اظهرها في موقع

انضار كمال التقرير في الذهن والاهتمام بشانها والتنبية على البناء بكل الاسماء كما هو الامر كذلك وانما يذكر
 لفظ كل هنا كلفاء بذكره هناك ويكون الامام فيها للاستغراق يعني عنه قال الم اقل لكم جواب لما يكون المراد
 في مثل هذا زمانا مستمدا بتحقيق اتحاد زمان في الشرط والجزاء الذي هو شرط في ما قول استحضار لاي تقرير للجواب
 الاجمالي وهو مراده بقوله استحضار بقوله اعلم ما لا تعلمون ولهذا قال كذا جواب لما قول كالحج علي على قوله
 اني ما لا تعلمون وانما قال كالحج اما لانه لم يكن في صورة الحج او لاحتمال كونه تفصيلا لادبلا عليه اذ من
 الاحتمالات كون المراد بالاعلم ما خفي عليهم من امور السموات كما لا يخفى كون المراد به دواعي الخلافة
 وما يتوقف الخلافة عليه وهو انما هو من كلا سابقا حيث قال وايد اشار بقوله اجمالا قال اني اعلم ما لا تعلمون
 وقد اوضحنا المقام هناك قوله ما خفي لهم انما اشار بقوله اني اعلم غيب السموات والارض وما ظهر لهم انما
 بقوله واعلم ما تبدون الآية وعن هذا لم يذكر هنا كون عالمنا بالشهادة وذكر علمه بالظهور لهم بالتنبية على ان علمه
 بما يكون كعلمه بما يظهر وانما صيغة الاستقبال ليفيد الاستمرار على ان الزمان منسجل عن صبيح الافعال
 في شأنه تعالى كما حقق في المواضع ولما اريد بالسموات والارض سموات الدنيا والاخرة واضربا كما هو الظاهر
 لاستيفاد كون معلومات الله تعالى غير متناهية بالفعل فيكون في الجواب من المبالغة ما لا يخفى قوله وفيه
 تعريض لاي في هذا التقرير والبيان على وجه ابسط تعريض قال ابن الاثير في المنهاج السائر التعريض هو
 الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي والمجازي بل من جهة التلويح والاشارة فيختص باللفظ المركب له
 ودلالة هذا على المعنى المذكور تلويحا ووجهها ان يدل على انهم غير مستحضرين لهذا الحكم حتى الاحتضار فذلك
 اذروا الى السؤال ولم ينتظروا الى ظهور الحال بها بنهم على ترك الاولى لما عرفت من ان حسنات الابرار
 سيئات المقربين الاحرار فلا ينافي في عصمتهم قوله وهو اى الاولى مترصدين قوله وقيل له مراده ان التخصيص
 خلافا للظاهر فان كانت ما ظهرت في العموم وهذا التخصيص وانما سبب المقام كونه يدر في العموم دخولا اوليا
 والمراد باستبطانهم عدم التصريح به بمجموعة المقابلة كان قبل ما تبدون قولهم انهم من يفسد مريحا وما يكتفون عدم
 تصريحهم بانهم احقوا ان لا يخفى عليه تعالى خافية والى ذلك اشار المص بقوله انما من احوالهم الظاهرة والباطنة
 حيث لم يقر والخافية وبالجملة المراد بالغيب والكنهان بالنظر الى الحق لا الى تعالى وما قولهم ونحن نسبح بحمدك
 فلا يصح فيكونهم احقوا بالخلافة غاية الامر المراد به قوله وقيل ما ظهر والماء وهذا الضعف اما ولا فنامر
 من ان التخصيص خلافا للتبادر وانما نينا فلعدم خلافة المقام بخلاف الثاني وانما ثالثا فلان النسبة في
 كنهتم تكتفون مجاز عقلي مثل بنو فلان قتلوا فلان مع ان غير ايليس من الملائكة لا يرضون ذلك الاسرار
 بل لا يعرفون فكيف الرضا به والمصل اشار بقوله وما تكتفون ان كنهتم كانوا نائمة مفيدة لجد التاكيد فقط
 لكن المناسب حمل التفسير الاسلوب على ان الكنهان امر مستمر بخلاف الابداء قال الخليل في شرح التلخيص جرح المصنف
 مع المضارع من خواص كان للاستمرار ثم الظاهر من تقرير المص ان قوله تعالى واعلم ما تبدون عطف على
 اعلم غيب السموات وجه بعضهم بان قوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون كناية عن مزيد علمه تعالى على علمهم
 فيندرج فيه فعله تعالى باظهارهم من احوالهم الظاهرة والباطنة ايضا دخلا في علمه تعالى بالا تعلمون وجواب

ان ان يقال ايضا ليس شرط فيه
 وكلام المصنف في تفسير قوله تعالى وقيل
 الرحمن والادان في كماله

الارشاد ذهب الى ان عطف على قوله الم اقل لكم على اعلم اذ هو غير اخر تحت القول والحوار لانه ان اراد بقوله
 اني اعلم ما لا تعلمون من دواعي الخلافة خلت في متعين وان اراد به كل شيء من الغيب والشهادة فلاول هو
 المتعين فالنزع لفظي ومذاق المص يقتضي العطف على الم اقل لكم لما عرفت من ان تخصص لفظه ما في ما لا تعلمون
 دواعي الخلافة واستحقاقها ثل قوله والهمزة لانكارا لاي لا نكارا لشي كما قال دخلت على
 حرف الجحد اى حرف النفي فيفيدا ثباتا لان نفي النفي اثبات فاقادته الهمزة الاثبات اى اثبات النفي وتقرير
 ومن هنا اختار بعضهم كون الهمزة للتفريق والحاصل انها انكارا للنفي واثبات النفي والمعنى قال قد قلت لكم
 والتعبير عن هذا المعنى بذلك للمبالغة وايراده ببينة **قوله** واعلم ان هذه الايات مبدها واذ قال ربكم
 للملائكة الآية الى هنا تدل على شرف الانسان حيث بشر وجوده قبل خلقه وسماه خليفة ونصه على الملائكة
 بالعلم الذي هو انحصار اسباب الترتيب كذا قيل في اطلاق التبشير على الخبر المذكور فعلم ان اولي حيث خبر وجوده
 ومرتبة العلم لانه تعالى فضل به ادم عليه السلام على الملائكة ولو كان صفة اشرف من لفظه ادم عليهم
 اى العلم شرط في الخلافة لكن لا مطلقا بل العلم ذوات الاشياء وخواصها واسماؤها واصول العلوم وقوانين
 الصناعات كما مر مشروحا ولهذا قال بل بعد ان يدون معرفة ذلك اختل التدبير ونظام العالم وان التعليم
 يصح اسناده اليه تعالى حيث قال وعلم ادم ولا يرب من ان المسند في الافعال هو الحدث وهذا ظاهر فان ما
 اوجده تعالى بلا مدخلية كسب عبد يصح اسناده اليه تعالى حقيقة كاللهم والتخصيص والتعظيم لكن ذكر
 التمهيد ذكر قوله وان لم يصح اطلاق العلم لعدم وروده في الشرح وهذا اصل معتبر عند جمهورنا في هذا المسئلة
 قوله لا اختصاص ببيان وجه عدم وروده في الشرح والقول فان شرط ان لا يوم نقصا ذهب المعتزلة ومن
 تبعه من شذوذة قليلة والتفسير في علم الكلام لكن هذه العلة يقتضي عدم صحة اسناد العلم اليه تعالى فلا
 تخلف قوله وان اللغات توقيفية اى الواضع هو الله تعالى كما يصح به فان الاسماء تدل على الفاظ بخصوص
 هذا بناء على المراد بالاسماء في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء المعنى العرفي او عموم وهو بناء على المعنى الاشتقائي الاصل
 اللغوي والقول بان قوله بخصوص اشارته الى ان المراد بالاسم معناه الاصطلاحي النحوي ومعنى الخصوص لا يتنا
 الفعل والخوف قوله او عموم اشارته الى معناه العرفي العالم بخلاف ما صرح به المص سابقا فمراده بالعموم والخصوص
 بحسب المفهوم كما اوضحنا هناك واعتراض بان هذا مخالف لما ذكره في كتابه لمزاج ويمكن جواب بان اختار في
 كتابه من ههنا وفي كتابه الاخر مسلكا اخر ودلالة الآية على ذلك ظنية فلا غبار قوله جبيننا لها معانيها وادراك
 العلم اياها عام من الفرق بين الاعلام والتعليم قوله سابقة وضع اى سبق وضع والاصري في الاذالكلام
 في لغتنا لا في لغة ما هو الاصل من قوم اخر وفيه رد للبهيمية حيث جوز ان يكون التعليم لما سبق وضعه من
 خلق اخر وانما قال والاصل ينبغي ان لا يجزم في عدم صدور الوضع من كان قبل ادم كما لا قطع في صدور
 ذلك قيل ولو سلم ان يكون الوضع المذكور من كان قبل ادم فينقل الكلام الى ان ذلك الوضع يستدعي سابقة
 اصطلاح فلا جرم ان يكون من الله تعالى دفعا للتسلسل ثمل قوله وان مفهوم الحكمة زائد على مفهومها
 مشتمل العلم مع زيادة احكام الغفران المص في تفسير قوله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء الآية تحقيق العلم

واتقان العمل انتهى وتفسيره بالحكم لمبدعاته لما لم يقابل العلم فيه قال اي خارج عنه مغاير له لانه مشتق عليه
 مع زيادة على ما وهم فقد عكس الامر ثم قال فان معناها على ما احكام الفعل واتقاه فهو من صفات الفعل
 وهذا المعنى لا يقال ان تعالى حكيم في الازل كما في التفسير الكبير وقد عرفت سر تفسيره باحكام الفعل وما نقل عن
 الامام مذهب الشافعي الاشعري وعندنا صفات الافعال قديمة كصفات الذات وهذا القائل يقول ان في
 مذهب الى منصوب لا تريد في هذا سهو عظيم قوله ولا تكرهه والارام وان لم يكن قسما لا فائدة ان تكيد
 لكل الحرج على التأسيس حسبها المكن احسن وعلى اختياره يكون من قبيل الترتي كما قبل بناء على اعتبار العلم والعمل
 معاني الحكمة وعلى تفسيره باحكام الفعل فقط لا يوجد الترتي كما هو مختار المصنف قوله وان علمك الملائكة
 اي كلمهم ولو كانوا في الطبقة الاولى حيث علم حكم الخلق التي بهرت على غايد نوع اخر فزادوا علما والمراد بالحكماء
 الاسلاميين بقرينة تسميهم بالاية وفيه اشارات الى ان الخاطئين الملائكة كلمهم دون ملائكة الارض فقط والمراد
 بالطبقة الاولى على منهم الكروبيون والهم وجودا كما صرح بالمصنف قوله تعالى الذين يكونون العرش ومن حوله
 واما من عدلهم فجوزوا ذلك فيهم والجواب عن استدلالهم ان المراد بتمام معلوم معرفة الله والعبادة لا مطلق
 العلم قوله وان ادم عليه السلام افضل فاذا كان ادم افضل فسا لا نبيا ايضا افضل منهم اذ لا يخلو
 لانه اعلم منه لاحاطة العقول والمحموسات التي لا تيسر لهم لفهم القوى الشهوية والغضبية والوهمية
 وما يتعلق بها فيهم فيكون ادم اعلم منهم على خلاف المراد بالافضلية من جهة الثواب وما كان العلم سببا
 لتكثير الاعمال وحسن النيات والاعتقادات تسلك في اثبات ذلك بقوله تعالى هل يستوي الذين الاتية مع ان
 المطلوب من قبيل الترتي في هذا البحث هنا ولا يلزم ان يكون ادم افضل من نبينا عليه السلام ضرورة علمه
 بجميع الاسماء فان مع كونه غير معلوم انتفاء في نبينا عليه السلام لا يفيد المطلوب لان من علوم النبي عليه السلام
 علم اللوح والقلم فمن ذهب الى ذلك فليس الامر طغيان القلم قوله وان تعالى يعلم الاشياء والاعمال حيث دللت
 على ان تعالى علم ادم عليه السلام جميع اسماء المسميات وخواصها وقوانين العلوم واصول الصناعات وكيفية
 الاتها الى يوم القيمة ولا ريب في ان التعليم انما هو العلم وايضا دللت الاية على ان تعالى كان عالما باحوال ادم عليه
 السلام قبل خلقه كما كان عالما باحوال الاشياء قبل وقوعها وتعلق العلم بالاشياء قبل وقوعها قديم اذ لا يتغير اصلا لانه
 تعلق في الازل بان الشيء سمي وجوده وقت كذا على كيفية كذا او يسعد وهذا العلم باق لا يتغير اصلا واما تعلقه
 بانه وجد الآن او قبل فحدث ومن اراد التفسير في طلب من رسالتنا المعمول ببيان علمه تعالى وتعلقه قوله لا انبأ
 اشار الى ان ارتباطه بما قبله كذا في قوله وعلمهم والاكتماء بقوله لا انبأ ثم لا ذكرناه من ان التعليم حقيقة
 لا يحصل للملائكة والا فتعليم ادم عليه السلام الاسماء على وجه اريد هنا وعلى وجه يتم به امر الخلافة دون تعليم
 تعليم الملائكة تلك الاسماء لا يظهر وجه ولا يخلو عن سوء ايها ما لم يعلم انهم لم يخلفوا استعدادهم وقدمهم مراد
 بيانه ان يقال اراد بالتعليم هنا الاعلام كما ذكره فيما سلف قوله امرهم انهم في جعل جوابا لمقبول ان انبأ ثم
 تنبيه على ان الامر بالسجود لغيره لا بناء كما يشعر به قوله تعالى فسجدوا له فلما التحققت به وهذا هو الظاهر من
 النظم الكريم الرشيدي كما هو مقتضى البيان والتحقيق لان الغاء في قوله فسجدوا يدل على ان سجودهم كان بعد

قال مصنف سورة النبأ فان هؤلاء الذين هم افضل الخلق في العلم والقدرة
 من الله تعالى الى امره وظهر به ان الملائكة افضل من البشر في العلم والقدرة
 من اجل السعة في العلم والقدرة على الامور والقدرة على العلم والقدرة على العمل
 بان يقال انهم اقرب الى الله تعالى من البشر والقدرة على العلم والقدرة على العمل
 اعلم من غيره او يقال انهم اقرب الى الله تعالى من البشر والقدرة على العلم والقدرة على العمل
 بان يقال انهم اقرب الى الله تعالى من البشر والقدرة على العلم والقدرة على العمل
 في باب اعتقادات ما لا خلاف في

بلا تراخ فيكون الانباء مقدما على الامر بالسجود والا كان متأخرا عن سجودهم وح لا يظهر حسن الانباء
 المظهر لفضل ادم عليه السلام على الملائكة اذ بالسجود يظهر لهم انه افضل منهم وان يستحق الخلافة فيبعد
 الظهور لا يحسن الاظهار فاذا لم يظهر حسن الانباء لا يظهر ايضا حسن قوله تعالى انبأ في اسماء هؤلاء
 الاية فدل بهذا الامر بالبناء والبناء بعده على ان الامر بالسجود بعد الانباء وحسن الاعلام واما قوله تعالى
 في سورة الحجر واذا قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون فاذا سويته ونفخت من
 روعي ففعلوا ساجدين فيقول على ان الامر التعليل يتوجه الى وقت ويصير منجراج ووقت اخبار الاسماء اياهم
 على دل هذه الاية لا حصول الشرط فقط كقول تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الي ذكر الله
 الاية فلي لا يجب السعي حين تحقق النداء ما لم يكن وقت الصلوة داخل كذا لا يجب سجود الملائكة حين تحقق
 تسوية ادم ونفخ الروح فيه ما لم يوجد الانباء المذكور وسره ان الغاء الجزائية ليست بنفسه وجوب
 وقوعه منصفون الجزاء عقيب وجود الشرط من غير تراخ بناء على ان الجزاء قيد للجزاء فيكون معناه على تقدير
 صدق اذا سويته وتحقق في الخارج اطلب منك السجود كما صرح به المحقق التفتازاني وهذا على اصطلاح
 العربية وان قيل ان الحكم بين شرط والجزاء فالامر الذي وقع جزاء ماؤل بالخبر اي يستحق ان يقال في حقه
 ففعلوا ساجدين وهذا على اصطلاح المنطقيين وعلى التقديرين يكون مدلول ففعلوا ساجدين طلبا
 استقباليا لاحالها ما لم يتم قرينة عليه فلا يلزم تحقق الامر بالسجود قبل التسوية حتى يلزم وجوب السجود
 حين التسوية ونفخ الروح ووجه اخر وهو ان قيد بناء على السلام الاسماء اياهم معتبر في جانب الشرط
 بقرينة هذه الاية والمعنى فاذا سويته ونفخت من روعي وانبأ الاسماء ففعلوا ساجدين وتأخير قرينة
 جائزة والتقدير في القرآن بمعونة القرائن اكثر من ان تحصى فان البيت عنه فقراءه من باب الاكتفاء
 حيث حلوى ذكر اخبارهم الاسماء في حكاية الامر التخييري فاذا كره الامر التعليل فلا يضره كون الشرط
 قيد المطلوب لا للطلب ايضا فانه وان اقتضى كون السجود في وقت تحقق الشرط لكن قيد الشرط وهو الانباء
 غير محقق حين التسوية ونفخ ففعلوا اعترافا في غاية الحسن والبهاء وكثير الجودى قوله وقيل امرهم
 مرضه لا عرفت ما فيه عليه امتحانهم اي معاملة الامتحان لهم واظهار الفضل وهذا القول يكون على القائل
 المذكور فانه اذا اظهر الله سبحانه وتعالى فضل فكيف يسوع لهم بعد ان يقولوا انهم من يفسد فيها ويسعد
 الدماء ونحن نسبح بحمدك الاية فان فيه تلميح الى انه لا يخلق خلقا افضل منهم ولا يحسن انباء الاسماء المقصود
 اظهار فضل فاذا ظهر فضل قبل التسوية يكون هذا الاظهار تحصيل الحاصل وقدم التفسير فيما سبق وقال
 صاحب الارشاد وتاويل الاية السابقة يحلها فيها من الامر على حكاية الامر التعليل بعد تحقق المعلق به اياها
 فخرج يكون في حكم التخيير اياه ما في سورة الاعراف من كلمة ثم المناداة بتأخير ورود الامر عن التصوير المتأخر
 عن الخلق المتأخر عن الامر التعليل ثم استبعد بانه لا يحسن ما جرى من قولهم انهم لم يخلقوا بعد السجود ومعرفة
 شراف ادم عليه السلام كفضلناه ولكن يرد ظاهر ان الملائكة بعد امرهم بالامر التعليل حصل لهم الوقوف بكنائهم
 عليه السلام عنده تعالى ولو اجابوا فلا يحسن الحاقهم المذكور والاكتماء المذكور والانباء المذكور انما هو الاظهار

فلهذا وان هذا التاميم انزل
 هذه الاية فقدت على ما في سورة
 الحجر ومن هذا غير معلوم

فصله و بده ظهوره لاحاجة اليه و يمكن التفتي عنه بان الحكمة بالامر التعليل على الملائكة على التامر في شأنه
يستفهموا عما ينبغي عليهم في امره عليه السلام و يطلعوا على الحكمة التي بهرت على ما هو في شأنه عليه السلام
واذا اخبرهم انهم انما جاعلوا الارض خليفة بادروا الى السؤال و استكشفوا الحال دفعا لخشنة التي جالت
في صدورهم من هذا الامر بالامر التعليل فيبين لهم ما ينبغي لهم و يحصل لهم الوقوف التام على رفعة شأنه عليه السلام
و عند ذلك امر الله تعالى امر استخيرا بالسجود و لا ذكره المص و هذا ما يتسبب في هذا المقام مع الاستعداد
من كلام العلماء الاعلام و العلم عند الله الملك العلام قوله و العاطفة و العاطل المضم و اذكر كما صرح به في
قوله تعالى و اذ قال ربك للملائكة الاله لا قول بذا خلقكم لانه لا يلزم تخلف المص من كون الامر بالسجود بعد الانشاء
و التعليل و على تقدير بدأ خلقكم يكون الامر بالسجود حين الخلق و التسوية و هو قول مروج و الا اي و ان لم
تتضمنه بضمير بل يقالوا عطف العاطفة بما يقدر على فية و هو اذ ذكر على الجمل المتقدمة و اي و اذ قال ربك و لا
كان حين الخلقين كمال الانقضاء لا خلافا فيها خبرا و انشاء اضرب عنه بقوله بل العطف باسمه لا يمكن لم يظهر وجه
ما قال اول عطفه بما يقدر على ثم اضرب عنه و لعلنا اشار الى ان شرط عطف العطف و لا كما نقرر عن صاحب الكشف في جواب
ثم اضرب عنه مرعاة للقولين قوله باسمه اشارة الى ان شرط عطف العطف كونهما جمل متعدد و قد لا يضر
اختلافها خبرا و انشاء اذ الشرط في هذا العطف تناسب الفرض المسوق له في القصص و هناك كذا لان
الفرض فيها تعداد النعم قوله و هي نعمة رابعة رمز الى قيل مع ان الاول تحقيق لفرض ادم عليه السلام و هذا
اعتراف بفضله و فيه تأمل الاولى و هذا امر بالسجود لادم و هذا نعمة ثالثة لانه فوقها قوله و السجود في الاصل
احترار عن معنى الشرح فان هذا عام و ذلك خاص فانقل من قيل نقل اسمه العام على بعض افرادة تدل على
المبالغة في الذل على ما هو مقتضى بناء الفعل مع نظام اي الانخفاض و لفظ مع خبرنا الى ان الانخفاض
اصل في مفهوم السجود القوي **قوله** قال السجود و هو زيد الخيل لا غار على بني عام ففقر منهم و اسير
و قال بني عام بل يرفون اذ ابدوا بالحق قد شهد عقدا و انما يرجع خبر الباقي في جملة تولى الاكم في سجود
لخواطر و معناه ان خيله كثرتها لا ترى البلق منها خبرا و انها تخفرا لاكم و الرواية التي فيها بشدة عدوها
لا تخفها كانها سجدت لخواطر خيل كذا قيل لكن هذا معنى مجازي لا فدايتم الاستشهاد به و ايضا لا قيل و هذا
على كونه بمعنى الانخفاض لا مع التذلل لانها لا تعقل فتذل الا ان يكون ادعاء تغزلا للصورة منزلة
الحقيقي و هو بعيد في مقام الاستشهاد و ايضا لا انخاض في هذا الانخفاض و الظاهر كون الانخفاض بمعنى
الانخاض و الحقول بعموم الانخفاض الى الانخاء و غيره بخلاف الاكم جمع الكام كنت و كنتا و سكن اما لا يجوز
السكون في كل ما عينه الغنم كالسرا و الضرورة او الاكم بالسكون جمع الكم و هو الارتفاع من الارض سجودا جمع
ساجد و الخواطر جمع حافر لاحافة و هو في النفس و نحوه معروف قوله و قال اي السجود الاخر و هو ادنى
من بني اسد و قيل هو من شعره و الجيد من نور الاول ان يقال و قال غيره دفعا لادم و قلن له اسجد
لبيك فاسجدوا اسجدوا من الافعال يعني اي يري السجود بضمير البعير كانها نزلت البعير منزلة العقلاء و لا من
باسجد الذي هو فعل العقلاء قوله اذ عطف اطرأ به اي خفضه ليركب و فيه حذف اي يقال اسجد البعير اذ عطف

ط
والله بالجمع جاعلة النساء فضل اي تغيب
جوات جمع جبرم بالفتح والسكون ناجية الدار
جمع الجمع و هو في قوله
سواد و بيان من

رأسه و الاخر بطله باقبل ربك فاسجد و الالف لا شاع اي امثل الامر لا تراخ فطاطنه و هذا السجود
اتم في الاستشهاد و ما قبله فالتقديم او الاكتفاء به احسن و اولى قوله على قصد العبادة فلو وضعها و لم
يقصد العبادة او قصد عدم العبادة لا يكون سجودا و انما يكون لغويا قوله و السجود في الحقيقة
هو انما تعالى دون غيره لانه كفو لم يشترع في شرع من الشرائع فكيف يكون مأمورا به و المشرع في شرع
يعقوب عليه السلام سجدة النجدة و التكريم قال المص في قوله تعالى و رفع ابويه على العرش و لم يسجد
الاية النجدة و تكملة فان السجود كان عندهم مجزى مجزأ ما مع ان له احتمالا اخر قوله و جعل ادم قبله
لسجودهم كما جعل الكعبة قبله لسجودنا و البيت المعمور لسجود الملائكة و الكرسي قبله الكروبيين و العرش
قبله حملة العرش و مطلوب الكبر هو وجهه تعالى كذا في الظاهرية نقله صاحب الدرر لكن كون ذوى
العقول قبله لا يخلو عن ابراهيم كونه مسجودا له و النسبة الخاصة تدفع هذه الوسوسة ثم حاول وجهه
فقال تغنى لشانه حيث صار محلا لهم و فيه توصية بمحافظه حق الاستناد حتى قيل لو جاز السجود في الحقيقة
لنوع ادم في العلم الحق به لاجراجه المتعلم من حضيض الجهل الذي هو موت حقيقي الى ذروة العلم الذي هو
حيوة حقيقة بخلاف الالبوس او سبب الوجوبه اي الوجوبه في نفسه و اما وجوب ادائه في الامر على
اسجد و ايا جعل الوقت سببا لنفس وجوب الصلوة و وجوب ادائها فيفعلها فيقول الصلوة **قوله**
وكان له شرف في بيان كونه قبله لسجودهم او سبب الوجوبه و هذا الاخير لا يظهر وجهه لان ذلك يومهم
ان السجود قبل ذلك ليس بواجب لواحد منهم و التزامه خروج عن قضية العقل و النقل الا ان يقال
ان هذا السجود لجميع الملائكة الذين تعلموا منه اما كل كما هو الظاهر او بعضها كما هو قول البعض سبب وجوب
ادم عليه السلام فان لهم مقام معلوم في العبادة و السجود ليس بواجب على جميعهم سوى هذا السجود
بل و واجب على بعضهم و ايراد كان المفيد للفظ اما التحقيق او هذا عادة المص حيث ذكر كلمة النظر و نحوه
في موضع التحقيق و في القاموس النموذج بفتح النون مثال الشيء و الا نموذج لمن كمن نقل عن المصباح
تصحيح النموذج و المص اختار اي خلقه حاد بالكرشي مختص بالواحد من المبدعات اذ رأسه مثل
الملك و روحه مثل الشمس و عقله كالقمر و ضيقه كالبرق و صورته كالرعد و شعره كالنبات و كذا كذا
و ظهره كالبر و بطنه كالبحر و غير ذلك قال في قوله تعالى و في انفسكم افلا تبصرون له و في انفسكم ايات اذا
في العالم شيء الا في الانسان نظير انتهى فثبت ان كان هذا التحقيق بل الموجودات لا وجه الترتي هو
نموذج ايضا لصفات تعالي كحيوة و علة و قدرته مع كونه ناقصا نموذج لصفات تعالي و لا يضر كون
صفات تعالي تحالفا بالحقيقة لصفاتنا و الحق ان ترك الترتي المذكور هو الاولى و لهذا لم يتعرض له
في سورة و الذاريات كما مر قوله و نسوة عطف تفسير النموذج و هي فعلة بمعنى مفعول ما نسخ فيها
او منها و الثاني هو الناسب هنا اي ان ادم خلق خلقا بحيث ينسخ منها اي ينقش منه نقشا معنويا
في صحيفة الناظر صور العالم الروحاني و الجسماني كما ينقش في اللوح او منها نقشا حسييا صور الحرف
و الالفاظ فاطلاقتها على السلام استعارة مصححة اما كونه عليه السلام نسخة في العالم الجسماني فظاهرا

مثال الشيء مع كون او نموده
او نموذجان و اصل معناه صوت
تنسخ على مثال صوت الشيء ليدف
منه حاله قال في تصحيح المعبر
النموذج ضم الهمزة مثال الشيء
معرب وان الكلمة الصاغاف
كنا قيل

ما ذكرنا واما العالم المدعى في اعتبار تركيبة الروح الجرد والبدن وفي كلامه اشار الى تجرد الروح والى
ان الجردات من العالم موجودة والكلام يرضى بجهنم المتكلمين وايضا كون الروح الانساني نسخة بالمعنى
الذي اوضحناه محله تامل قوله وذريعة لنا هذا بناء على ما مر من ان علوم الملائكة وكما لا تهم بقدر الزيادة ولو كانوا
في الطبقة الا على خلاف الحكماء المسلمين الى استيفاء ما قدر لهم الى الاستيفاء بعض ما يمكن لهم من بعض
الكليات العلمية حيث انجزهم اسما المسمايات فانه عليه السلام ليس ذريعة الى استيفاء جميع ما يمكنهم ولو كان
ظهوره تسامح في العبادات ووصلت الى ظهور ما يتبينوا الى ما حصل فيه المبانيه بينهم وبين ادم عليه السلام
من المراتب والدرجات الموجودة في ادم عليه السلام وهو تزيين القوى الشهوانية والغضبية بحيث
صارت مطلوعة للعقل متمسكة على الخيرة وتركيبه من اجزاء متباينة كتركيبه من قوى متباينة وبهذا التركيب
احاط بالجزئيات باسرها واستنباط الصناعات عن احوالها وكل ذلك مفقود في الملائكة فظهر المبانيه وانضج
استحقاق الخلافة قوله امرهم جواب لا خلق اي امرهم امرنا تخييرا جدا الامر امرنا خلقيا كما اختار المصطفى
بهذا سبب الامر بالسجود مجموع ما ذكرنا من خبرنا وقد استرنا اول الدرس ان السبب ابتداء عليه السلام الاسماء
والتميز بين الكلامين يحتاج الى التوفيق قوله تذللا لارا واقية لنا من اخطار قوله ذريعة للملائكة لا وقيل
هذا انظر الى قوله ووصلت الى ظهورنا وشكرنا فاعلم الى قوله ذريعة قوله واللام فيه كلام اي بمعنى الى اذا
اريد بالسجود معناه الشرعي كقول حسان رضي الله تعالى عنه ليس اول من صلى لقيلتكم الى قبلتكم وادرك
الناس بالقرآن والسنة وقبله ما كنت اعرف ان الامر منصرف عن ما شتم ثم من عن الى الحسن اوفى قوله اي واللام
فيه التوفيق اذا جعل سببا لوجوب كاللام في قوله تعالى اقم الصلوة لدركك الشمس فانها التوقيت كما ذكرنا
هناك قوله واما المعنى اللغوي اي الازمنة المعنى اللغوي عطف على اما المعنى الشرعي اخره عند اذ حل اللفظ على
المعنى الشرعي هو المتبادر ما لم يمنع عنه مانع وهنا ممكن لا عرفت من ان ادم قبله له وهو التواضع اما بالانحناء
فقط بلا وضع الجبهة على الارض كما المتبادر الاسلام ويرجع في المعامل فعال وهو الاصح او بوضع الجبهة على
الارض بلا قصد العبادة بل القصد عدم العبادة وكان الامر السالفة تفعل ذلك لمجرد الخيبة والتعظيم
كالسلام بين المسلمين واختاره الامام وكلام المصطفى عليه السلام حيث قال كسجد اخوة يوسف عليه السلام له
وكنا سجودا بونيه لم يذكره كفاية ما ذكره في مطلوبه فان المراد بالسجود هنا وضع الجبهة كما هو الظاهر من
قوله ونزل السجدة وقول علامنا فلما جاء الاسلام ابطاله بالسلام فصاحرا كما نص عليه التعاليم والائمة الفقهاء
يؤيد ذلك فعلم من ان السجود للخلق انما يكون كذا اذا قصد العبادة واما اذا قصد الخيبة والتعظيم فليس
يكفر لكنه منهي حرام في شرعنا جائز في شرع من قبلنا الى زمان يعقوب عليه السلام وكان اخر ما ابيح من السجود
للخلق وذوب الاكثرون الى ان كان ذلك السجود مباحا الى عصر رسول الله عليه السلام وبالحكمة اتفق العلماء
على ان لم يكن سجود الملائكة لادم عليه السلام عبادة لكنهم اختلفوا في كيفية سجودهم فانهم يقولون في ثلثة
الاول ما قدمه المصطفى الثاني المعنى اللغوي فهو محتمل احتمالا ليس الاول بوضع الجبهة على الارض لا للعبادة
بل لتعظيم والتكريم واختاره الامام الرازي والثاني هو التذلل بالانحناء والالتفات بلا وضع الجبهة وما الى

الامام البغوي وبعض ما ذكرنا ما صرح به الامام القرطبي كما نقله ارباب الحواشي وفيه احتمال رابع ليس
بمشهور اشار اليه المصطفى بقوله او التذلل قوله والالتفات بالسجود الى امره هذا لا الاختفاء في تحصيل ما
اي ما يربط به ويعلق معاشهم مفعول به لينوط وضمر ينوط راجع الى الله تعالى وفيه مقال اما اول فلان
المذكور ادم عليه السلام دون اولاده على هذا الاحتمال يجب كون المراد هو وبنوه ولا يخفى ضعفه مع عدم
دلائله ما قبله فان ما ذكرنا قبله بسبب سجود ادم لا تثبت لاسيما اولاده العاصين واما ثانيا فلان المختار المصطفى
كون الامر بين كل الملائكة والسجود في تحصيل معاشهم غير متصور في شأنهم اجمعين فان قسما منهم شأنهم
الاستغراق في معرفة الحق كما اعترف به سابقا والقول بان ما استدل الى الكلام للبعث مجازا تكلف فوق تكلف
واما ثالثا فلان صيغة المضي اعني تسجد واجتاحت الى التحمل اذا المراد به ح الالتيقار والسجود في تحصيل معاشهم
الى يوم القيام واما رابعا فلان لا يلزم الامر التعليق فان مقتضاه كون السجود متوقفا حين التسوية و
وتنزع الروح والاخبار بالاسماء فلا تغفل الى استكبر استيناف بياني نشأ من الاستثناء لكن لالم يكن
السؤال سؤالا عن السبب طلقا كان او خاصا ترك التاكيد واختير الجملة الفعلية كانه قبل ما فعلنا جيب
بذلك ونقل عن ابي البقاء انه حال من الميسر ولو قيل انه خبر الابعث لكان الاستثناء منقطع لاسم من تكلف
كثيرة ثم على تقدير كونه حالا يكون حالا مؤكدة لانه فهم من الاستثناء اما على مذهب المصطفى هو ان الاستثناء
من الانبياء نفي ومن النبي اثبات فظاهر واما عندنا وهو ان الاستثناء يتكلم بالباقي بعد الثاني على راي
فبطريق الاشارة وعلى مذهب اخر وهو ان العشرة الاثنته موضوع للسبعة فبطريق الضرورة كما حقق
المحقق صدر الشريعة في بحث الاستثناء في كانت التوحيد وكونه تذيلا مؤكدا اولى من الحال في قوله امتنع
معنى الى اي امتنع واغرض عن السجود مع تمكن من اذا لا باء امتناع مع اختيار فهو المانع منه فلذا اختير
في النظم الجليل قوله ما امر به بيان لمفعول المقدرا اشار الى انه ما مور بالسجود تمهيدا للبيان الا في من ان الاستثناء
متصل في محل فيه ما تحمل ولهذا لم يقرب عن السجود ولا نكتة اخرى وهي ان امتناعه من السجود كانه امتناع عن
جميع ما امر به قوله استكبارا اشار الى ان استكبر من قيل عطف العلة على المعلوم حاصل ما ذكر المصطفى كونه
حصولية لا تحصيلية ولما كان الحكم مقصودا قدم الى الذكر وان كان الاستكبار مقده ما في الوجود وهو مؤخر
باعتبار ظهوره وتعلقه بما ذكره قوله من ان يتخذ ان يجعل ادم عليه السلام واصله الى هذا ان اريد بالسجود
معناه الشرعي وجعل ادم قبله للسجود وقوله او يعظه لانه اريد الاحتمال الاول حين ارادة المعنى اللغوي
قوله ويجده ان اريد الاحتمال الثاني من قوله ان يرى الرجل وكذا المرأة اكبر من غيره وهو حرام وان كان
الشخص كبير في نفسه نسبيا وحسبا على وجاها ذكره تمهيدا لذكر الاستكبار قوله بالانتشيع في الصحيح المتشيع
المتدبرين بالكثر ما عندنا بتكبير بذلك وبتدوين بالباطل وفي القاموس هو ان يرى شيئا من غير ان يكون كذلك وهذا
مقتضى الصيغة وما ذكره الصحيح بيان الحاصل لانه مجاز مشهور وهو انتشيع واقبح من التكبير ولهذا ورد في
الحديث المتشيع يالم يملك كلاما ليس ثوبى رور نعم ذلك محذور في بعض الكائن وفي بعض الاوقات كالحاجة مع
الكفار والتكبر على المتكبر قوله ايا علم الله تعالى ايا التعبير لكان وهو يفيد دوام ثبوت الكفر وسبقه على هذا

الزمان ولم يجر منه الكفر الى هنا لا اعتبار علمه تعالى فان ابليس كان كافرا في علمه تعالى وحكمه عليه بالكره في الازل
 بهذا النظر الى تعلق العلم في الازل بان ابليس سيكون كافرا وهذا التعلق قديم غير متغير ولا يتعلق عليه الجزاء
 واما تعلقه بان كافرا لان في حادث يترتب عليه الجزاء وهو العقاب واللعن والطرد المؤبد والاخراج من بين الملأ
 الا على الا يرى انه تعالى مع كونه عالما في الازل بان سيكون كافرا لم يجانب عليه باللعن والاخراج فقول او صار
 اشارته الى ان كان بمعنى صار المفيد للانتقال الى صار كافرا بعد ما كان مؤمنا ظاهرا او حقيقة فتعلق علمه تعالى
 بان صار كافرا الا ان استحق العقاب وهذا مقابل لعلمه تعالى بالتعلق القديم بان سيكون كافرا لا مطلق العلم فان
 لا يحزب عن علمه متعلق في الارض ولا في السماء وكذلك في كل موضع يتقابل فيه الامر لعلمه تعالى فاحفظ هذا فان
 ينفعك في مواضع شتى قول باستقباح متعلق بصار في تحول وانقلب حاله الى الكفر بسبب استقباح امره تعالى
 اذ الاستقباح الكار هو كفره ولك ان تقول انه متعلق بكونه في علم الله ايضا فان علمه تعالى تعلق في الازل بان يكون
 كافرا بسبب استقباح امره تعالى قوله لا يترك الواجب وحده فانه لا يوجب الكفر عند هذه السنة اذ عدم فعل
 الغرض واكتساب المعاصي بدون الكار واستحلال لا يضر الايمان عند قول ولاية تتركها وهذه المسئلة قد
 بيانها لكن ذكرنا تهديد بيان ابليس والتقييده بقوله ولومن وجه تدل على ان ادم افضل سواء كان السجود له
 بالمعنى اللغوي او جعل قبله او الماد السعي في خدمته ان في الاول والثالث فظاهرهما في الثاني فانه لا دل على
 الكعبة قبله على انها افضل البقاء كذا جعل قبله لسجودهم يدل على فضيلته ومثل هذا كاف في هذا المطلب قول
 ولومن وجه لانه لا يلزم التفضيل من كل الوجوه ولا تدعى ايضا ذلك فانهم قد يفضلون بحسب الجود على العلائق
 الجسمانية والقرب منه تعالى قريبا معنويا وعليه يحل قول المصنف في سورة النبا حيث قال فان هؤلاء الذين هم
 افضل الخلق واقربهم من الله تعالى وقال مولانا سعدى هناك ليس المراد بالافضلية الاكثرية ثم باحتي نجا
 لا عرف من مذهب هذه السنة بل اكثرية المناسبة مع الله تعالى في النزاهة وقلة الوسائط وقوله واقربهم تنبيه على
 ذلك فالمصطلح ان شاء الله تعالى في هذه النكتة الجلييلة بقوله ولومن وجه في لم يفهم تلك الاشارة فقد غفل
 عن تلك النكتة فنظر في غير الاسلام انه لا طائل تحت والاحسن الكفر عند استهوي وجهه ما ذكرنا سابقا فتذكر
قول فان ابليس كان من الملائكة اي ان الالة تدل ايضا على ذلك والالم يتناول امرهم فلا يلزم ان يكون عاصيا
 بعدم السجود لفضل الله كونه كافرا ومعان ان ابليس لم يؤمر بالسجود مستقلا فظاهر كونه داخل تحت الملائكة
 ولم يصح استثنائه منهم لان الاصل في الاستثناء الاتصال بكونه حقيقة وكون الانقطاع مجازا قوله ولا يرد على
 ذلك في جواب عن معارضة بان هذه الالة تدل على ان ابليس من الملائكة بل من الجن فاجاب بجوابين يستندون ان كان
 من الجن فعلا ومن افراد الملائكة نوعا وهذا الكلام بناء على ان الله لم يسن معصيين ولا ينجي ومنه حاصر كونه من
 الجن مجاز فلا يراحم ما ذكرنا من كونه من الملائكة حقيقة **قوله** ولان عباس رضي الله تعالى عنه يروي لنا هذا النوع
 من الملائكة غير معصيين اذ التوالد من القوى الشهوية وصاحبها لا يخلو عن الوقوع في المعصية ونقل عن علم الهدى
 يجتهد ان يكون المعنى صار من الجن وكان ملكا فغير انه صورة وطبوع وسيرة الى صورة الجن وطبوعهم وسيرتهم
 بعد قصده الى الابد والاشكبار والفكر فصار مسوخا كما ان بعض بني ادم صاروا افراد خنثى بيران استوى

وقد روي انه عبد الله تعالى
 فاجاب عن المعصية واعطى الرتبة
 والخطبة في الجنة كرامة حاشية
 الخسرية

قول بعد قصده الى الابد والاشكبار والفكر فصار مسوخا كما ان بعض بني ادم صاروا افراد خنثى بيران استوى
 فلا يشفي العليل بل افراد العطش الخليل فانه ان اراد تفريه ساحة الملائكة فلا يفيد ولا فلا حاجة الى
 القول بالمسخ مع ان حسن الادب مع الملائكة مستحسن جدا لا يرى ان مثل هذا قيل في هاروت وماروت
 ولم يرض به العظماء وقد نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيره خلاف المتبادر وقال صاحب الكشاف
 ويجوز ان يكون منقطعاً وهو اخري والا ولان الائمة عدد المنقطع من الاستثناء ولو يجازى وقد حل
 الشك في مواضع عديدة من القرآن الاستثناء على المنقطع وليست شعري بالمانع هنا على الجمل المنقطع حتى
 تحلوا بالثلاث البعيدة والقول بان قوله تعالى اذ امركم ان تدعون الى الله على ما ترون من امور دين فاقول بانقطع
 الاستثناء بخلاف المنطوق الاله ليس بشي لانه ما مور به اما بالتغليب او بالدلالة النص كما قرره المصنف قد علم
 كدلالة قوله تعالى ولا تقل لها اف الاله على حرمة الضرب والشتم وغير ذلك مما لا يحصى وتسلم دلالة هذه على
 تلك الحرمة دون دلالة تلك الالة على ذلك الامر بحكم بطلانها فاحتمل الاستثناء على المنقطع يحصل التخصيص في المقام
 في شأن الملائكة مع انما مورون بحسن الادب معهم والايات الدالة على اطاعتهم وعدم مخالفة امر ربهم
 آية عن مثل هذا الكلام في حقهم قال تعالى والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
 ما يؤمرون وقال المصنف في تفسير قوله تعالى لا يسبقون بالقول وهم باهرا يعلمون لا يعلمون قط عالم يؤمر
 والايات الدالة على عصمتهم ظاهرة في العموم ولا قرينة قوية على التخصيص وما روي عن ابن عباس رضي الله
 عنهما من ان الملائكة نوعان نوع مخبرون ومطهرون ونوع ليسوا كذلك فمجرد واحد ولا يراحم الالة المذكورة ولا
 يخصها واما هذه الالة فلا دلالة لها على عدم العصمة الا على تقدير واحد وهو كونه الاستثناء متصلا وعدم
 الالتفات الى ما يور من زعم ولا موجب لالتزام هذا الوجه الاكون الاصل في الاستثناء متصلا وهذا انما يتم
 اذ لم يعدل عن هذا الاصل اصلا وعدول عنه اكثر من ان يحصى والعجب من المصنف ان مال الى هذا الوجه
 البعيد هنا مع ان ادب اخذ الاحوط في مثل هذا ولم يرض به في قصة هاروت وماروت وحكم هناك بان ما في
 في شأنها فيكي عرب اليهود فلولم يكن العصمة لهم على العموم لما كان لرد ذلك وجه قد برك ان العقار تحير قوله
 ولين زعم المراد الحق مع من زعم والله تعالى اعلم انه كان جنيا لانه خلق من نار لقوله تعالى حكاية عنه قال يا خبيث
 من خلقتني من نار الاله وكلم من خلق من نار فهو جن نشأ بين اظهر للملائكة الاظهر منهم اي بين الملائكة
 الحكمة دلت اية وقد اعطى الربانية والجنانية في الجنة والى ذلك اشار بقوله وكان مغمورا اي مستورا بالالوف
 بالالف ولما كان هذا وجهه الصحيح للتغليب قال فغلبوا بالفاء فباعتبار التغليب يتناول الامر وصار الاستثناء
 متصلا بلا ادعاء انه من الملائكة حقيقة يكفي كونه منهم مجازا فان التغليب من المجازات كما صرح به في الطول **قوله**
 او الجن ايضا كانوا مغمورين اخره لان الوجه المذكور وان دل على كونهم مغمورين لكن ان الجن وسجدوا لادم ايضا
 بسبب سجود الملائكة كما عرفت مفصلا ليس بتحقيق في الجن وهذا يراحم ما ذكرنا من ان الاصل في الاستثناء ان لا يكون
 لا يقتضي عدمه وايضا السبب في منعه من تعليم ادم لا وعيهم هنا جواز هذا جرحا فعالا والجن
 ايضا لم يتعرض للتغليب هنا لعدم حسنه هنا بخلاف ما سبق فانه بين وجه حسنه بقوله نشأ بينهم لانه وهذا

منف في جميع الجحيم لكن لا كلام في جوارحه بل لا بعد ان يقال وهذا من قبيل الاحتكاك فان الظاهر ان مراده
 انه من قبيل دلالة النص قود والضيم في فسيح وارجح الى القبيلتين لا ينافي اذ المراد القبيلة المنطوقة و
 المفهومه وهذا ممكن في ارادة ابليس فقط في الموضوعين يمكن اعتبار الجحيم قوله لكنه استغنى في اي
 ان لفظ الملائكة تدل على لفظ الجحيم فعلم بذلك كونه حائما ربه قوله فانه اذا علم ان بيان وجه الدلالة وعدم
 اختيار العكس مع الاشارة الى ان الملائكة افضل من برية الجحيم قوله وان من الملائكة من ليس بمعصوم عطف
 على ابليس في قود ومنهم ابليس قود ومن زعم ان كالملة المعترضة وهذا بناء على ارتفاه من ان ملك نقل
 عن شرح التاويلات لعلم الهدى زوال العصمة عن افراد الملائكة بتحقيق المعصية منهم جائز اذا تعلقت به عاقبة
 حميدة لا وخيمة بخلاف الانبياء عليهم السلام عند حاجت لا يجوز وجود المعصية منهم من طريق الحكمة وان كان
 مستورا من حيث ذات الفعل انتهى ونقل عن ابي معين النسفي في عقيدته ان قال ان الملائكة فكر من وجد
 من الكفر فهو من اهل النار وعليه العقاب كالبليس وكلم من وجد منه المعصية لا الكفر فخلية العقاب دليله
 هاروت وماروت انتهى وانت تعلم انت قصة هاروت وحكيه عن اليهود كالمصيرج به المص وارب العقاب
 فلا دلالة على مدعاه واما ابليس فقد عرفت ايضا ان بناء على احتمال واحد مرجوح لا يجب المراجعة اليه فان
 الدلالة على ما ذكر من ان النصوص القاطعة دلت على عصمة عموم الملائكة في نفي هذا ضعف ما نقل عن شرح
 التاويلات فان المعصية اكفر او غيره يترتب عليه الشقاء المؤبد والعقاب في الجملة في معنى قوله بتحقيق المعصية
 منهم جائز اذا تعلقت به عاقبة حميدة ولو سلم ذلك في التقليل لا يسلم في الملائكة المعصومين ثم نقل عن بعض
 التفسير ان قال واما وصف الملائكة بانهم لا يعصون ولا يستكبرون فدل على تصور العصيان منهم ولو لا تصور
 لانه حوايه لكن طاعتهم طبعي وعصيانهم تكلف وطاعة البشر تكلف ومتابعة الهوى منهم طبعي ولا يستنكر
 من الملائكة صدور العصيان مع قصة هاروت وماروت انتهى قوله فدل على تصور العصيان ضعيف اذ الكلام
 في الصدور في التصور والاية الكريمة تدل على استغفار صدور العصيان والاستكبار في عموم الاوقات حيث دل
 الشفي على العموم على ان كلامه منعوض بقوله تعالى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فيم هو جوايم فهو جوايمنا
 وقصة هاروت وماروت قد عرفت مرارا انه حكى عن اليهود قائلهم انه اني يؤفكون قوله ولعل ضربا من الملائكة لا
 الشياطين اي الجحيم كما يدل عليه ما في سياق قوله لا يقال واما في لغتهم بالعوارض والاختلاف بالعوارض لا يوجب
 الاختلاف بالذات كما صرحوا به في عامة الكتب فيكون ذلك الضرب من الجحيم لا ضربا من الملائكة الا يرى ان البرية
 والفسقة كلاهما انسان وكذلك هنا قوله والجحيم يستعملها اي الشياطين والجحيم مطلقا والملائكة بحسب
 الاشتقاق لانهم كالجحيم مستورين عن اعين الناس قال تعالى وجعلوا بيننا وبين الجنة نسبا يعني الملائكة
 قال المص ومراده ان الجحيم يطلق على الملائكة محققا باعتبار الاشتقاق فالمراد بالجحيم في قوله تعالى كان من الجحيم معنى
 عام للجحيم المعهود والضرب من الملائكة لا ينافي الشياطين وكان ابليس منهم فيصير الجمع بين كونه من الملائكة
 ومن الجحيم قولنا قال ابن عباس رحمه الله لا قال ان من الملائكة ضربا يتولدون يقال لهم الجحيم وهذا عين ما قاله
 اولاد هب البعض الى الفرق بينها وهو تحسيف اذ معنى يقال لهم الجحيم يطلق عليهم الجحيم من اطلاق العام

وانما كان من اطلاق الجحيم ان يكون مراده
 ان في النظم قد قيل عليه كونه كور والفرق
 بينه ان في صورة دلالة النص حذف
 بل انه كور يدخل عليه دلالة النص وفي
 صورة حذف يدل المذكور على اللفظ
 المذكور يدل على المعنى باحدى الدلالات
 الاربعة تدل في التفسير في اواخر بحث
 مقتضى النص والى كلا الاحتمالين
 انتهى هنا فلا تغفل

على الخاص كانه غلب عليهم اسم الجحيم يتبادرون منه حين ذكر مع ان اطلاق الجحيم باعتبار الاشتقاق عام لجميع
 الملائكة لاستنارهم من الابعين كما مر قوله ولذلك آى ولعدم مخالفة الشياطين بالذات صح عليه التغير
 والمهبط لكونه مستعدا لها بذاته كذا قيل وهو مؤيد لما قلنا من انهم كونه من الشياطين هو الاول من عدة
 من الملائكة قوله لا يقال كيف يصح ذلك اي عدم مخالفة الملائكة المذكور من الجحيم بالذات اي لا يصح اذا انكار
 الكيفية انكار الصحي كناية لما روت عائشة رضي الله عنها في صحيح رواه مسلم قوله لا لا تتغير كذا اي كذا اي كذا اي كذا
 لما ذكرنا من قوله ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات فان اتحادها بالذات يقتضي اتحاد مادتهما وهما
 كذلك اذ الجوهر المضي نوع تحت صفات مكر بالدخان ونور مصفاة مهذبة فحققت هاهنا وهي الجوهر المضي
 واحدة فاختلاف الملائكة والجحيم بالعوارض بعد اتحادها بالذات واستنوع بالبروي والحشيت فانها متحدان في
 الحقيقة وهي الانسانية فاختلافها بالعوارض الكلية لكن هذا الكلام يقتضي عدم مخالفة جميع الملائكة الشياطين
 كما يشعر به قوله فان المراد بالنور الجوهر المضي والشار كذا كذا فان كان كذا كذا مع ان مدعاه كونه ضرب
 من الملائكة كذلك وايضا المتبادر من الجوهر المضي الاضاء بالذات لا ما كان حاصله من النار بعد التصفية
 وايضا النور من الاغراض كما اعترف به في الاثر سون الانعام واوضح في سون النور بالتوسيع في الكلام
 والنار جوهر لطيف حال في محلها وبين العرض والجوهر لون بعيد الا ان يقال المراد بالنور والنار ههنا ما قام
 بذاته غير حال في محلها هو المتعارف في يراد بالنور جوهر مضي بذاته لا ما كان حاصله من النار اذ الظاهر ان خلق
 الملائكة متقدم على خلق النار لا سيما حلة العرش وسكانه متقدم على النار فان قبل الكلام في ضرب من الملائكة
 لا المطلق قلنا قد عرفت ان بيان مقتضى العموم وان ادعى الفرق فعليه البيان وانما المستعان وايضا طبيعة النار
 على فطر الحارة والاحراق فاذا صارت مهذبة مصفاة ونورا بقي الحارة والاحراق كما هو محسوس وثابت بالاعتقاد
 ولو خلقت الملائكة منها ما ان يلتزم الحارة والاحراق فيها او يقال انها زالت بعد الخلق منها وكلاهما ضعيف
 اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الحارة والاحراق اذا زالت عن النار لم يبق حقيقة النار فيصارت حقيقة
 اخرى فتجبل مقصود ولا يقال ما راجع بالجملة ما وقع في الحار الفاتر ان كلام المص هنا مختل من وجوه شتى
 تعرف بالتأمل الاخرى وقد اشرنا الى ذلك بالوجه الاول قوله ومتى تكلمت اي رجعت فمقرى لانه مفهوم المكس
 جدعة بالجميم والذال المعجم اي حديثه طرية وجعل بعضهم من الجحيم بالذات المهلك بمعنى البقية والاول هو الثاني
 المقام قوله الى الحالة الاولى وهي الاختلاف بالدخان والاشكال بان ما ذكره المص في تفسير قوله تعالى والجنة
 خلقناه من مارج من نار لا دخان فيه ينافي ما ذكره هنا من انهم خلقوا من نار مخلوط بالدخان مدفوع بان في
 في المحس لا دخان فيه وهو الذي اراده هناك واما في الواقع فمخلوط بالدخان وهو الذي اراده هنا قوله وهذا
 يشبه اي القول بجواز كون ضرب من الملائكة موافقا للجحيم بالذات تشبها بالصواب من القول بتغايرها بالذات
 واوفق للجمع بين النصوص لعدم الاحتياج الى القول بالتخليب والاستثناء النقطي او القول بالبشوت بالذات
 الى غير ذلك وانت تعلم ما فيه من حل الايات الناطقة بنسبهم وعصمتهم اجمعين وغير ذلك مما ثبتت بيان
 العداء ان ليس لهم ذكورة ولا انوثة ولا اكل ولا شرب حتى صرح المص في تفسير قوله تعالى وقال انه يكره ان يكون

من القول بكونه جانا فعلا وطلدق الجحيم
 على معنى غير متعارف اعني خارج حجة
 ونحوه

هذه الشجرة الا ان تكون ملكين الاله ان الملكة الملكات الفطرية والاستغناء عن الطعمة والاشربة ولا دليل
اصلا على التفريق بين ملك وملك من هذا الوجه قال الحق التفتازاني في شرح العقائد النسفية اذ لم يرد
بالتصاقهم بالذكون والانثى نظرا لان عليه عقل ثم قال ان قول اليهود ان الواحد قالوا احد منهم قد يتركب
الكفر ويحاسبه تعالى بالمسيح تعريضا وتقصيرا حالهم انتمى في مستويين الحية ثم الدابة في ان عطاء العلماء
كيف يتجاسرون على اهانة صدرت من اذن القوم وارادتهم وما وقعوا فيها وقعوا قصة ابليس ما روت
وما روت والامر في ذلك سهل والتوفيق بين النصوص على وجه اخرناه مستحسن قوله واتفق الجميع على نقل
عن شرح التاويلات لعلم الهدى ليس في القرآن ولا في الاخبار ان الملكة لم يخلقوا الا من نور قلنا قد سبق الرافض
عن ام المؤمنين غائبة رضى الله تعالى عنها خافت الملكة من نورها والملكة جمع محلي بالام ولا قرينة معبر
فيستعين الاستفراق وهذا قاعد مقررة في الاصول فيستدل به على ان الملكة لم يخلقوا الا من نور كما استدل امير
المؤمنين ابو بكر رضى الله تعالى عنه بقوله عليه السلام الائمة من قرئس على ان الخلفاء لا يتجاوزوا قرشا فقلنا الائمة
بالقبول بناء على ان الام في الائمة للاستفراق لا ذكرنا وتسليم هذا دون ذلك مكاتب صريحة ورافعة للامان مع
ان اكثر المؤمنين من السلف والخلف عرفوا الملكة بانها اجسام نورانية لا فروع الاجماع على ذلك وسند
ذلك الخبر الصحيح المذكور قوله بل روت في الاخبار انها خلفت من نور ايضا فنقدروا ان نهرنا تحت العرش
اذا اغتسل فيه جبرئيل وانخفض خلق من كل قطر يقطر من ملكه جواب ان ما قطر من النور يكون نورا وان كان
اصلا مادة ماء وانقلاب الماء هواء كما كان صحيحا صح انقلابه نورا حين بقا نورا وما في الخبر ايضا من قال
سبحان الله وبحمده خلق الله تعالى من ملكا يسبح الله تعالى في ثمانية خلقة من اجل ذلك ملكا لا يخلق ملكا من نفسه
هذا القول على زيادة لوقوله في الخبر ان الله تعالى خلق ملائكة من النار وخلق ملائكة بعضها من النج وبعثها
من النار وكان تسبيح سبحان الذي الغيبين الثلج والنار جوارض ماري مسلم روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها
لقوة فلا تحتاج الى التوجيه ويكن الجواب بهذا عن الخبر المذكورين او الاول اذ يقع في لفظة الحديث الصحيح يكون التوفيق
في اكثر المعجزات مستفيض بذلك والتزام ذلك خارج عن الانصاف قوله ومن فوائد الاله استيفاح الاستكبار
عبر بالقول ان ذلك لا يدل عليه الاله لا عباد ولا اشرار ولا اذلال ولا اقتضاء بل هي مستبعدة منها ولو بمحنة
القرينة استيفاح الاستكبار حيث علم ان الامور بالعلو والتكبر وفيه زجر عظيم عن كبر لئيم لانه من صفات
رب كريم فمن نازعه فيه فقد في الشقا المؤبد في الدار الحميم وانه قد غشي لانه سبب كفر ابليس لمطرد ولا ترك
السجود قوله وترك الخوض في سره وانا قال الخوض اي التعمق والمجربة لان طلب السر في الجود وحسبها سأل
الشيخ والعقل السليم محمود غير دود الا يرى انهم حاولوا بيان النكتة في الامر بصيام والزكوة وسائر الاحكام
قوله وان الامراي وان الاصل في الامر للوجوب عند الجمهور ما لم يمنع مانع ومن ادرك لكونه للوجوب هذه الاله الكريمة
في الله تعالى ذم ابليس والكفر عليه تركه السجود بقوله ما منعك ان تسجد اذ امرتك والاستغناء عن النكار الواقعي و
والانكار والاعتراض انما يتوجب اذا كان الامر للوجوب فدل هذه الاله الجليية على ان الامر حقيقة في الوجوب
وفيما عداه مجاز وتام البحث في الاصول قوله وهو كما قرئ على الحقيقة اي حال ايمانه وهو مأخوذ من قوله وكان

كان وجهه تعالى لم يفتت في ان
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه
احاد عرفت

عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه

من الكافرين اذ المراد كما عرفت ان من الكافرين في علم الله تعالى الا ان في هذه مسئلة الموافقة ومعناها
ان العبرة بالايان الذي يواني العبد عليه اي ياتي متصفا به في اخلاصه واولئك الذين انزلوا من النفس
ان قال في شرح التمهيد ما حصل ان الشافعي يقول ان الشقي شقي في بطن امه وكذا السعيد فلا يتبدل
في ذلك ويظهر ذلك عند الموت ولقد الله تعالى وهو معنى الموافقة والماتر بديرة يقولون بحواله ما يشاء
ويثبت فيصير السعيد شقيا والشقي سعيدا لانهم يقولون من مات مسلما لم يخلد في الجنة ومن مات كافرا
لم يخلد في العذاب باتفاق الفريقين فلا تفرق الخلاف اصلا الا ان يصح منه ان يقول انما مؤمن ان شاء الله تعالى
بقصد التعليق في المستقبل حتى لا يكون شك في الايمان حالا ولا حاجة لتأويله والماتر بديرة يمتنعون ذلك
مطلقا كما قيل قيدا مطلقا ليس على ما ينبغي اذ المنع اذا كان للشك واذا كان للتأويل او للتبرك بذكر الله تعالى
او للتبرك عن تركه نفسه فلا يمنع غاية الاولى تركه لانه يومهم الشك ولهذا قال مشايخنا لا ينبغي ان يقول
ذلك دون ان يقولوا لا يجوز ويلزم الكلام ان من علم الله تعالى انه يموت على الايمان فهو مؤمن على الحقيقة
وان كان يحكم الحان كافر او اطلاق المؤمن على من لم يصدق ولم يقرب بعد اعتبار ما يرتب عليه من الجنة او الهلاك
في اطلاق الكافر فالمراد بالحقيقة هنا في الواقع ونفس الامر لا مقام الجواز ان اطلاق المؤمن على الكافر جازا ولا يحسن
مجانزا اتفاقا وان اريد بالايان حصول المعنى فهو حاصره في الحال والنزاع لفظي قوله السكينة في الاشارة الى ان
اسكن من السكينة بمعنى اتخذ المسكن فعني اسكن هنا اتخذ المسكن انت وزوجك الجنة فتكون الجنة مفعولا لا
مفعولا فيه اذ لا معنى لاسكن واما اذا كان المعنى اسكن اي صرنا سكنا على ان مأخوذ من السكون ضد الحركة فيكون الجنة
مفعولا فيه بتقدير فيه الاشارة جوارض وانصب ما بعد دخل وسكن ونزل من الظروف المعينة كما صرح به في المتن
الا بدى في تعلقاته على العصام وصرح به ايضا الامام البركوي في بعض كتبه فعدم كون اسكن من السكون ضد الحركة
عدم ذكره كما ذهب اليه اكثر ارباب الحواشي حتى قال التفتازاني يدل على كونه من السكينة ذكر متعلق بدون في
وتبعه كثيرون بل لا وجه لغير معنى السكون في الجنة مقابل الحركة فانه لا يمنع عن الحركة فيها قوله لانا اي السكينة مستقرا
ولبت سواء كانت بالحركة او بالسكون الاشارة الى ما ذكرناه قوله ليصبح العطف عليه اذ لا يجوز العطف عليه بدون
فصل سواء كان ضمير منفصلا او غيره كما هو المشهور وانا اخير العطف لا فائدة التبعية جزما واما اذا قيل اسكن
وزوجك على ان زوجك منصوبا على ان مفعول مع فائدة التبعية غير ظاهرة فان الظاهر العكس لان مع اخلا
في المتبوع في الغالب والاكثر الا ان اول اسكن ممكن زوجك كما قال في سورة طه في قوله تعالى فان تبعهم فرعون
بجنوده والمعنى فان تبعهم فرعون نفسه ومو جنوده او يقال ان مع داخل في السابح كما صرح به قدس سره
في شرح المفتاح في بحث متعلقات الفطر واما ما قيل واما اريد زوجك بدون التأكيد بان يكون منصوبا على ان
مفعول مع فلا يصح لان المعية غير مقصودة كيف وادم عليه السلام مقدم في سكينة الجنة من حواء على
ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها فضعيف اذا المعية لا يقتضي اتحاد الزمان واستوضح بقوله تعالى
واسلمت مع سليمان من رب العالمين وتخصيص المقام في قوله تعالى ودخل معه السج فتيان فان ولا لا يسود
اشيع الكلام هناك قوله وانا لم يحاط بها حيث لم يقل اسكن مع اذ او جرت تبيينها على ان ادم عليه السلام المقصود

بالحكم والامر بالحكم هنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والمعطوف عليه تبع لكانها في الخلقة كذلك على
ما روي السدي عن ابن مسعود وابن عباس وناس من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ان الله تعالى
لا يخرج اليك من الجنة واسكنها ادم بقى فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فالتقى الله تعالى عليه النوم
ثم اخذ ضلعا من جانيبه الايسر ووضع مكانه لحياء خلق منه حواء فلما استيقظ وجدها عند راسه فاعت
فستلها ما انت قالت امرأه ولم خلقت قالت لتسكن الى فعال الملائكة تجرب لعلها على السلام من هذه قال
امرأة قالوا لم سميت امرأة لانها من المرد اخذت فقالوا ما اسمها قال حواء قالوا لم سميت حواء لانها
خلقت من شئ حتى كذا في الارشاد ومعنى التبعية في الخلقة ظاهر ومعنى التبعية غير واضح اذ وجوب الاشتغال
او الاشتغال سواء فيها وتقدم الامر باسكن ادم عليه السلام لا يقتضي التبعية في الحكم والالكان الا انه بعد
عصر النبي عليه السلام اجوز على ما في علوم الامم بل صغار الصحابة تابعين لكبارهم الا ان يلتزم ذلك وفيه
مقال بين الائمة ولو قيل وانما لم يخطبها اذ اكثر الخطاب مع الرجال كما هو ادب القرآن المجيد ولهذا خص
النساء به عليه السلام حيث قيل يا ادم وهذا اول ما قيل وتخصيصا لصل الخطاب به عليه السلام للايمان في اصالة
في مباشرة الامر به لما ذكرناه من انه لا معنى للاصالة في مباشرة الامر به فان القول بان مباشرة الصلوة
مثلا اصل للرجال والنساء تابعة لهم ليس بمستحسن مع ان الخطاب لهم ظاهر في قوله الجنة والارثوب لانها
المعمودة في الشرع والحاضرة في اذان المؤمنين والى ذلك اشار بقوله لان الامم للعدد ولا معروف غير لانها
مع كونها حاضرة في الاذان قد سبق ذكرها في هذه السورة الكريمة دون بستان الارض وان ذكرت في موضع آخر
منها واحمد الام على الجنس باحدا قسامه الثلثة فلا صحة له هنا فنقل عن القرطبي انه حكى عن بعض المشايخ ان امر
السنة يجمعون على انها جنة الخلد التي هي اصبط ادم منها عليه السلام قوله ومن رزقهم المعترك بناء
على ان الجنة عند غير موجوده الآن خلقة الله تعالى امتحانا اي معاملة الامتحان لادم ولم يذكر حواء لما ذكر
والابتلاء بالتكاليف سنة الله تعالى قديمة وان اتمامها كما امر غير واقع سلفا وخلفا وانهما عليه السلام في كل ما
يقض امره فالظاهر هو المسلب الكلي لارفع الاجاب الكلي ولهذا قال الله في تفسير تلك الاية اذ لا يخلو احد عن
تقصير ما هو من نتائج هذه القصة ومنها ايضا ان العبد اذا دارك عصى بالتوبة والندامة فليحسن
ذلك عيبا لا زما له قوله فقال ان بستان لان الجنة تطلق عليه لغة كاحوت في تفسير قوله تعالى ان لهم جنات
تجري الاية فلسطين بكسر الفاء وفتحها قرية بالشام او قرية بالعراق وقول ابن عباس وكرمان لعل اشارته
الى الثاني وحول الابطاط وهو النزول من العلو على سبيل التمر بخلاف الانزال فانه اعم في الارتفاع وكان في هذا
المحل نوع بعد ايد به قوله تعالى اصبطوا امره الاية لكن في هذه الاية النزول من علو كانه عليه السلام
في قوله وقيل ويجوز ان يكون ذلك البستان في موضع مرتفع وهذا القدر غير كاف مادام عدم ثبوت ارتفاع ارض
الهند وفيه تكلف شاهد على ضعفه واختلفوا في ان الجنة تكليف فذهب قوم الى ان لا تكليف اصلا فيها وذلك
اخرى الى انها لا تكليف فيها بعد الحشر وقبلها ذلك ويؤيد هذا الاخير ما في الباب من قوله والصحيح ان ذلك
الاسكان مشتمل على اجابة وهي الاستغفار بجميع نعم الجنة وعلى تكليف وهو النهي عن اكل الشجرة وقيل وعلى هذا

سنة مائة ادم واجب وكلام المصنوع حيث قال امتي انا وما مباغضة في تحريمه ووجوب الاجتناب عنه
فيما ساقى ثم كونهما ارتكافا بالنسبة الى الملائكة ينبغي ان لا يختلف في سواء كان بعد الحشر او قبله اما الثاني فظا
واما الاول فلعله تعالى عليها ملائكة فلا حظ شديد لا يعصون الله ما امرهم الاية فلا تغفل وكون الملائكة المكلفين
مصرح به في تفسير قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم الاية قوله واستعاذوا اي الكفار عذرا وقيل حال بناؤهم راغدين
او بلا تاويل للمبالغة والرفد الهني الذي لا عناء فيها الرغد بفتح الغين وسكونها والرفد الواسع ونقل
عن الجوهرى بالضم ايضا والمفهوم من كلامه ان الوسعة معتبرة مفهومة الرغد والتفسير بالنهي لما يؤيد خلا
قوله اي مكان من الجنة شتمها والتعظيم بقرينة شتمها والافحيث للكان المبهمة فلا حاجة الى ما قيل لا تقتضا
ظاهرا لاهام والمقام واستفاد المانع واقادة قيد المشية العموم ما صرح به ائمة الاصول وسع الامر عليها
بحيث ابيح لها الاكل منها ولم يمنعها من بعض المواضع الجامعة للالكولات حتى لا يبق لها عذر في تناول
ما منعها عنه بقوله ولا تقربا هذه الشجرة ولولم يوسع لاكل العذرة تناول المذكور وان لم يفد قوله لم يجعل
متعلقا باسكن مع انه اظهر بوقوع الفاصد وايضا توسيع الاكل يستلزم توسيع السكنى كما يدل عليه قوله تعالى
فكلما من حيثما شئتم في موضع اخر فلا حاجة الى القول بالتنازع وان لم يكن فيجوز ازالة اي ازالة للعدا اي العذر
بان محل في ما يكون مخصوصا لاجل عذرة الانسان من السائمة وانقطع الرغبة في ما يكون واحد من هنا قال
بنو اسرائيل من نهيهم على طعام واحد الفاشية المحصر اي انها قد سبق المحصر فلم يدركها كناية عن الكثرة القريبة
من الغير المتناسي قوله في مباغضة من وجوه منها النهي عنه الاكل منها فنهى عن الشجرة المأكولة كان المحصر في
المبغضة كلها واستندت الى نفسها وكذا قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية لا ولائمة نزاع هذه الامم المضادة
الى الاعيان بل هي حقيقة ام مجاز ومنها ان المعصية مع كونها متباعدة عن الاكل ترتب على القرب كالعصيان ترتب
على الزنا ترتب على قربها ومنها ان الظاهر ان يقال فتعصيا مثل قوله تعالى وعصى ادم ربه الاية فعصيا الظلم
الذي قيل في حق الملك يبق مع الكفر ولا يبق مع الظلم كما صرح به في اوائل سورة هود ومنها التعبير بقوله
من الظالمين فانه ابلغ من القول فتكونا ظالمين كما قالوا زيد من العالين ابلغ من زيد عالم الجحد في العلم
اباح جده وكذا تكون الدلالة على الدوام وان كان المعنى فتصير من الظالمين فانخرج معنى الجمع في مباغضة قوله
مباغضة في تحريمه اي القرب اشار الى ان النهي لا يجرى والى ان النهي عن الشئ يستلزم الامر بضده ولهذا
قال ووجوب الاجتناب عنه القرب ويسجي التنبية على كونه للتنبيه في كونه الاجتناب واجبا لا واجبا
والمتخار عنه ما ذكره هنا ويستفاد منه ان الجنة دار التكليف في الجملة كما سلف تحقيق قوله ياخذ اي الميزان
بجامع قلبه اي اطرافه وجوانبه كان كل طرف من جميع الخواطر ويهيم من الالهة اي يشغل ذلك الميزان القلب
الذي هو محور العلم بالحساس والمقاييس ويكون القلب محلا لادراكه خص بالذكر كما روي ان جبريل ابوداود عن
ابي الدرداء رضي الله تعالى عنه مر فوعا كما قيل والمعنى جيك الشئ يعي من الاعاء بمعنى الاخفاء مجازا اي يخفي
الجنة عنك فيخبري حسنا حتى يؤدي الى التناول فتلك هذه البصيرت قوله ويحكم بحكمك اصم عن سماع معاصيه
ومثابه والصمم مجازا ايضا ولما كان طريق موفد الحق والباطل منحصرة في البصر والسمع خص بالذكر قوله فينبغي ان لا يحوطا

اذ الحكم وهو الطواف والوقوف حول ما حرم عليها اي طرفه كجلب الحب وشغل عن حرمته فيجاء الوقوف فيه بغيره بلا شعور ولهذا انتهى الله تعالى عن قرب المنى عنه في مواضع كثيرة **قوله** وجعل سببا عطف على قوله تعليق النهي والضمير في جعله راجع الى القرب قوله الذين ظلموا انفسهم فسر الظلم بظلم نفسه بناء على ان الظلم محتاه وضع الشيء في غير موضعه دون التصرف في حق الغير فانه لا يراى هنا قوله بارتكاب المعاصي نظر الى كون النهي للتحريم وبنيته في نظر الى كونه للتنبيه وهذا وفق لكلامه هنا وشارته وقيل الاول على تقدير ان يكون هذا الفعل قبل النبوة والثاني على تقدير كونه بعد النبوة فالاول واحد قوله او الجواب على اي منصوب بتقدير فعلي هذا يكون معاملا بالمصدر المعطوف على المصدر النهي والاول ولا يكون منكنا قرب هذا الشجرة وكونك من الظالمين فالجواب للعطف ايضا والتقابل لا كذا هذا هو المشهور حتى قال صاحب الكشاف معنى قوله لا تأكل السمكة وتغرب اللبن لا يكون منكنا اكل السمكة وشرب و قد مر الكلام في تفسير قوله تعالى سواء عليهم انذرتهم الاية وقال قدس سره هناك ولو اجري على ظاهرهم لزم عطف الامم وهو يشرب المنسوب على الفعل بل المفرد على حدة لا محل لها من الاعراب انتهى اما على رأي الشيخ الرضوي في التفسير فكونكما ظالمين ثابت بحذف النبر وجوب فعلي هذا لا يكون الفاء للعطف والاولا مصححان **قوله** هي الحنطة قد مرها لانه قول لا تكثر و قد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما والعطاء والحسن رحمهما الله تعالى او الكرمه وهو قول علي وابن مسعود والسدي رضي الله تعالى عنهم والقيس وهو قول قتادة والمروى عن ابن جريج او الشجرة من اكل منها احدث اى تخطو ولا تحدث ولا تخطو في الجنة ويوهم التقابلان من اكل من الحنطة والكرمة والنتين لم يحدث ولم يتخطو وفيه تأمل **قوله** لعدم توقفه على لا يترتب على تعيين الشجرة ثمرة مع ان في التعيين احتمال القول بخلاف الواقع فالاحتمال اولى لعدم القاطع وما ذكره الاحاد ونقل عن الكلبي هي شجرة العلم لانه من كان من طعانه من تلك الشجرة يحصل له زيادة علم لم يكن قبل ذلك وكان ذلك في وسط الفردوس وكان فيها من الوان الثمار كذا في الزاهد والعلامة عليه السلام من تناولها لا ابتلا كنعنا من اويل المشابهة كذا قيل وقال بعض الاقاضي رأيت في بعض التفاسير ان شجرة العلم فكانت في النار لم تطفئ برحمة من رآه ليلة اتي ذهب في الى السماء ثم يذهب الى السماء ولا في نبيات نبيات حتى عرفت في السماء ان هناك على العلم فلا تية كرسالت عن شجرة العلم الذي انتهى الله تعالى عن ان تقرب منها قال كان شاني في معرفته تعالى مشاهدا ومنعت عن التوجه اليه بدون المشاهدة مكتفيا بالعلم فرة اكتفيت بالعلم فعوقبت واخرجت عن الجنة انتهى وفيه خلافا او لا فلان المراد بالمشاهدة بالبصيرة فهي عين العلم اليقين واما ثانيا فلان فيه شبهة من ادعاء المعارج ولا يخفى ما فيه واما ثالثا فلان الثمام غير الاطعام من غير الانبياء عليهم السلام ليسا من اسباب العلم وقال علي القاري في شرح شفاء قاضي عياض قيل شجرة العلم شجرة معلوم الله تعالى من كل لون وطعم انتهى ومنعه عن تناوله عليه السلام لا ابتلا المذكور كما مر توضيحه وقرئ بكسر الشين نقر عن السمين قرئ الشجرة بكسر الشين والجيم وابدلها باء مع فتح الشين وكسرها لقرنها منها فخرجت انتهى قال صاحب الارشاد وقرئ الشجرة بكسر الشين وفتح الباء **قوله** اصدر رزقها الى ان ازل متضمن معنى اصدر بالمعنى المعنوي

ان خلق في الدنيا اسم في الفعل المفعول به
كما في قوله تعالى لا تأكلوا من ثمره حتى ياتيكم
الامر به في شجرة الانبياء في قوله
من المعنى كما هو حق

الشجرة ما راسها في غير كل شجرة
اغصان وعيدان وقيل من ذلك
تعدى الى شجرة من يقطيع
كذا في الباب بالحق

قيل في قوله تعالى لا تأكلوا من ثمره
عائنه ما في الاشارة الى وهو محال
بفتح الباء

وقيل بالمعنى المصطلح وانا قال الشيخ ان اصدر رزقها ولم يورد الفعل المضمن على طريق الحال اشارت الى ان ايراده على ذلك الطريق ليس بلازم في التفسير قوله وحلها على الزلة بيان حاصل المعنى دون حل المبني وقدم المص ما يتعلق بحل اللفظ وصاحب الكشاف عكس الامر والاحسن مختار المص **قوله** ونظرة عن هذه في قيل يعني لما كان عن ههنا السببية بمعنى الباء فاستعمل على لانه ضمن معنى الاصدار وعلق به عن التعليلية مع بقاء معنى المجاوزة فيها في الجنة لان المعلول اذا برز جعلته فقد جاوزها فلا يكون هذا من باب الجمع بين المعنيين بل المجاوزة منفردة من المعنوي ولو قيل بالعكس يعني عن هنا بمعناه الحقيقي وهو المجاوزة صلت لا مصدر كما هو الظاهر من اعتبار التفسير والسببية مستفادة من المعنوي اذ اصدر الشئ انا يكون من الفاعل والشجرة لا تصلح للفاعلية فلما جرم انما سبب منزل منزلة الفاعل يجوز ان يكون قوله وما فعلته عن امرى ما اصدرته عن رأي واجتهاد في فعل المجاوزة بتفسير الاصدار فيفيد السببية والتوجيه الاول عكس ذلك اى وما فعلته بسبب امرى واجتهادى بل انما فعلته بامر الله **قوله** واول رزقها عن الجنة عن ان ضميرها راجع الى الجنة لا الى الشجرة كما في الاحتمال الاول بمعنى اذ بهما فيستعدى ازل عن اولا بتفسير فعن رزق ذهب فممن ازل للشجرة **قوله** غير ان ازل يقتضي عشرة يعني انه يستعمل فيما اذا كان عشرة وهذا معنى الاقتضاء هنا ومفهومه ان ازل اما عام او لا لم يكن فيه عشرة اى الرزق وهذا اشارت لا نقل عن الراغب ان اصل معنى ازل ستر سائر الدرج من غير قصد ولهذا يقال للذهب من غير قصد زلة وانا قال وبعضه قرأ حزن ولم يقبل ويدل عليه احتمال عود الضمير الى الشجرة بتقدير مضاف اى قال لها عن محل الشجرة وانا اخر هذا الاحتمال مع انه لا يحتاج الى التفسير ومؤيد بقراء الاخرى لانه عن ظاهرها قوله تعالى فاخرجها مما كان فيه **قوله** واذ لانه قوله تعالى هذا ذلك الاية اى الوسوسة بهذه الكلمات **قوله** ومقام ستمها اى حلفها بانى لك من الناهجين وقد قالوا اول مخلوق حسد وحلف كاذب بالليس **قوله** واختلف في ان تمثل اى تمثل صورة غيره ففادها فكالمها بما ذكر من الكلمات المذكورة والظاهر في صوت دابة كاسيحي **قوله** او القاه لخر في المراد بالكلمات المذكورة القاه في روعها بطريق الوسوسة ووجه هذا القول ان ادم وحول عليها السلام كانوا في فلاة يفتلوا **قوله** مشافهة وهو ضعيف لجواز ان يتشكل بشكل اخر لا يعرفه فانه فالظاهر التكلم مشافهة ولهذا قد **قوله** وانه لاي واختلف في ان كيف لم بعد ما قيل اخرج منها فانك رجيم وحمل الامر على الالهة كافي **قوله** تعالى كونوا اجماعا مخالف لما رجع عليه المفسرون غاية انه اختلفوا في دخوله بعد نزوله فلهذا حاول التفصيل فقال انه منع من الدخول لكن لا مطلقا بل على جهة النكمة يؤيد التعليل بقوله فانك رجيم فانه يدل على ان الجنة دار المقربين فلا يسكنها اللعين فاذا دخل بغير النكمة فلا يمنع عنه لكن الجنة دار المقربين فلا يدخلها المتدنين وعن هذا لا يدخلها عصاة الموحدين عالم ينقوا ويهذبوا عن دنس العصيان بالنار الرجيم وهذا دليل على عدم دخول ذلك الرجيم سواء كان الدخول للوسوسة او على وجه النكمة **قوله** وقيل قدام عند الباء في يراد بقوله فوسوس لها الشيطان مقالة تورث في قلب السالك

وانما قال في ظاهر الاية ان يكون ان يقال المراد
من الاخراج الاخراج من الجنة كاشيحي المص
وهو غير الاخراج من الجنة كاشيحي المص
لكن خلاف الظاهر اذ الاخراج عن الجنة يستلزم
الاخراج من الجنة

التسبيح بمبدأ الحكمة في المقارنة أو التسبيح كونه وصفاً تعالى حمد فيحقق المقارنة جزاً ويحكم
ان يكون الواو العطف اي اسبحك وتلبس بحركه فيستغنى عن مؤنة المقارنة المذكورة وانما يخرج الالف
مع تلك المؤنة لانه يفيد ان الحمد مقتضى حال المكلف دون التسبيح ولانه موافق للاستعمال كقول تعالى
وتسبح بحمده وقوله تعالى يسبحون بحمد ربهم الآية وكون الواو نائبة على ما قيل ضعيف والظاهر ان
الحمد مصدر مضاف الى المفعول وقد جوز كونه مضافاً الى الفاعل على ان يراد من الحمد ما يوجب من التوفيق
وهو تكلف لا يعبا به في الواو احتمالات ثلث والحمد احتمالان فالاحتمالات مست وقدرت ما هو الخارج
وفي الاحتمالات الاخر لا تتناسب المقام وتبارك اسمك كما تخير اسمك او تزايد عن كل اسم سواه وهذا
البلغ من تبارك ذلك وتعالى جدهك اي عظمتك وهذا ايضا بلغ من تعاليت وان كان هذا حقيقة وذلك
بجاء عقلياً ظلمت نفسي لا يراد به فائدة الخير ولا زمة بل المراد انشاء التمسك والتخون كونه ذريعة
الى الغفران والرحمة والرضوان ولهذا قال فاغفر لي ثم نادى الاستغفار فقال فانه لا يغفر الذنوب
اي ذنوب جميع المذنبين فيدخل ذلك عليه السلام دخولا وليا الا انت فان لم تغفر لي فمن يغفر سواك
وهنا في غاية التخشع والتضرع في الاستغفار ولهذا المهم ابو اعلي السلام اياه وكذا استغفارنا من احوالنا
والاكتفاء ما سلف يسبح التنب عليه **قوله** وعن ابن عباس رضي رويته اخرى هذا الحديث اخرج الحاكم
في المستدرک وغيره وصح كذا قبل قال ادم عليه السلام يا رب اختار صيغة البعد لاستغفار نفسه
واختار الرب من بين الاسماء لان ما ذكر بعده من انما التسمية وحذف اياها المتكلم اختياراً لا ليجاز
لفظ السأمة المخلقة في الاستغفار في مثل هذا الاستعطاف ولهذا قال ارجع اني تبت يدك صفته
تعالى فلا تشغل بكيفيتها ولا تأول وهذا مذهب السلف اوبيدك بمعنى قدرتك وهو محتار الخلف وانما
قال بهذا لانه خلقه بلا واسطة ولهذا قال الم تنفخ في الصور في اليوم الذي عندى الى السلطان
لا يباشر على شيء بيده الا اذا كانت غاية عنائه اليه فيجوز كونه استعانة تمثيلية قوله ان تبت كلمة
الشك في التردد في قبولها او بمعنى اذا ولاحتمال الوقوع والادوق في نفسه عبران وان كان مجزواً
في علمه او هضم النفس حيث اشار الى ان العبد ينبغي له ان لا يقطع في فعله فان حصول موافق
على امور لم يجز بحصولها لاسيما التوفيق واصبحت بالتدراك ما فات بعدم مخالفة امر ما ونهى ما بعد
ذلك وهذا معنى الاصلاح هنا **قوله** ارجع قال الحق التقى اني اسم فاعل اضعيف الى المفعول وانت
فاعل لا اعتاده على الاستفهام والمعنى ارجع وذريعتي ممن امن واصلي قال نعم ونسخة زبدة المشايخ
من الكشاف ارجع بتشديد اياء نقل بعض المحققين عن الجعفي في شرح الراية ان بني يربوع يزيد
على ياء الضمير ياء اخرى صلة للاحتمال على حاء الضمير المكسورة بحاجب الاضمار والخفا كما زادوا على الياء طية
نحو قوله زميت فاصبت واما خطأ فاما الرمية فجاء على السهو ليس مناسب وجعل مثل قوله تعالى
رب ارجعوني احسن وعدم رضاء التخرير مع وقوعه في القرآن حمل على السهو واولى من حمل ذلك
على السهو فنقل عن الرضى انه قال هل يقع في الجواز بدون الفاء ابداء بخلاف الهمزة واسماء الاستفهام

لا يجوز معها لوجهان والهمزة في جواز عند التحقيق متقدمة على الشرط فقوكت ان جئتني انكر مني ما له
وان جئتني نكر مني انتهى فوق قوله الحمد الاستفهامية جواز الشرط لا الكلام فيه قوله في الحديث من روجك مال
قوله تعالى فنحن في من روجي اي من روج خلقها من غير مادة وتولد من اصل وانما اضاف للتشريف كبيت الله
ومعنى نفخ الروح مبين في سورة الحجر قوله وهو انما نفخ الروح فيك في الظاهر ان التاثير مصدر فهو ليس بدرك
الا ان يراد الى صلا المصدر قوله كالكلام ما يدرك بالسمع والجراحة ما يدرك بالبصر وما يدرك بباقي الحواس
لا يسمى كلمة وانما قال اصل الكلمة لانه المراد بالكلمة هنا اللفظ الموضوع لمعنى وقد تطلق على المعاني يسبح التفسير
في قوله تعالى واذا تبلى ابدانهم رب بكلمات الآية **قوله** رجع عليه الا اولى فرجع عليه بالرحمة قدم الرحمة لان قول
التوبة من انما الرحمة وهذا حاصل ما ياتي من قوله واذا وصف اباي **قوله** وانما رتبة في الفاء للسببية مع
التعقيب اذ قبول التوبة مسبب عن توبة العبد ولما لم يذكر التوبة صريحاً حاول بيانه فقال لتضمن معنى التوبة
سواء كان المراد بالكلمات قول ربنا ظلمنا انفسنا او غيره وسواء كان ادم من فوقاً او منضوياً اما منضوياً الاولين فقط
واما منضوياً الثالث فلقول ان تبت واصلي فانه توبة كما وضحا سابقاً وهو الاعتراف بالذنب لا مطلقاً بل بطريق
الندامة والتخون ولهذا قال والندم عليه ركن اعظم للتوبة والعزم اي العزم المقسم على ان يعود ركن اخر لها وهو
ولفوا نض الاعادة ورد المظالم واستحلال المخصوص وان تولى نفسك في طاعة الله تعالى كما ربيته في المعصية
كذا اخذ عن علي رضي الله عنه في رواية اخرى سورة التوبة حيث قال وسئل عن التوبة فقال بجوابه استسأ
قوله في الحكم لانه عليه السلام هو المواجه بالامر والنهي وهذا معنى التبعة في الحكم وفي الكشف لم يذكر الحكم فهو
احسن اذ هو ليس تابع له في اشتغال الامر واجتناب النواهي وفي التوبة ايضا واما التبعة بمعنى يدور
امر عليه فثبتة فذكر ادم عليه السلام مستبج لذكره في سقاط الحكم حسن كما في الكشف وقد ذكره في قوله
تعالى قال ربنا ظلمنا انفسنا مع الاشارة الى كونه عليه السلام اصلاً متبوعاً **قوله** ولذلك اي وكون النساء تابعه لا
لارواحهم بل هي اي تركه ذكر النساء في انزال الحكم مع انهن واحدة في الحكم الذي لم يخص بالرجال في اكثر مواضع
من القرآن والاحاديث والسنن وايضا وكون عدم ذكره في الجالس والجالس فخر مستحسن على ذكرها مع قيام
القربة على عموم الحكم لها لم يخص بالرجال كالجعة ونحوها **قوله** اول الذي يقرأ عاشرهم في الاكثر مستفاد من
صيغة المباعدة لكون هذا المعنى لا يلائم هنا لان هذا القول على ما قبله ولذا اكد بان ولم يذكر فيه توفيق الله تعالى
ادم عليه السلام حتى يكون هذا تعليلاً نعم ان كونه تعالى تواباً لمعنيين احمد هما توفيقه تعالى العبد للتوبة وهو
مقدم على توبة العبد وعليه ورد قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا على وجه ان تاب عليهم بالتوفيق للتوبة
ليتوبوا الآية وتاثيرها الرجوع عليهم بقبول التوبة والرحمة وهو مؤخر متعلق عن توبة العبد فاقول فيما سبق فتا
عليه اي فوق التوبة متفضلاً عليه لكان لهذا المعنى وجه هنا كونه هذا المعنى قيامه بغير ملائم يعرف بالتأمل قوله
كان رجوعاً عن المعصية بالندامة عليها والعزم ان لا يعود فلا بد من هذين الامرين والاربعة الباقية التي
نقلت عن علي رضي الله عنه مندرجة في هذين الامرين مراده ان رجوعاً عن المعصية الى الطاعة ولا
استلزامها لم يذكرها وهذا المعنى فرد من اصل المعنى للتوبة **قوله** اريد بها تفنن في البيان الرجوع من العقوبة

اي من ارادة العقوبة ان اصر على المعاصي الى المغفرة ولم يذكر الرحمة لانها ليست داخلية مفهوم التوبة
وانما ذكرها فيما سلف لوعده الاحسان للشائب ولا ذكر لفظه على تعلقها بالتفضل والتعطف دون تاب
يقتضي اعتبار الرحمة ولا قول الرجوع من العقوبة اشارة لطيفة الى ان المغفرة اصل مرجوع اليها والعقوبة
بمقتضى المعصية والتوبيخ وهذا المعنى ايضا المعنى اللغوي للتوبة مستحق فيكون من قبيل تقدير العام الى
الخاص واما التوفيق للتوبة فليس من افراد المعنى اللغوي لها ولذا لم يذكر هنا مع اشارة اليه فيما مر كما قد
فاستعار في هذا التوفيق مجاز بعبارة اللزوم ومن قبيل تقدير اللفظ من المعنى الحقيقي الى المجازي وهذا هو
النظام قوله المباليغ في الرحمة كما او كذا المباليغ من صيغة المباليغ مثل الثواب قوله بالاحسان
ومن هذا قال فيما سلف برجع عليه بالرحمة قول مع العفو اشارة الى ان الاصل المتبع اذ لو لاه ما رجح وتترك
تبيينها على انها اصلان على حيا لها قوله كثر التاكيد اذ التاكيد من انواع البلاغة وكونه تاكيدا اختيار
الفصل والمعنى مر القبول بالامر بالمعصية لا كثر التاكيد من انواع البلاغة وكونه تاكيدا اختيار
قدم على هذا التاكيد فلتلي ادم الالة لانهما بصلاح حال بعد امتثال امره بالمعصية والاختيار بقوله توبته
ولا راحة ما عسى يتقوى به ما تشبهت به الملائكة بانه ادم عليه السلام تجاوز عن عفوته وزلت والفرج في اصرار
الزلة والمعصية واما التوبة النصوح بعد صدور الزلة والخطيئة فهو مودح قال تعالى ان الله يحب التوابين
ويحب المنتظرين فانظر كيف قدم التوابين في الحديث رب العالمين على ان التقديم في تلك الحكاية لا في كبر الحكاية
فلا اشكال اصلا وان لوحظ زيادة قوله تعالى فاما يا تيتكم على هذا الموضع فحسن التقديم في الذروة العليا
قوله ولا اختلاف المقصود فترك العطف لتباين الفرضين يراد به ان تحقق اختلاف المقصود
فلا وجه للقول بالتاكيد والا فلا وجه للقول بالاختلاف والجواب ان النكتة مبينة على الارادة فان لم
ينظر الى الاختلاف فيعتبر التاكيد والا فلا اختلاف وان اعتبر اتحاد المقصود بالكلية المقصود واحدا للقول
بالتاكيد وان اعتبر اختلاف فالقول بالتاكيد قوله فان الاول دل على بل لا يلزم الاول قوله يتعادون
بتخفيف الدال استيناف مبين لكون هذه الدارلية مستفاد من قوله بعضهم بعضا بعد قوله العباد
ابائهم او بينهم وبين ابائهم ولا يخلدون منهم من قول الى حين سواء اراد به الموت او البقية
فعلى هذا الامر تكويني كما قيل او تطبيقي كما هو الظاهر وعلى الثاني الامر تكليفي وللتكليف بالاوامر والنواهي
بعد الامر بالمعصية كما يشير اليه قوله فمن اهتدى فاننا قال هنا شعر للتفنن وقيل لانه من فحوى
الكلام اذ لم يصرح فيه تكليف وانما اخذ من تعقيب البقاء واما الاول فنطوق الكلام ولذا قال
في قوله فمن اهتدى الى الحق اي لمن سلك المهدى او فمن اهتدى الى الهدى على الخذف
والابصار نجاحا فاما المطلوب وامن من الخوف والمكره هذا مضمون قوله تعالى فاما يا تيتكم الالة
ومن ضل الى الحق والهدى فقد هلك هلكا عظيما مفهوم قوله تعالى والذين كفروا الالة قوله والتوبة
في الاستغفار من قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الالة مجرد الابهاط والاخراج بقرينة قوله تعالى
فكفونا من الظالمين اذ الجنة ليست دار الظالمين واما افتراءه باحد هذين الامرين ادبها فلا يفرق

ادفعوا العاصية تنقذ عليه بين
الالة الخفية وانما فعية تكن
عنه بطريق الانبائ وعند
التأني حكيم مفهوم الى الفقه
سدا في التلخيص

من سوق الكلام حتى حصل مخافة الابهاط المقترن بها عليه السلام الا ان يتكلم فتأمل الحازم بالجملة
والزا المبحى الزكي الضابط الامور قوله كن لمسي ولم يجد عزا اقتباس شريف باد في تغييره بيان
عذره قوله وان كروا احدا عطف على ان مخافة الابهاط وتوضيح له بطريق عطف التفسير فاعلم كفي به
على ان الباء زائدة لتأكيد النسبة كاللا اي تنكيلا وزجرا عن المخالفة لمن اراد ان يقيه به لانه المستفاد
قوله وقيل الاول من الجنة له مرصه لان قوله ولكم في الارض الالة يا به اذا استقررت الارض والتمتع
حال من الاول وان كانت مقدرة اذ لا خفا في ضعفه اهبطوا من الجنة الى سماء الدنيا مقدرين الاستقرار
والتمتع في الارض الى حين وان صح في الجنة وتخصيص سماء الدنيا لغيرها من الارض والا فالهبط
في الية سماء فرض ينتفي التكرار قوله هو كما ترى كناية عن التزييف بالغ في التضعيف حيث قال اول
وقيل له هو كما ترى لما عرفت وجب ضعف قوله وجميعا حاله اللفظ من فاعلا اهبطوا اي مجتمعين سواء
كان في زمان واحد ولا اذا اتحدوا في الزمان ليس من مقتضيات جميعا بل ليس ايضا من مقتضيات معا
لكن الغالب في مع الاتحاد دون الجمع ولهذا حكموا بالفرق بين جاوا جميعا و جاوا معا في الثاني اتحاد
الزمان فتبادون الاول لكن قوله تعالى واسلمت مع سليمان الالة وقوله تعالى فاستقم كما امرت ومن تاب
معه الالة يوجب عدم اقتضاء اللفظ مع اتحاد الزمان وقد اوضح هذا المقام مولانا سعدى في تفسير
قوله تعالى ودخل معه السجن فتيان الالة والمصادر ان الاتحاد في مع هو الغالب المتبادر وعدم الاتحاد
منفهم من القرينة الخارجية وجميع بالعكس قوله كانه قيدا اهبطوا انتم اجمعون دفعا لتوهم ان المراد
البعض وانما اسند الى الكل مجازا وانما قال كانه الالة في اللفظ حال كونه في الية الضمير المنفصل
في قوله انتم اجمعون لانه لا يصح تاكيد الضمير المنفصل بالفاصل التاكيد قبل تاكيد بالمفصل وهو مختص بالنفس
والعين من جهة الوجوب للالتصاق بالفاصل فان اذ قيل زيد جاء نفسه او عينه يحتمل الفاعلية واما
اذ قيل زيد جاء هو نفسه او عينه واما في غيرهما فلا يحسن بغيرها من غيرهما وان جاز وهذا امر المص فلا
يقال ان اشتبه عليه التاكيد باجمعين بالتاكيد بالنفس قوله ولذا كذا اي وكونه تاكيدا معني يستدعي
اذ لو كان حالا حقيقة ومعنى كمالا حال اللفظ كونه منصوبا يستدعي اجتماعهم في زمان واحد لا يكون
الجمع مقتضيا لذلك بل لان الحال بيان كيفية الفاعل والمفعول فلو لم يكن اجتماعهم في زمان واحد لا يصح
جعلها حالا حكيم يكون حالا مجردا لفظا فصب الاعراب وهذا يب جدا لانه كما قيل اذ لم يوجد لان الحالية كيف
يصح ان يجعلها حالا والحال ان المعنى هو مقتضى الاعراب فاذا لم يكن فيه معنى الحالية كيف يعرب بالنصب
نعم يقال مشرنا في الاعراب الجوارى وهنا ليس كذلك فالاول ان يقال الخطاب لادم وحواء غير السلام
فربطها في زمان واحد كما هو مقتضى الحال فهو حال لفظا ومعنى غاية انها يفيد التاكيد فهو حال
مؤكد قوله كقولك جاوا جميعا فاعلم ان النفي وقد عرفت ما فيه قوله الشرط الثاني هو من شرطية و
وبعضهم جعلها موصولة وجعل مع خبره جواب الاول ومنهم من قدر جواب الاول محذوف فتعديس فاما
يا تيتكم معني هدى فاتبعون وقوله فمن تبع جلة مستفاد ولا يخفى ان المذكور ادم ضاحك الجواب لا يصح الى الحد

وقيل قوله فلا خوف عليهم جواب لها نقل عن الكسائي وقد بعد ايضا لانه لا يصلح ان يكون جوابا للشرط الاول
 الا بالتقدير بان يقال فاما يا تينكم مني هدى فلا خوف على من اتبعوه ولا يخفى ركائزها ولهذا لم يفت
 الى ذلك واختار ما هو سالم عن التكلف **قوله** وما لي قوله فاما خريفة فانه تها التاكيد ليعني الشرط وهو لا بد بقوله
 اكذب ان كان يريدها وحيثما و لذلك حسن اي لا اكذب معنى حرف الشرط الذي هو مذكور تبعا للفعل حسن
 اكيد الفعل الذي هو المقصود للابتناء منية التتابع على المتبوع اذ كيد الفعل بالبنون انما يخوف في الأكثر
 في الطلب نحو الامر والنهي والقسم وهذا ليس بفعل منها فحسن تاكيد به لا ذكر وانما قال حسن ولم يوجب
 كما هو مذموم لبعض اذ الاصل عدمه والعللة المذكورة لا يفيد الا حجب فاختير لحسن اخذ الاولى **قوله** والمعنى
 ان يا تينكم مني هدى اي هداية الى الحق القويم والشرائط المستقيمة بانزل كتاب وارسل رسول ونبى
 وان لم يكن معه انزال كتاب فالتقابل بهذا الاعتبار في تبعه منكم تخاف من الخوف فاذن المطلوب الاول ناظر
 الى قوله فلا خوف والثاني ولا هم يحزنون الاولى فمن تبع هداي بالظاهر دون التفسير لكونه ذكرها في وجه التكرار
 قوله وانما جئنا بخرافتنا لك جواب سؤال مقدر واثبات الهدى كائن فان الانسان لم يترك سدى فقتضى
 المظاهر اذ الاله محتمل في نفسه الوقوع والا وقوعه لانه تعالى ان شاء هدى وان لم يشأ لم يمتد لانه غير
 واجب عقلا اذ لا يجب عليه تعالى شي وهذا اصل وصابط في استعماله ان في كل موضع يحتمل الشيء في نفسه
 الوقوع والا وقوع مع انه واقع لا محالة بسبب كونه على تعالى به وهذا علم من كان بطف ورحمة
 ان الانسان لم يترك سدى وان العقول وحده غير كافية في معرفة كل احكام اشار الى وقوعه بتاكيد بان تأكيد الفعل
 بالبنون وترك مسلك التزمشترى لانه بناء على مذهب المعتزلة من التحسين والتفويض العقليين **قوله** وذكر لفظ
 الهدى اي كثر بحسب الظاهر والا فلا تكرر لانه اذا تكرر في اعم من الاول والعام غير الخاص وهو ما الى به الرسول
 الا انما اي الانبياء عليهم السلام واقتضاه العقل اي ان ما الى به الرسول واجب الاتباع اذ لم يخالف ظاهره بالليل
 العقلي والا فهو واجب التأويل فلا يعمل بظاهره اذ الدليل العقلي اصل يرجع اليه فان واقف الدليل السمعى
 يعمل به والا في اول كالات الناطق بظاهره بما يستحيل على الله تعالى بالدليل العقلي فانها لا يتبع ظاهره بل الاول
 بناء على موافق قسمة العقل وقاعدة ان النكحة اذا اعيدت معرفة يكون عين الاول اصل يعدل عنه
 كثيرا **قوله** اي فمن تبع هدى مراعي فيه له ولقد اضل كثير من تتبع ما اتاه غير مراع فيه ما يشهد به العقل كما
 بحسنة والمشيئة لذهولهم عن مثل هذا التنبيه النبوي والعجب ممن غفل عن مراد المص توهم ان هذا مبنى
 على مذهب المعتزلة وكما من غائب قولنا صحيح مع انه واجب البيان بيانا بها ولو قيل المراد بالهدى الاول
 عام لما الى به الرسول واقتضاه العقل فانه ايضا ما اتاه من الله تعالى وكبر ذلك لاهتمامه بالتلذذ بذكره
 لم يسعد فلا خوف حمله محلها مجزوم لانه جوابا لشرط او خبر من اذا قيل بانها موصولة فيكون مرفوع المحل
 ورجح عدم كون لا عاملة في خوف فان عليها علم ليس قدير وايضا لفظه لاني ولا هم يحزنون غير عاملة لانها
 لا تعلم المعارف فجعلها غير عاملة هنا الى للموافقة فيكون خوف مبتدأ وعليهم خبر وقرني بالرفع وترك
 التنوين اما النسبة الاضافة تقدير اي خوف شيء او على نية الالف واللام او ردما لتخفيف وقرني

بالفتح

بالفتح على ان لا تنفى الجنس وهو ابلغ في النفي لكون قراءة الرفع ارجح **قوله** والخوف هو المتوقع الى الخوف
 لا يكون الا في المستقبل والحزن على الواقع اي على الماضي والحزن ضد السرور وهو مأخوذ من الحزن وهو ما
 غلب من الهم فهو اخص من الهم وقيل كلاهما في المستقبل لكن الخوف استشعار لقد مطلوب والحزن
 استشعار غم لغوت محبوب والصواب ما ذكره المص ثم الخوف المنفي خوف الاخر كما اشار اليه المص بقوله
 تنفى عنهم العقاب مع التنبيه على ان المراد بنفى الخوف بنفى العقاب ونفى الحزن اثبات الثواب بطريق الكناية
 وعن هذا قال على اكبر وجه له قوله وابلفه عطف العلة على المعدول والعكس اذ الكناية لا ان ابلغ من الصريح
 كان اكبر كونه اثبات الشيء ببينة قود فضلا من ان يحل لهم الاشارة الى انهم لا يلحقهم خوف في القبر ولا عند
 البعث ولا عند الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند الميزان ولا الصراط والمراد خوف العقاب كما عرفت
 وان خوف الاجلال فلا يعنى النفي اليه فنبهوا لهم كما ورد في الخبر لا يضر المقصود **قوله** وقرني هدى بابدال
 الالف يا واد غامرا وهي لغة هذيلية كل الف مقصورا صنف الى ابياء لا يكثر ما قبلها في الصحيح فلو ابا
 التي هي اختراها محافظة لذلك ولا يفعلون ذلك في الف التنبيه وهذا قراءة جندروا بن اسحق وهي شاذة
 كذا قيل واختير المعطوف ولا هم يحزنون رعاية للفواصل ولم يقر ولا يحزنون لتاكيد **قوله** عطف على
 فمن تبع الى اخره قسيم له اي الجامع شبه التضاد والظاهر ان تعريف الموصول للجنس فيتناول من قسم
 على الكفر وغيرهم فخص غير المسلمين بما استند اليه وهو اصحاب النار لانه فانه صريح في الدوام وانما اؤثر
 ما ذكر على من لم يتبع مع انه المراد اظهرها في الحال فجهلهم بالتسجيل لا كفرهم وتكذيبهم مع ما فيه من الاشارة
 الى علة الحكم وايراد الموصول بصيغة الجمع هنا لا شعاع بكثرة الكفار عددا وان كثرا لا بارتفاعا
 وعددا فلهذا اختير الجمع في لا خوف عليهم الاية وايراد نون العظمة في اياتنا للتشديد في الوعيد
 قبيحة قوله قسيم له نظرا لان من لم يتبع شامل لمن لم يبلغ الدخول ولم يكن من المكلفين فالعهد والظن
 لعله لا يخرج امثالهم انتهى والجواب ان العرف في مثله يدل على كونه عاما بطريق الاتباع وهكذا نقل هذا
 القائل من شرح الانشراح في سورة طه في قوله تعالى واضل فخرن قومه وما هدى حيث قالوا العرف
 في مثله يدل على كونه عاما بطريق الهداية مهتديا في نفسه لكنه لم يهد وهنا كذلك فالنظم غير شامل بل غير
 عام لعصاة الموحدين اذ المراد بالقسم الاول كما عرفت الفانزون المفلحون الذين لا يلحق بهم مكره أصلا
 كما هو مقتضى عبارة المص فلا يدخل العصاة في هذا القسم ولا في القسم الثاني وهو ظاهر ولم يتعرض
 للعصاة الذين يدخلهم الله النار للتهذيب ثم يخرجهم فيدخلهم الجنة نظيره ما قال ابو جحان الظاهر من آية
 فاما من اولى كتاب يمينه الى اخره ان الانسان ينقسم الى هذين القسمين ولم يتعرض للعصاة الذين
 يدخلهم الله النار فلهذا اضطررنا في سورة الانشراح وهذا كثير في القرآن واصحاب جمع صاحب على
 خلاف القياس او جميع صاحب الذي هو جمع صاحب او تخففه ولا شعاع الصيغة اللازمة وعدم المفاصلة
 عبر اصحاب النار ولا غير اول الكلام غير اخره وهو من بدع الكلام قوله كفو اياه اي لم يعتقدوا بوجوده
 كما هو مقتضى بوجدها في سائر صفاته العلى وكذبوا باياته فلا تكفوا وكفوا باياته جنابا لقلوبهم لكونه

حيث لم يوجب الخوف والحزن وهو ما
 في اجابك اذا تقرر من تبع هدى فلا خوف
 عليه ولا حزن عليه وهو صاحب الجنة
 ومن كفوا به يخف الخوف والحزن وهو
 صاحب النار انتهى وبذلك ليس تقوى
 مذهب

عدم التصديق على القلب وكذبوا بها لسانا فان التكذيب يكون عبارة عن نسبة الكذب الى القائل
فجعل اللسان بناء على التبادر فلا تكرار ايضا والفرق بين الوجهين ان في الاول متعلق كقولنا مخدوف
اي باسمه كاعتفت واما الثاني مذكور وهو ياتنا فالفعلان متعلقان به تنازعا وايضا في الاول الكفر عام
للقلب واللسان وكذا التكذيب وفي الوجه الثاني الكفر خاص بالقلب والتكذيب باللسان وقد عرفت سره
وان اندفع التكرار بعكسه **قول** والاية لا المراد بالعلامة الظاهرة ما اذا علم علم من شيء اخر للامر شي
سواء كان في المحسوسات كالطريق فمن علم الطريق علم ان يوصل الى مطلوب وفي المعقولات كالمنشوع
فمن ادرك المنشوع من حيث انه منشوع علم انه لا بد له من صانع موجود ولم يتعرض المص الحسوسات
لظهورها ولا لطائفة اي ويقال الاية لطائفة من كلمات في الشرح لوجود المناسبة بينه وبين المعنى
اللفظي والمراد بالفصل فصل النبي عليه السلام لان الاية توقيفية موقوفة على السماع لا مجال للقياس
فيه كما صرح به المص في اخر تفسيره لم نقل عن ابن الانباري وفي الاية القرآن قولنا فقل اننا بمعنى العلامة
لانها علامة لا نقطع الكلام الذي بعده عن الذي قبلها قال الاخوص من رسم ايات عفوون ومنزل قديم
لعقنة لا عاصم حول وقيل لانها جماعه من القرآن وطائفة من الحروف وعطف طائفة من الحروف بالتنبيه
على ان المراد بجماعه من القرآن اعم من جماعه الكلمات والحروف فلا اشكال بمشعرها متان فانها جماعه
من الحروف وان كان كلمة واحدة واما مثل قون وصاد فليست بآية على الاصح وقول المصنثان الى
القول الثاني فلا يعرف وجه ما قال البعض من انه وقول المص من حيث انها تدل اشارة الى القول الاول
وقول لكر طائفة اشارة الى القول الثاني فكان عليه ان يميز بين القولين ولذلك اعترض عليه بان لم يصب
في خلطهما فان الاول ناظر الى الايات العقلية والثاني الى الايات العقلية والظاهر كما اشترنا الية ان معنى شرعي لاية
القرآنية وتسمية حادثة بعد نزول القرآن وبعضهم اعتبر في معنى اللفظي فقال انها بمعنى العلامة لانها
علامة لانه لا نقطع الكلام الذي بعده عما قبلها واختاره مولانا ابو السعود لكن لا وجه لانقطع الكلام
ما بعده عما قبلها لان كثير من المفسرين لا سيما صاحب الكشاف عيونا اتصال ما بعد الاية بما قبلها فلا وجه
لكونها علامة لا انفصال المذكور ولهذا النكتة الرشيقة لم يلتفت اليه المص واعتبار المعنى اللفظي للمعنى
الاصطلاحي ليس بلازم الى يرى ان بعضهم قال سميت آية لانها عجب يستعجب من العجاز ولم يلتفت
الى معنى العلامة على انه يمكن ان يقال انها علامة للامتياز المذكور قوله واستفادها اي الاية مطلقا اي
اخذها فان الاخذ كما عرفت جار في الجوامد ايضا من اي بالتشديد لانها اي الاية والعلامة تبين اياها
من اي من شخص وانها تبين بعضها من بعض عاقلا او غير عاقل من التبيين او من الابانة والمراد ان
يجاب بالسؤال باي تبين اياها بعضا من بعض فغير مسامحة لظهور المراد فاذا قيل انهم جاؤا بكتاب بذكر
شخص واذا قيل اي الاشارة عند ذكره بكتاب او انشأه او الدواب بذكر نوع فاجاب به بالاختصاص
بالشخص قوله او من اوى اليه اي رجع اليه لان العلامة يرجع اليها المعروفة ذي العلامة ولهذا نقل عن سيبويه
موضع العين من الاية وان كان مكان موضع العين واو واللام ياراكثر ما موضع العين واللام منه

يا د **قول** واصلا ووزنها آية ان قيل باشتقاقها من اي او آية كثيرة فابدت عليها الفاعل على خلاف
القياس لانه اذا اجتمع حرفا على الالاف لانه محل التغيير قوله او آية بفتح ت قلبت الياء الاولى الفا
لحركاتها وانفتح ما قبلها على خلاف القياس لانه اول آية بفتح ت قلبت الياء الاولى الفا
العين من الاية واو لا ذكر انفا والاو هو آية مختارة في البقاء لان قادمها همزة وعينها ولامها
ياء ان لانها من تاي القوم اذا اجتمعوا فاعلت اي آية واية كاعلان ياء في الاول وقيل في الثاني
على خلاف القياس لما عرفت من اعلان الاخير هو القياس كحركة اشئ البراذين او الفرس الاثني **قول**
او آية على وزن فاعلة كقائلة فالقياس الا ان غام اذا اصلها آية بالياء اي قلبت الياء الاولى همزة
ثم حذفت تخفيفا وصار آية او اصلها آية قلبت الواو همزة فحذفت تخفيفا وكذا قال قلبت ياء همزة
ان قيل من القبولة او قلبت واوه همزة فحذفت ان كان من القول في التشبيه بالنظر الى الاحتمال
وهذا الاخير مذهب الكسائي وهذا مذهب الاخر وهو ان اصلها آية فقدم اللام واخر العين ولم يتردد
لانه ضعيف جدا فلهذا ستة مذاهب لا يخلو واحد منها من الشذوذ ولهذا لم ينبه المص على ما يحتاج
الابن التقي **قول** والمراد باننا قد علمه لان التكذيب هو اللام لها بل انكارا ايضا مناسب لها لان
ينزل المعقول منزلة المدفوع فكان المنشوع يقول الله تعالى واحدا شريك له والمعجزة يقولون ان النبي
عليه السلام حق فكافرك يكذبه وينكر ولهذا قال او ما يعبروا والمعقولة ولا يخفى انه تكلف بل تعسف
فالاولى ان معنى تكذيب الايات المعقولة وانكارها الاعراض عنها كقول تعالى وما كان من آية في السموات
والارض يرون عليها وهم عنها معرضون لا يفكرون فيها ولا يعتبرون بها في يلزم الجمع بين الحقيقة
والعجاز واختيار عموم المجاز قوله تنبيه رسم هذا البحث بالتنبيه لان ومن تمسكه الحشوية
وظهور حسن ما ذكره الجواب بمنزلة البديهي لكن لا مكان العقلة عن ذلك شبه عليه فقال تنبيه ثم
حاول يانه فقال وقد تمسكه الحشوية ولم يقل واستدلوا بهذه التنبيه على ضعف الحشوية قوم
يجوزون ان يخاطبنا الله تعالى بالمهملة وتطلق على الذين قالوا الذين يتلقى من الكتاب والسنة وهو
المناسب هنا قال في المواقف ومنهم اي من الفرق الجبرية المشبهة الحشوية ومنهم مذكورة
في المواقف قرئوا باسكان الشين لان منهم المجسمة والجسم حشون فخر عن السبيل في شرح اصول
ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سبيل السبيل وعميت ابصارهم بحجرون آيات الله تعالى
على ظاهرها ويعتقدون ان المراد سمو بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري رحمه الله فوجدوا
يتكلمون كلاما فقال رقاوه هؤلاء الى حشا الحلقة فنبهوا الى حشا ففرح حشوية بفتح الشين انتهي
والحاصل انهم من الفرق الجبرية من الفرق الفطالة وانهم مع ما نقل منهم جواز واصلهم الجبرية عن
الانبياء عليهم السلام عمدا بعد النبوة ومراد المص المرد عليهم بعد نقل شهادتهم الكاسدة سنة
التجوز المذكور واعترفنا بالحق رانه لم يصدر عن النبي حال النبوة ذنب البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة
كذا قيل والتعصيف في الكلام **قول** الاول ان آدم عليه السلام كان نبيا اي قبل هبوطه لانه تعالى خاطبه

والخطاب منه خاص بالانبياء عليهم السلام ولا ينسب اليه غيرهم والدعوة الى غيرهم ليس بآثارهم كزيد بن نعيم
فانه بنى على رواية ولم يؤمر بالتبليغ الى غيره ولو سلم فواء اما رضى الله تعالى كما في في الدعوة قوله
والظالم ملعون لانه هذا بطريق النقل من المحشوية الظالمين ولا يفي في نقله بغيره بل لا بد من بعض النواضع
من التصريح به ليلام الدليل الذي لا يرى قولهم لقوله تعالى الالهة الله على الظالمين فانه لو لم يصرح
ما ذكرنا لتنفى الملازمة بين المدعى والدليل وهذا كله على زعمهم الفاسد فلا وجه للاشكال بان فيه
من الاطراف المحررة ما لا يخفى **قوله الثالث** انه اسند اليه العصيان والعصيان وان لم يكن
صريحاً في الكبرية لكن بانضمام النفي يظهر كونه كبرية على ان قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان زيار
جهم الآية يدل بظاهره على ان العصيان كبرية وعيان عنها حيثما ذكر وهذا ايضا على رأيهم الباطل
قوله الرابع انه تغنى التوبة له ولا توبة الا على الكبرية لان الصفات مخفوة عن مجتبي الكبار **قوله الاول**
انه لم يكن نبيا قالوا ان كان نبيا قبل خروجه من الجنة والمص لم يكن جازيا في عدم نبوته بل مانع يطلب
الدليل عليه يرشدك اليه قوله والمدعى مطالب بالبيان **قوله الثاني** ان النبي له اي سئلنا ان عليه السلام
كان نبيا حينئذ لكن لان ان نبي لا تقرب للتحريم بل للتنزيه وهذا بطريق المنع فلا يضر ما سبق من ان النبي
للتحريم الا يرى انه سلم كونه للتحريم فاجاب بوجه اخر وهذا البحث على هذا الاسلوب متداول بين ذوي الآراء
حيثما لاداة الاشكال بحيث لا يسبق المجال للسؤال وانما سمي استئنافا لانه ظلم نفسه لا غيره وخسر حفظه
كالبیان لقوله ظلم نفسه بترك الاول **قوله الاول** ولا مثال له من الانبياء الاجتناب عن النبي وان
كان تنزيها لم يسجد ومن قوله وان حط عن الامة فلا نسلم ان كل ظلم بعيد عن الرحمة بل هو الظالم الذي
بتركيب الكبرية لا سيما الشرك فيها استدلوا به من قوله تعالى الالهة الله على الظالمين مختصا بالكافرين الذين
يصدون عن سبيل الله ولا يتناولون مثل هذا الظالم قوله فسبأ في الجواب عنه في سورة طه حيث قال
هناك وفي النفي عليه بالعصيان والقوامة مع صفو زلت تعظيم لزلته وزجر بليغ لا ولاده عنها انتهى
وجاء الزجر اذا استعظم الصغير من الشخص الكبير فكيف بالكبير من الصغير فاضحى اشكالهم الثالث كما اندفع الثاني
والخامس بقوله وانما سمي ظاهرا **قوله** وانما امر بالتوبة تلا قبالا فاته عنه وليرد بانه اتم التهذيب على قات
بحسب نفسه معنى ذهاب والا فهو متعدي بنفسه كما يقال من فاته الصلوة لما فاته دفع الاشكال الرابع **قوله** على
ترك الاول لا اله الا الله **قوله** ترك الاول كسنة بالنسبة اليه كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وقا
ما قاله من جعله خليفة في الارض اذ لم يخرج من الجنة لم يكن خليفة في الارض وقد اخبر الله تعالى انه
جعل خليفة اياه واولاده وقضى في الازل وعلم انه كذلك فلا مجال للحاذ وذلك قال عليه السلام احيى
ادم وموسى عليهما السلام فقال موسى يا ادم انت ابونا الذي جئتنا واخرجتنا من الجنة فقال ادم
انت موسى اصطفاك الله تعالى بكلامه وخطبك التوراة بيده اتلومني على امر قد ربه الله تعالى على قبل
ان يخلفني بارجع سنه فخرج ادم موسى فخرج ادم موسى خرج الشيطان عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنهما نقله
الامام الصغاني فادخل الجنة وامره بالسكنى فيه والاباحة في الاكل ثم اخبره امر مفوض عليه وما فيه من

والنهي اصل معناه الاخبار بموت
والنهي اصل معناه الاخبار بموت
شخص
ما لا يرضى

الحكمة الى الله تعالى لا يحسن الاشتغال بالبحث عنه وغاية ما اذكر كناه من الحكمة في ذلك ان ادم وحواء
عليهما السلام لما شهدا نعيم الجنة وما فيها من الكرامة والسرور والبهجة والروضات والبقاع الطيبة
ثم اخرجوا عن ذلك المنصب الانيق والنعيم الرشيق بذلا وسعها واجتهدا في المبرات وارتابا المكان
ورفضا الشهوات حتى ينالان بها واولادهما الى روضات النعيم واطيب مقام كريم **قوله الثالث**
انه فعل ما يعني اسلمنا ان النبي للتحريم وهذا ما وعده من ان المص سلم كونه للتحريم واجاب بان لا يلزم من ان كان
ما ذكره المحشوية وما يلزم ذلك لو فعل عذرا ذا منفع بل فعلا سببا لقوله تعالى لقد عهدنا الى ادم اي ولقد
امناه من قبل من قبل هذا الزمان فنسي العهد ولم يحسن بجهنم غفلة عنه واعتبر بقول الشيطان او ترك
ما وصي به من الاحتراز عن الشجرة ولم يجدد عزما تصحيح راي وثبات على الامر اذ لو كان ذا عزيمة وتصلب
لم يزل الشيطان ولم يستطع لتقريبه ولعل ذلك في بدا امره قبل ان يجرب الامور وقيل عزما على الذنب
لانه اخطا ولم يتجدد هذا المعنى الاخير هو المناسب لهذا المقام وبه يتم المرام وانما مراد من سورة
طه ان المقصود هناك غير هذا المطلوب **قوله** ولكنه عوتب جوابا عن ان النسيان لا يعاتب عليه لانه
كان نسيانا لا عوتب عليه التحفظ التيقظ وعدم الغفلة وعن هذا يؤخذ القائل خطأ في حكم الدنيا
لترك التيقظ مع ان الخطا والنسيان مرفوعان عن هذه الامة مع الاختلاف في الامم السابقة ولهذا
قال المص ولعل وان حط عن الامة بكلية التزجي وله الوصلية تنبيه على ان حط عن الامة مطلقا
غير ثابت قطعا اذ الظاهر ان هذا من خصائص هذه الامة كما روي في الصحيحين رفع عن امتي الخطا
والنسيان لكن التخصيص بهذه الامة لا يتنافى في تحققه في الامم الخالية اما عندنا فلا لانه لا مفرهم واما عند
الشافعي فلان في التخصيص فائدة غير مفهومة المخالفة وهو بيان شرف هذه الامة وان شريفهم السهلة
البيضاء ومثل هذه الفائدة ان اعطيت بها فلا مفهومة والا فلا مفهومة معبر عن هذا اشار المص الى
الاحتمالين بلا اعتبارين **قوله** لم يحط عن الانبياء عليهم السلام علم الكلام الى الرسلكافة تنبيها للفتنة
وتكميلا للقاعدة لكن الظاهر عدم الخطأ بالمواخذة النبوية دون الآخرة واما في الامة فمواخذة في الدنيا
في بعض دون بعض كالتقرب خطأ والاكل خطأ الصوم رمضان والخطا والنسيان سيان وان كان بينهما
فرق في المحلة **قوله** لقوله عليه السلام اشهد الناس بلا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم والعلو بالقرينة
والمواخذة بالامور المحقرة المعفوة عن الذوات المحقرة والاحتمال اخر لا يناسب هذا المقام ثم
الاوليا كانه ثم للتراخي الربوبي وخلاصة معنى الفاء ولذا قال عليه السلام ثم لا اعتد اي الاشبه بهم
في الطاعات وترك الشهوات فالامثلة بالفاء تنبيه على ما ذكرنا قوله او ادى عطفه على قوله عوتب
اي سلمنا ان النبي للتحريم وفعله كسيما لكنه ادى فعله اي ترتب ما جرى عليه ذلك الفعل ليس على
سبيل المواخذة حتى يشترط ان يكون على سبيل الاختيار بل على طريق مجرد السببية العادية **المقدمة**
كتناول السهم على الجهر يشانه فان تناوله يؤدي الى الهلاك وان كان خطأ فلو كان الشيء قد عذر سببا
يفضي الى شيء مضرة الدنيا ثم ينزى عن مباشرة ذلك السبب فيكون مباشرة مضرة في الآخرة ايضا

حتى اذا باشره احد عدا الحق الضرار واذا باشره ناسيا الحق الضرار لا ينوي فقط والاكثر من الشجرة
من هذا القبيل فلما باشره ناسيا الحق الضرار لا ينوي على الطريق المذكور انتهى قال المصنف في اخر هذه السورة
الكريمة فان الذنوب كالسموم فكما ان تناولها يؤدي الى الهلاك وان كان خطأ فتعاطى الذنوب لا يبعد
ان يغضى الى العقاب وان لم تكن عزيمة كذا تعالى وعد التها وزعته رحمة وفضلا انتهى فعلم من ضعفه قبل
هنا فان الهلاك يترتب على شرب السم بلا مدخلية شئ اصلا وهذا ليس كذلك فان تناول كل الشجر لا يؤدي
الى الخروج عن الجنة طبعيا واضطر الاكثر تب الاحراق على مس النار بل لا يخرج الله تعالى وشستان
ما بين المطلبين ويون بعيد فيما بين المسكين فلاحسن اسقاط قوله اداى فعله فلا تخفل قوله
لا يقال ان اى الوجه الثالث باطل لان ادم ليس بناس حين تناول الشجرة واما قوله تعالى فنبهى محول على
غير ذلك توفيقا بين الايتين لان قوله تعالى ما نهيكما الاية تدل على ان ادم عليه السلام متذكر حين تناول
فلا مسوغ لجمع بين التذكروالنسيان والتذكر من العدم والنهي والتاكيد بالقسم محقق فلان نسيان
قوله لا تأكلوا جواب عن الاشكال المذكور وتفسيره واضح الا انه قيل عليه هذا توجيه حسن لو كان بين التذكرو
والنسيان طول عهد وهو غير معلوم كيف وقدره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال دخل ادم
الجنة فنتع ما غرت الشمس حتى خرج والجواب انه لو سلم صحة هذه الرواية فلا بعد في اجتماع التذكرو
والنسيان في يوم واحد بل في مدة قليلة منه قوله الرابع ان الجواب الرابع من الوجوه الاربعه وهذا
ايضا بناء على تسليم انه نبى ح وان النهى للتحريم وان فعله عام لا نسيان لكن لا يلزم ما ذكره الخصم لانه
ا قدم عليه بسبب اجتهاد له وعدم اصابته في الاجتهاد لاحد الامرين فانه عليه السلام ظن ان النهى
للتنزيه منشأ الظن ان النهى عن كل شئ يكون كثيرا لا مطلقا بل لا بد من نسيان مع ان استعماله التنزيه
شائع وعلى هذا الجواب يحمل النسيان على نسيان العهد غير ذلك النهى فلما جازى النسيان ولا حاجة
الى القول بان المراد نسيان كون النهى للتحريم على ان يكون عاما يكون النهى للتحريم او لا ثم يكون ناسيا لذلك
بل لا وجه له اذا اجتهدا بعب عنه قوله او الاشارة الى عين تلك الشجرة اذا اجتهدا بالاصل هو الاشارة
الى الشخص وهذا الجواب اظهر من الاول وكان المراد بها الاشارة الى النوع بدلالة المعاتبة فيكون
المراد بقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الاشارة الى النوع ايضا قول كادى اليه وقدم التفسير
في قوله تعالى الذي رزقنا من قبل الاية وانما جرى عليه ما جرى مع ان الخطأ في الاجتهاد معفو
تقطيعا لسان الخطبة فافيه من التنبيه على انها اذا عوتب عليها بالاجتهاد فكيف اذا لم يكن بالاجتهاد مع
ان الخطأ في الاجتهاد وان خطه عن الامة لم يحط عن الانبياء عليهم السلام بعين ما ذكر سابقا لا يرى
انه عليه السلام نزل عليه قوله تعالى لو لا كتاب من الله سبق لمسكم الاية مع ان اخذ الفداء من الاساس
بالاجتهاد واختار المص ان الاجتهاد للانبياء عليهم السلام واقع وعدم اصابته في جاز وكلا الامرين
مستأنز فيهما بين العلماء والصحيح ما اختاره المص كن الانبياء عليهم السلام لا يقررون على الخطأ
بل يبينون عليه والتنبيه هنا بالامهاط عن الجنة وفيه نوع بعد بالنسبة الى الاجوبة السابقة فتأمل

والاستفاد من كلامه ان المختار عنده كون ادم عليه السلام نبيا قبل خروجه من الجنة وان النهى
يكون ان يكون التحريم والتنزيه لكن التحريم هو الراجح المختار كما صرح به في تفسيره ولا تقربا بهذه الشجرة الاية
وسد دره ما حسن البحث والجواب حيث منع او لا وسلم ما منع ثانيا كما هو المقرر في الطبع السليم
والنظر القويم قوله وقها اى الايات المذكورة من قوله وقتنا يا ادم اسكن الى قوله خالدون دلات
وان لم يكن قطعية في بعضها فان كون الجنة مخلوقة متنازع فيه ودليل الطرفين مستوفى في علم الكلام
وان التوبة مقبولة اى اذا قارن شرطا وعدم الجزم بقبولها الانتفاء الجزم بتحقيق شرطه قوله
وان عذاب النار دائم ثم بدوام العذاب فيها ولذا قال والكا فخر فخر فيه اى مؤبدا لا يخلو وان كان عاما
لغير الدوام كن المراد هنا الدوام بالاجماع وقد قيد في بعض الاية باءا المطلق محمول على التقييد في مثل
هنا اتفاقا قوله وان عذبه اى غير الكافر من عصاة الموحدين لا يخلو اى لا يؤبد بمفهوم قوله تعالى
هم فيها خالدون فانه يفيد المحصر نقل عن الكشاف ان قال في قوله تعالى كلالا نها كلاله هو قائلها يفيد
كن ظاهرا كلام المص ان عدم خلوه غير مستفاد بطريق مفهوم الخالف كما هو مذموب سواء افاد القصر او لا نعم
يحتاج صاحب الكشاف الى ادعاء افادة القصر في بيان المطلب المذكور قوله واعلم ان سبحانه لا يلاذ فرج حرا
الارتباط بين الايات من اول السورة الى هنا وكما ربط قوله تعالى يا بنى اسرائيل الى ما قبله خفيا حاول
بيان وجوه ربط ما قبله فقال واعلم ان تعالى لما ذكر ولا تلهي عن عبيده وهى من قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الاية الى
قوله تعالى وان كنتم في ريب ودليل النبوة من قوله تعالى وان كنتم في ريب من قوله تعالى وان كنتم في ريب
المعاد قوله تعالى كيف تكفرون الى قوله وهو يكفر شئ عليم كما بينه المص هناك حيث قال واعلم ان صحة الحشر
في سياق قوله تعالى وهو يكفر شئ عليم وقرر اكثر اربابا لمواشى الى ان لا تلهي النبوة من قوله تعالى وان كنتم
في ريب الى قوله ان كنتم صادقين ولا تلهي المعاد من قوله فاقفوا النار التي الاية الى قوله تعالى ولهم فيها ازواج الاية
وهذا لا يلزم تقرير المص هناك مع ان يلزم من ذلك ان لا يدخل بعض الايات المذكورة في الدلالة على التوحيد
والنبوة والمعاد قوله وعقبها تعداد اى تعداد النعم منصوب بنوع الى فضية وان قرئ عقبها بالتخفيف فتعداد
النعم على كل عطف على كراب عنه اذا غلظ ذكر ضمير راجع اليه تعالى فيجب في المعطوف ضمير راجع اليه تعالى فالصواب
تشديده من التفسير بقوله عقبه فلان اذا جاز على عقبه ثم تعديته الى المفعول الثاني يا ايها ويقال عقبه يا شئ
اذا جعل الشئ على عقبه وهذا المراد هو هذا لا جبرنا عرفت لكن حذف الباء وصحب على نوع الخافية وتعدادها
منتزعة من قوله تعالى كيف تكفرون باسمه الاية الى هنا كما فصل المص بقوله في كل موضع بيان نعمة اخرى مرتبة
على الاولى ثم قال تعداد النعم ثلثة ثم قال في قوله تعالى واذا قلن للاله اسجد والاية وهى نعمة رابعة وخفية
تعداد النعم المذكورة بتلك الدلائل باعتبار الجميع من حيث المجموع وان كان النعم الاولى ودلائل مستفاد من قوله
كيف تكفرون باسمه الاية الى قوله وهو يكفر شئ عليم كما يقتضيه كلام المص فيما سبق حيث قال في تفسير قوله تعالى
وهو يكفر شئ عليم اشار الى برهان ان مواد الابران قابلة للجمع والحيق هو قوله تعالى وكنتم مواتا فاحياكم ثم
يميتكم وقد قال في اول الاية هو الذي خلقكم ما في الارض الاية بيان نعمة اخرى له فتد اخلد لا تلهي المعاد وتعداد

وان استمع المصنف ما سمع من العافية
ول عليه قوله تعالى فلا خوف عليهم الاية
وان مؤبدا في الجنة ولم يتصور صدق ما سبق
توضيحه في قوله تعالى وشهد الذين استنوا
الاية وايضا ليس بها ما يدل عليه

النعم فلا جرم ان المراد بتعقيبها باعتبار المجموع من حيث المجموع هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام ولقد تساهل
 بعض المحققين في تبين هذا المقام **قول من حيث انها حوادث لما اشارت الى ان الحجج الى العلل في المثلثات الحديثة**
 هو الحدوث لا الامكان وهو مذهب جمهور المتكلمين وقد سبق في سورة الفاتحة ما يبين في حيث قال فانها لا مكان
 واقتضاه الى مؤثرها شارى ان الحجج الى العلل هو الامكان وقد مر التفصيل هناك فارجع اليه وحيث هنا التعليل
 والمعنى فانها اي النعم لاجل كونها حوادث لا لاجل ان الاخبار بها لا ولا لاجل اشتغالها على خلق الانسان في التفات
 والتغريب بالحيثيات سبحانه في الاستعمال والى ورت ثبت ان تعقيب النعم مقرر ومؤكدا لانه التوحيد سنون
 والمعاد قوله تدل على محدثاته وكيفية الدلالة وتوضيحها كيجي ومن المصنف تفسير قوله تعالى ان في خلق السموات
 والارض الاية **قوله اخبار بالغيب** مجزاة في اشارات الى ان سبب مجاز القرآن اخباره بالغيب هو قول من جرح
قوله ومن حيث اشتغالها على خلق الانسان حيث قال فاجابكم اي مخلق الارواح ونفخها فيهم وفيه تبينه على ان
 كون الانسان انسانا مخلق الارواح فيه فاما قبله فاطلاق الانسان عليه مجاز والمراد باصول الانسان العناصر على
 ما اختار الله من المص او التراب وحدث كما هو الظاهر من الاية الكريمة واختار القدماء والغذية والاخلطوا الطغف
 وغرزة كانه حيث قال تعالى وكنتم امواتا والمراد بها هو عظم وهو خلق الارض وما فيها جميعا وخلق السموات قوله
 يدل خبرها المقدرة من حيث جموعه العطف قادر على العادة في فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت
 والحيث عليها يدل على انها قابلة لها بالذات وما بالذات ياتي ان يزول ويتغير فاذا ثبت القدرة وقابلية المحل
 وقد اخبر الله تعالى وقوله فيثبت ان اعاده الجسم واقعة البتة سواء كانت باعادة المعلوم بعينه او بجمع اجزائه
 المستقرة **قوله خاطبا** جواب لما في ما ذكر سبحانه في اهل العلم والكتاب عنهم اي الانسان وضمير الجمع باعتبار المعنى
 اذا المراد به جنس الانسان وعطف الكتاب على العلم للايدان بانه ليس المراد علماء اليهود بل مطلق بني اسرائيل
 فانهم كقولهم اهل كتاب اما عالم به او من شأنه ان يعلم به ولذا قال المص فيما ياتي في ولان الخطاب عام للعالم و
 والمقلد والمراد بالكتاب التوراة وتخصيص الخطاب بهم لان جنبا ياتهم واختارهم بايات الله تعالى وكنتم امر
 الرسول عليه السلام واقعة منهم اكثر مما كان من غيرهم ولان اليهود بني النفي وبني قريظة ساكنون
 في اطراف المدينة وعداوتهم ونفاقهم لا يبعد ولا يخصى قوله وامرهم لحيث قال تعالى اذكروا نعمتي التي
 انعمت عليكم وبوفوا اي وان يوفوا بعهوده بقوله تعالى واوفوا بعهدي الاية وايراد الجمع للاشارة الى ان
 اضافة العهد في بعدهم للاستغراق والاضافة الى المفعول قوله ليكونوا مستلقين بهم اول من آمن محمد عليه السلام
 لانهم كانوا من مستحقين على الذين كفروا واعلم بنوعيتهم واحواله عليه السلام جنبا لمطلق في التورية وبهذا اشارت
 الى ما قال في تفسير قوله تعالى ولا تكونوا اول كافرين بان الواجب ان يكونوا اول من امن به وبسبب التفصيل ان
 شانه تعالى قوله فقال عطف على مخاطب وبيان له وايراد الفاء اذ التفصيل بعد الاجمال قوله اي اولاد يعقوب
 اشار الى ان في بني اسرائيل تغليب الذكر على الاناث والمراد اولاد اسرائيل اذ الخطاب هنا ليس مختص بالذكور
 والابن من البناء اي ما خوذ منه فنظر ابن درستويه انه قال الابن اصل البناء من بعيت لان الابن مبنى
 الابوين لكنه انقلب اليه المحدث في النبوة والواجاء فعولت بضمين كما يقال الفتى واصله الياء قال تعالى

ودخل مع سجن فتيان وجمع الفتى الفتيان وقال الجوهري الابن اصله بنو والذاهب منه واوكما ذهب من الخ
 واب لانه تقول بعيت في مؤنثه فان هذه الهاء لا يلحق مؤنثا الاول مدركه حذف الواو بدل على كنهه اخرا
 وبنوات انتهى فلما حذف اخره سكن اوله لانه لما عرفت ان يكون اخر الكلمة سكن الباء فانها لا حذف الواو
 بقي 7 فان احدهما ساكن والاخر متحرك فلما حرك الساكن سكن المتحرك تحصيله للاعتدال كذا قال الاصفهاني
 في بسم الله نقله سعدى **قوله لانه مبنى** ابيه ببيان المناسبة لكنه مبنى معنوي بمعنى متولد فيكون مجازا
 والى اخذ منه مبنى محسوس لذلك اي ولاجل ان الابن كونه مبنى ابيه سمي بالابن ينسب المصنوع الى صانعه
 بالنبوة والابوة ولو مجازا وهذه النسبة اما باضافة الصانع الى المصنوع كما في المثال الاول او العكس كما في
 المثال الثاني فان الحرب مصنوعة وقد اضيف صانعها اليه وقيل ابو الحرب قيل للحرب وللقصيدة ولا يعرف
 وجه ان الظاهر المراد بالحرب المجازية مع الاعداء والماهر فيه يقال له ابو الحرب وكل من يحصل من فعل واحد لا
 اليه بالنبوة الا اذا كان حاد قافيه واليه اشار بالتعبير بالصانع اذ الصانع على الانسان بعد تدرب فيه وترو
 وتحرك المجازة وفي المثال الثاني الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن بعد صانعها مجازا لمحقا بالحققة بحسب
 العرف والصانع المفكر الناظر فاضيف المصنوع وهو البنت التي يراد بها النجوة وما يحصل من الفكر اليه
 فالمراد بالنسبة هذا الارتباط في يملك بالاب والبنت تبينه على ان الاب والاب والبنت على سبيل
 واحد ويجبرها عن المبنى المبنى عنه مجازا واستعانة وان كان الكلام في الابن كذا اشار الى التعميم لتكميل
 البحث والتبني وذهب البعض الى ان نسبة البنت الى الفكر من قبيل النسبة الى الالة نسبة مجازية تنضم
 النسبة الى المفكر وهو الصانع حقيقة فيكون المراد بالنسبة الضمنية للصريحة وهو خلاف التبادر
 مع ان اطلاق الالة على الفكر غير واضح والظاهر السببية **قوله** لقب يعقوب عليه السلام لانه علم يشتمل على
 وان كان باعتبار معناه الاصل لان معناه في الاصل على قال صفوق انه اي مختاراه او عبادته وبها
 باعتبار معنى الاضافة يدلان على شرف عظيم لاسيما عبادته فان العبودية اشرف اسماء الانبياء عليهم السلام
 حتى من الرسالة والنبوة وانا قلنا باعتبار الاضافة لان ايل في لغتهم بمعنى الله واسرائيلي الصفوق وبخني
 العبد ونقل وجعل يعقوب عليه السلام قوله بالتفكير فيها كما هذا البيان مني على ان الذكر كسر الذا
 وضربا بمعنى واحد ويكونان باللسان والجنان والمشهور ان الذكر باللسان وبالبطن والجنان وهو
 المنقول عن الكسائي وضد الاول الصمت والسكوت وضد الثاني العطف والنسيان فالوجه ان المص
 جمل ذكره وعلى انه مشتق من الذكر بضم الذا اذ فكر اللسان لا يجاب به بدون التفكير بالجنان وعكسه معتبر
 لدى اهل العرفان وعلى تقدير العموم فكونه موضوعا لمعنى عام لها اولى من كونه مشتقا بينهما اشتراكا
 كما ثبت في موضعه قوله والقيام بشكرها اشارت الى ان مجرد التفكير ليس بمقصود بل كونه ذريعة الى
 القيام بشكرا وصرف جميع ما نعم على ما خلق له فالامر بالذكور بالقيام بشكرا او استلزم له او كناية
 عنه ولم يصح به اذا كندته ابلغ قوله وتقييد النعمة بهم اي يكونها عليهم اي اضافة النعمة اليها لا استغراق
 اذ لا قرينة على العهد فيكون قوله التي انعمت بالتخصيص والتقييد فلا ولي وتخصيص النعمة بهم اذ النعمة عام

وذلك كان الفصل عند الرحمن الامدى انما هو ان يقال
 والاحد ان الابن سمي بالابن كونه مبنى ابيه سمي
 كونه ايضا سمي صانعه اذ لا يلحق مؤنثا الاول مدركه
 كونه لا ينسب الا بغيره لانه لا يلحق مؤنثا الاول مدركه
 وفي نسخة العظام ابو حنيفة كان قد ثبت حيث
 قال فيقال ابو حنيفة فيجعل حركت الهمزة
 ان مبنى الى رت كما لا بد من معناه ظاهر

لا مطلق لكن قد يستعمل التقييد في موضع التخصيص قوله لان الانسان اى جميع الانسان اذا الام لا يستحق
غيره وهذا معنى حسود ولذا ترك العطف عاين منشأ الحسد الغير المذمومة بالطبع وهذا يؤيد الاستحقاق
الى يرى الى قوله عليه السلام ثلث لا ينجو منهم احد الطيرة وسوء الظن والحسد الحديث فهذه الغير المذمومة
الناشئة منها الحسد متحقق في كل احد فيما سوى الانبياء لكن العمل بموجبه ليس متحققا فيمن عساه تعالى في النظر
الى ما انعم له وهذا النظر كونه امر محققا في الوقوع عبرا ذا والماضي وفيما شانه الى ان الانسان كانه ينجو على الحسد
كذلك يعمل بمقتضاه فلا غلبه لخال الامن رحمة الله الملك المتعال قوله وان نظره او وركله الشك لا يند النظر
مؤدى الى الرضا والشكر غاية القلة والندرة ثم الثابت في محو الشكر لا يكون بالنعم الواصلة الى الغير وانما يكون
بالنعم الحاصلة لتكرارها سيما اذا كان المراد بالشكر صرف العبد جميع ما انعم عليه من الخلق فلا ينبغي لتقييد النعم
بهم نكتة الا يرى ان الشكر يجب على النعم كونه مقابلة ما انعم عليه لا ما انعم على غيره والمراد بالشكر هنا هو واجب
عليهم اذا امر اصله الوجوب والمراد بالنعم اما جسيما في خلق البدن والقوى الى ذل او روحاني كاشراق
بالعقل وما يتبعه من القوى والقيام بشكر بالايان بالله وبرسوله وسانطه والبركات والمسارعة
الى الخيرات ولهذا قيد النعم بهم في اكثر المواضع وانما قيل نعمتي التي انعمت عليكم ولم نعمتي عليكم لزيادة
التوضيح ولا يذان بفحاشية تلك النعم حيث اخبر عظيم شان بان نعمت عليكم وفعال العظم لا يكون الا بخير
ولا مرما اختيار الاطياب قوله وقيل راد بها الى قائل صاحب الكشاف وضعفه المص لا انه ما يلزم الجمع بين الحقيقة
والجمع ان جعل عليهم اذ انما انعم عليهم وعلى بانهم وهذا غير جائز عند الخفية والزمحشري من الخفية والتقصي عنه
اختيار العموم الجواز يلزم تغليب الخاطفين الموجودين على الغائبين المعدومين وهو تخلف او يلزم الادعاء
بان الانعام على الابدان انعام في حق الابدان بواسطة حيث انتفع الابدان بتلك النعم وهناك كذا اذا التجا من
الفرق نعمة واصله الى الابدان وهذا كان في المقصود فلا جمع بين الحقيقة والجواز ولا تغليب ايضا المقصود
الحاضرون فقط وايضا قوله تعالى وامنوا بما انزلت مصدقا لما حكم الاية لايم نعيم الابد فيخرج من التخصيص عند
الى اختيار مولى الخطاب ولا يرصني لذوى الالباب او يلزم اعتبار حذف اى انعمت عليكم وعلى بانكم والكلمة تكلف
بل تعسف قوله وعليهم من اذ انكم نزلت من محمد عليه السلام هذا التخصيص معونة المقام حيث قال تعالى واصفوا
بما انزلت مصدقا الاية فتخصيص العام بالقرآن ما لا كلام فيه وكذا الكلام في تخصيص نعم الابد بالذكور فانها
نعم جسيمة عليهم وعلى ابناءهم فاجل النعم هو اعتبار من اطلاق النعم على انها تكون في النظم حيث قال تعالى
واذ نجيناكم من اذ فرعون الاية قوله وقرئ اذكروا بالذات المشددة وكسر الكاف والاصل افعلوا اى على وزن
افعلوا ولقد تسامح قوله درجا اى وصلا واسقاطها لا لانتفاء الساكنين وهو مذهب من لا يحرك اى لغته
واحترز بالكسور ما قبلها عن نحو محياي ثم العائد الموصول في النظم محذوف اى انعمت بها عليكم لكن بعد ان صار
منصوبا بحذف الجار لتساغافق انعمتها ثم حذف كما قيل في كانه في خاصا كما في الباب فلا اشكال بانهم بشرطوا
في حذف اذا كان مجرورا بجر الموصول بمنزلة ذلك الحرف في اتحاد متعلقها وهو مفقود هنا قوله بالايان والطاعة
متعلق باوفوا لكن الاحسن ان يقال اى او فوا بالايان وكذا الكلام اذا قيل انه متعلق بعهدى او بها تنازعا

وكذا قوله بحسن الاثابة وفيه تنبيه على ان الايقاد بالعهد بالايان سبب عاين الايقاد بحسن الاثابة ولهذا
جعل اوفوا مجزوما على ان جواب الامر وتقييد الاثابة بالحسن لانها بعشرة امثالها او اضعاف ذلك اولها
قد يطلق على مطلق الجزاء قال تعالى قلمها انبيكم بشر من ذلك مثوبة عند الله الاية والمثوبة وان كانت محتملة
بالخير لكنها اطلقت على العقوبة بها كقول تيمية بينهم ضرب جميع قوله والعهد يضاف الى المعاهدة تارة والى
اخرى اذا العهد كما عرفت الموثق وهو نسبة بينهما كالمصدر فانه قد يضاف الى الفاعل والى المفعول فلهذا
الطبي ان قال ان الزمخشري بين في سابق ان العهد الموثق وعهد الية كذا اذا اوصاه ووثقه عليه واستعبد منه اذا استرط عليه
ما استعبد من ادم في قوله فاما يا نبيكم لتنظم الايات وفي كلامه اشعار به انتهى قوله فالايق في هذا المقام
الناشئ محمول على العهد في قوله تعالى واوفوا بعهدى دون اوفوا بعهدكم فانه لا يصح ان يقال ان بعهدكم
منه اذا استرط عليه لانه تعالى عهد الى المخلوق ومن جلت بنوا اسرائيل بقوله فاما يا نبيكم الاية واما المخلوق
لا عهد ولا استعبد منه الية تعالى هذا على ما اختاره القطب وسياتي احتمال اخر قوله ولعل الاول مضاف الى
الفاعل فيكون العهد بمعنى الامر كما اشار اليه بقوله فانه تعالى عهد اليهم فانه اذا استعمل بالي كان بمعنى
الامر صرح به في قوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم الاية والمعنى وامتلوا امرى بالايان والطاعة فلا اشكال
بان لا معنى لقوله اوف انت بما عهد عليه غير كذا فانه بناء على ان المراد بالايقاد مراعاة العهد واهى فعل المعاهد
لا غيره واما اذا كان بمعنى الامتنان لكون العهد بمعنى الامر فله معنى صحيح وكان المعترض لم ينظر الى قوله فانه
تعالى عهد اليهم اى امرهم وغفر عن اشارته الى ان العهد في هذا النظم بمعنى الامر اذ تقديره واوفوا بعهدى
ايكم واما الايقاد في قوله اوف بعهدكم بمعنى المرات وعلم التقييد لكون العهد بمعنى الوعد واستعمال
بالى كافي الاول بل ينفسه او باللام تقوية للعلل والى ذلك اشار بقوله ووعدهم بالثواب في فعلهم منه ان
العهد اعم من الوعد اذا العهد يستعمل بمعنى الامر والوصية دون الوعد قوله ينصب كذا لانه في تنبيه
على ان المراد بالعهد هنا الموثق والامر دون ما استعمل منه اذا استرط عليه كما اختاره القطب حيث قال
فيكون المراد بالعهد ما استعبد من ادم في قوله تعالى فاما يا نبيكم الاية فاراد بقوله ينصب كذا لانه في تنبيه
على ان عهد تعالى اليهم بالجمع العقلية والايات الثقيلة لا بالخير فقط اذا الايمان بالله وجوده ووحدة مثلا
ما يعرف بالادلة العقلية دون الايات الثقيلة فانه يستلزم الدور فلما قال اولا واوفوا بعهدى بالايان
والطاعة اشار ثانيا الى ان عهده تعالى اليهم حاصل بالجمع العقلية والادلة الثقيلة ولوقال وارسال
لكان اتم نفعها اكل شمولها اذا الاحكام الشرعية التي تتوقف ثبوتها على الشريعة ولا يعرف بالعقل مأخوذة
من الكتب الالهية او النبوية ان لم يكن معه كتاب قوله وللوفاء بها كما اشار الى ان الايقاد والوفاء من التلاقي
والثبوت من التقييد بمعنى واحد وهو مراعاة العهد والغدر بتضييعه كما ان التجاز مراعاة الوعد
والاخلاف بتضييعه والمعنى والايقاد بعهد الله وعهدنا مراتب كثيرة متفاوتة بعضها فوق بعض وبعضها
كناية عنها والتركيب من قيل ظل ظليل قوله فادل مراتب الوفاء كما هذا بالنظر الى المقصود الاصل وهو مذهب
الاشاعرة والا فاول ما يجب علينا النظر في الدلالة على الوجود والوحدة فاول مراتب الوفاء النظر الصحيح

استوفوا منه ولا يوج في هذا المقام
الناشئ فيكون المراد بالعهد

وانما وجب اخذ من الاول في التنبيه
من جهة الاعتقاد

وقيل اوله هو الجوز الاول من النظر
وقيل قصد الى النظر

كما اخبره الاستاذ ابو اسحق الاسفندي

الموصل الى البقية لكن حقق الدماء لكان متحققا بالاثبات بكلمتي الشهادة قال فاول مراتب الوفاء على
 ان الاولى اضافية وفي قوله هو الاثبات بكلمتي الشهادة اشار الى ما ذكرناه من ان المراد بالايفاء في قوله
 واوفوا بعهدى الامتنان بكما اشار الى ان المراد بالعهد لا امر بقوله فانه عهد لهم كما ذكرناه فيندفع الإشكال
 اخر وهو ان المعاهدة وان كانت بين اثنين الا ان المعاهد علي مختلف فانه من العهد الالتزام ومن الله
 الالتزام فان المص لم يعتبر هنا الالتزام ولم يحل العهد في قوله واوفوا بعهدى على الالتزام حتى ياتي في اضافته
 الى الفاعل بل على الامر كما عرفت وهذا اشار الى قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله عصم مني دماي والحديث
 فمن قال يوجد الوفاء فظاهر الدلالة على التصديق البقيني وان جاز التحلف ونحو الحكم بالظواهر والله تعالى اعلم
 بالسر اشر فلا وجه للبحث هناك لا يخفى وانما حقق الدماء من ايفاء الله تعالى عهده اذ الاثابة وهو حسن الجزاء
 عام للجزاء الديني ايضا **قوله** واخر مراتب الوفاء من الاستغراق لا في يكون المراد بالام القدر المشترك
 بين الوجوب والتدب لا الوجوب فقط فان هذه المرتبة الاخيرة ونحوها ليس بواجبة على كل احد ثم هذه
 المرتبة المرتبة الرابعة للقوة العلية فانها تنجلي للعامل عقيب اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب وهي
 ان يتحل النفس بالصور القدسية وهذه مرتبة ثالثة لها والمرتبة الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية
 وازالة الشواغل عن عالم الغيب والمرتبة الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنهي عن الآثية
 نسأل الله التوفيق لهذه المراتب العلية والمراد بالاستغراق في بحر التوحيد الاستغراق في ملاحظة جمال الله تعالى
 وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة حادثة مضمحلة في جنب قدرة القديمة الكاملة وكل علم مستغرق
 في علمه الشامل بل كل وجود وكل انما هو فاض عن قدرته واداته لكن لكان خلاصة المذكورات التوحيد خص
 التوحيد بالذكر واصله الى التوحيد من قبل لاضافة المشبه الى المشبه والاستغراق ترشيح لانه من ملايات
 المشبه به قوله بحيث يغفل عن نفسه اي يغفل كل مستغرق او كل واحد منا والافان لظاهره يغفل عن نفسه
 واخر ما استغرق وكذا قوله فضلا عن غيره اذ الظاهر فضلا عن غيرنا قول ومن الله اي واخر ما من الله تعالى
 الفوز باللقاء اي ايصال الفوز به **قوله** وماروي لا رواه ابن جرير بسند صحيح وكذا ما بعده لكن في سنده
 ضعف كذا قيل ولهذه آخرة والاصار جمع اصرو والاصر عباء ثقيل بالمر صاحب الى كسبه في مكان والمراد الثقل
 الشاقة والافلال جمع فل كمطفا لتفسير قوله واوفوا اي امتثلوا بامر في اداء الفرائض الى قوله في النظر خيرة
 وماروي الى اذا تبايع محمد عليه السلام شاملا لغير كلمتي الشهادة فيكون الاتباع واسطة في حصول اول مراتب الوفاء
 منا واداء الفرائض واسطة في حصول الاستغراق في بحر التوحيد الذي هو اخر مراتب الوفاء منا وكذا الكلام
 في مراتب الوفاء من الله تعالى قوله او اوفوا بالاستقامة وهي الجمع بين التوحيد الذي هو خلاصة العلم والاعمال
 في الامور التي هي مستتر في العلم وهي واسطة في حصول المرتبة الاخيرة وهي الاستغراق في التوحيد وان كان
 اول المراتب وهو الاثبات بكلمتي الشهادة واسطة في ثبوت الاستقامة والمراد بالنعيم المقيم للنعيم الحسابي
 الدائم وهو واسطة في حصول الفوز باللقاء الدائم وهو المشاهدة بالبرص ومعنى الدوام عدم الانقطاع
 ولو كان وقوعه في بعض الازمان ويختلف ذلك باختلاف الحال والاعمال **قوله** وقيل كلاما في قوله صاحب الكشاف

والمراد من صفات النبوة
 وجلال صفات السلبية وقصر
 النظر على كماله ذات وصفاته وافعاله

فتمنيته على ان المراد من العسائط
 هو ان تبت المشيطة بين اول مراتب
 الوفاء واخرها في الوفاء على قاداته
 تعالى ووفى العبد قضاها وكن على بصيرة

قوله هذا ما اشار اليه الزمخشري ثانيا حيث قال ومعنى اوفوا بعهدى او فوا بما عاهدتموني عليه من
 الايمان والطلاعات والظاهر من كلام الزمخشري انه لم يشر الى كون الاضافة الاولى الى الفاعل في
 النظم الكريم وانما اختاره كون الاضافة الى المفعول في الموضوعين غاية الامر انه ذكر قبل شرح تفسير هذه
 الآية جواز اضافة العهد الى الفاعل وورد امثلة ولم يرد به جواز كون الاضافة الى الفاعل في هذا النظم
 الجليل يرد ذلك الى ذلك قوله بعد ذلك ومعنى اوفوا بعهدى اي ثم هذا القول منقول عن قتادة ومجاهد
 في يكون معنى اوفوا بعهدى اتوا بما عاهدتموني واما في الاضافة الى الفاعل فحقني الايفاء المرعاة والامتنان
 كما مر توضيحه ومولا نا خسرو لم يلتفت الى هذا الفرق وحكم بان ما اختاره الزمخشري هو الوجه الوجه لا اختاره
 المص رحمه الله لا احتياجه الى اعتبار ان عهد الاله عهد الانبياء والتابعين بهم في الدين وارضائهم بسيرتهم
 كما ان المراد بالنبوة في قوله تعالى اذكروا نعمتي ما انعم علي بائهم فيلزم اخذه باوله لكن في تعلقه ونحوه اذ لم يشر
 في قوله تعالى ولقد اخذنا منكم ميثاقا **قوله** وقرئ اوفى من التفعيل بضم الهمزة وفتح الواو وتشديد
 الفاء للمبالغة في المفعول والاشارة الى زيادة المشيطة **قوله** فيما تاتون اي فيما تفعلون وتزرون وتتركون
 اشار الى ان حذف المفعول التعميم مع الاختصار وخصوص نقض العهد اي ابطال استفاد من معونة
 المقام والمعنى فارهبون في جميع الاحوال طاعة او معصية والخوف في الطاعة اتيانها على وفق الشرع وعدم
 الترك والرهبة في المعصية الاعراض عنها خشية الله تعالى لا عن غيره فان المشيطة على الترك انما يكون من الخوف
 مقام ربه فيكون نقض العهد فردا مما تزدرون فيزولون خص الموصول بالمعصية اي ما تاتون من المنهيات
 وما تزدرون من الواجبات لم يكن نقض العهد فردا منه بل مرسا وبالله لان وفاء العهد عبادة عن الايمان والطاعة
 كما صرح به فنقضها مساو للاثبات بالمنهيات والترك للواجبات انتهى ونقض العهد معدود من القبائح
 وفرد منها بالاتفاق ومثل هذه الشبهة تشكيك ومغلطة يجب الاحتراز عنها في مثل هذا الفن المشدق الايق
 ونشأه استنباه العارض بالمعروض وهو دسيسة اخفى من دسيسة النمل قول وهو كذا في التخصيص
 وجه كونه اكره هو ان فيه تقديما وفيه تأكيد وتقديما مع الضمير وهو اكره من الاول وتقديما مع الفاء وهو
 اكره من الثاني وتقديما مع الضمير والفاء نحو اي فارهبون وهو اكره من الباقي فعمل من ان لو قال المص
 وهو اكره من وربك فكبر لكان اتم بيانا واكره نفعا فان فيه صورا اربعا كما عرفت وبهذا اكره من الصورة
 الثالثة وما ذكره المص الصوت الاولى فيوهم ان هذا اكره منها دون ما عداها **قوله** مع التقديم اي تقديم المفعول
 وهو اي على الفعل وهذا بناء على تقدير الفعل مؤخر البتة حيث جعلت الرحمة في تعالى لازمة لطلاق الرحمة بان
 مادخلت الفاء في المفسر فيقدر الفعل مؤخر البتة حيث جعلت الرحمة في تعالى لازمة لطلاق الرحمة بان
 قد ران كنتم را بهمين شيئا في اي فارهبون كالبيا في فلا اشكال بان يجوز ان يكون التقدير را هبوا اي اي
 فتقديم المفعول غير معلوم ولا حاجة الى الجواب بان تقدير التأخير مؤخر الى فريضة مقام التخصيص قوله
 من تكرير المفعول المستلزم لتكرير الجملة المفيدة لتكرير الحكم فيحصل الاختصاص مع تاكيد النسبة فان اعتبر
 الجملة الثانية للاختصاص بقضية كونه تفسير السابق وان لم يكن فيه شيء من ادواة القصر كان مفيدا لتأكيد

ينفع الاسم مع وقع الشبهة يكون اي ان رهبون
 بهذه وربك كسبه ثم خلقت الله بعد
 حذف الفعل الى النفس ممل

الاختصاص بجزئية الاثبات والنبى والا فبا اعتبار الاثبات فقط هذا خلاصة ما ذكره الخليل في التفتا زاني
 لكن اعتبار الاختصاص في الجملة الثانية يجوز وكونه تفسير السابغ بدون اداة المحصر غير منقول من ائمة
 البلاغة الا ان يقال ان اعتبار الاختصاص بقرينة المحذوف المفسر والائمة قالون المحصر يحسن المقام
 والمحوى وان لم يكن اداة المحصر باعتبار اسم المحصر بالقرينة يكون اولى فلما كان المفسر مفيدا للاختصاص
 بتقديم يكون المفسر معتبرا في التحصيل لوجوب كونه التفسير عين المفسر فيكون المذكور اعني فارهبون
 قرينة للمحذوف بحسب اصل المعنى فانه المحتاج الى القرينة والمحذوف قرينة على اعتبار المحصر في المذكور
 فان المحذوف علم كذلك بتقديم المفعول على الفعل فرعاية التناسب بين المفسر والمفسر يقتضى ذلك
 فلما كان جهة التوقف مغايرة فلا دور اذ تعيين المحذوف يتوقف على المذكور واعتبار المحصر في المذكور
 موقوف على المحذوف فلا اشكال ومثل هذا التفسير يجب كونه عين المفسر اذ المراد ان المذكور قرينة
 على تعيين المحذوف وهذا معنى التفسير لا بمعنى ازالة الابهام حتى يقال ان شأن المفسر ان يكون واضح
 من المفسر ومساويا لا يفيد انضمامه ايضا حاله وعلى ما ذكره يكون اخفى من المفسر بحيث لا يفهم منه المراد
 الا بقرينة المحذوف المفسر فان هذا بعيد عن المقام وغير منظم بالمقام **قول** والفاء الجزائية في حمل الفاء على
 الفاء الجزائية لانها داخلية في الاصل على الجزاء المحذوف احتمل عن الجزاء المحذوف الى مفسره ليكون دليلا على
 تقدير الشرط فان التقدير ان كنتم راهبين شيئا فاي اربها اربها وهذا مقتضى كلامه الا ان يحسن
 ان يقال ويحتمل ان يسمى مفسرة الفاء الجزائية المحذوفة مع الجزاء جزائية على التوسيع لان قوله الدالة
 على تضمنه اي ياتي عنه والحمل على التوسيع ايضا خارج عن التوسيع **قول** الدالة على تضمنه اي الدالة عليه
 دلالة انية وتضمن الكلام معنى الشرط يدل على كون الفاء جزائية دلالة لمية فلا دور كون الفاء جزائية
 من اين يعلم ولا قطع فيه بل مبني على اعتبار فلا فاء الجزائية اختاره المص وكون العطف ظاهرا
 اذ هي صاحب المفتاح الى انها عطفة ولا يقدح اجتماعها مع واو العطف ونحو لانها عطف المحذوف
 على ما قبله وهذا الفاء لعطف المذكور على المحذوف وجا لتغاير ان مدلول الكلام اربها في رهبية بعد
 رهبية على ما قالوا والمعنى اربها في رهبية عقيب رهبية والرهبية المتأخرة مغايرة بالتحقق للرهبية
 المتقدمة وان اتحد النوعا وهذا التغاير في العطف هذا ان اعتبر الاختصاص في الجملة الثانية وجعلت
 مفسرة للاثبات والنبى وان لم يعتبر الاختصاص في الثاني مع انه معتبر في الثاني في التغاير واضح وما
 اختاره المص اولى لا فاء المبالغة اما او لا فلما قال ههنا لانه جعل رهبية تعالى لازمة لمطلق الرهبية وفيه
 من المبالغة التامة ما لا يخفى واما ثانيا فلانه في قوة ان يقال هما يكن من شي فارهبون فلا تدور رهبية
 تعالى وهذا التركيب يفيد مبالغة لا فوقها وهذا ما افاده في قوله تعالى وربك فكبر حيث قال والفاء فيه
 وفيما بعده لا فاء معني الشرط فكانه قال وما يكن من شي فكبر ربك فابشار الى المعنيين في الموضعين
 بطريق صنعة الاحتكاك وهذا المعنى يبلغ واحسن ما ذكره هنا يعرف بالتأمل الاخرى وهذا اندفع ما
 ان الفاء للعطف على الفعل المحذوف فان اريد التعقيب الزماني افادته طلب استمرار الرهبية في جميع الازمنة

لا تخلص فاصروا ان اريد الرهبية كان مفادا طلبا لتبقى من رهبية الى رهبية اعلى وكون فارهبون مفسرا
 للمحذوف لا يقتضى اتحادهم به من جميع الوجوه وان لا يقيده معنى سوى التفسير حتى جعلها عطفة
 وما اختاره صاحب المفتاح اولى لا شتماله على معنى يدبر خلاصة الجزائية انتهى فان ما ذكره من افادة
 طلب استمرار الرهبية في جميع الازمنة غير مسلم ومجرد الفاء التعقيب لا يفيد اذ الفعل المثبت كان
 وقوعه عقيب رهبية مرة وقد صرح الائمة عدم عموم الفعل في المثبت بلا قرينة ولا اداة ولو سلم
 ذلك كما يصح بانضمام القرينة الخارجية بخلاف ما اختاره المص فانه يفيد طلب استمرار الرهبية في عموم
 الاوقات بحسب المعنى اما اذا كان المعنى ان كنتم راهبين شيئا فان طلب رهبية تعالى جعل معلقا
 بمطلق الرهبية وهو دائم وقا والمعلق به كذلك ومثل هذا بعد استمرار الايمان وسائر العرفان مع خلو
 الانسان عن ملاحظة الاكثر الا زمان ولو سلم عدم الدوام فلا ريب في كثرة وقوه واما اذا كان المعنى
 وما يكن من شي فارهبون فلا يفيد ان طلب الرهبية لازم لوقوع شي ما في الدنيا ووقوع شي ما في اخر
 زمان مجزوم فطلب استمرار الرهبية مقطوع به وهذا المعنى وان لم يذكر هنا لكنه منطوق بالاحتكاك
 كما وضحه اتفاقا **قول** ان كنتم راهبين ليه واما كان المراد من الرهبية مطلق الرهبية في جانب شرط ورهبية
 تعالى في جانب الجزاء لم يتجد شرط والجزاء فلا حاجة الى جعله على حد قوله عليه السلام فمن كانت حجة الى الله
 ورسوله فمجهت الى الله ورسوله ثم قيل ان تمام اصل الكلام ان كنتم راهبين شيئا فاي اربها اربها
 واما قول المص ان كنتم راهبين شيئا فنقصو به مجرد كون الكلام متضمنا للمعنى الشرط للتصوير لتام اصل
 الكلام انتهى في شار هذا القائل الى ان قوله تعالى واي اربها فارهبون من باب الاضمار على شريطة التفسير
 مثل زيد رهبية اذ الفاء في فارهبون في نفس الامر داخل في الاسم وهو اياى ههنا والرب في وربك فكبر
 واما زحلت الى الفعل يقع الاسم في موقع الشرط كما في اما زيدا فاضرب فيندفع الاشكال بان الفاء يمنع
 كون ما بعده عاطفا فيما قبله فلا يكون من الاضمار على شريطة التفسير لان الفعل المشغول بالضمير لا يصلح
 ناصبا لهذا الاسم على تقدير التسليم لا متبعا توسعة الفاء بين الفعل والمفعول وبهذا ظهر وجه صحة
 كون اليتيم والسائر مفعولا للفعل في قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر واما السائر فلا تقهر قوله والرهبية
 خوفها فتكون اخص منه واختير الرهبية ههنا لانها مبدأ السلوك وتمام الكلام في قوله تعالى واي اربها فتكون
 قوله متضمنة الى الوعد في قوله تعالى اوف بعهدكم والوعيد في اياى فارهبون ولما كان الوعيد مفعولا
 من الامر المذكور كما قيل ان لم ترهبوني بنقض العهد فاعاقبك اذ الامر ليس بوعيد ولهذا قال والاية
 متضمنة للوعد والوعيد فالضمير بالنسبة الى الوعيد واما الوعد فصريح به بقوله اوف بعهدكم قوله
 دالة على وجوب الشكر مستفاد من قوله اذكر وانقضى الامر للوجوب وان المراد بالذكر الشكر والوفاء عطف
 على الشكر اى على وجوب الوفاء بالعهد لكن الوجوب في مراتب العهد ليس على اطلاق بل بالنظر الى بعض المراتب
 وقدر التفصيل وان المؤمن اى دالة على ان العبد ينبغي اذ الرهبية حشرت فيه تعالى وتخصيص المؤمن
 لانها هذه الدلالة والمراد بالدلالة الالتزامية **قول** افراد لا يان ليه افراد الايمان بالذكور والام مع

وقرب منه ما يقال ان شذبا على حذف
 اما وقد جعل الفاء شذبا على حذف
 نحو زيد فارهبون ونحوه فيكون
 واي اربها فارهبون ونحوه فيكون
 من اى اربها فارهبون ونحوه فيكون
 لا اختصاصا وتعليقه بالشرط العام الذي
 هو وقوع شي ما في الدنيا ووقوع شي ما في اخر
 هذا المعنى كما كان في ذوق العلي

اندر ارجح تحت ايحاء العهد والحث عليه استفاد من قوله مصدقا لما حكم والمراد بافراد الايمان افراده
 بالامر في الآية التالية لآية الوفاء بالعهد مع اندراج تحت الوفاء بالعهد واما الامر باقامة الصلوة
 واتباء الزكوة فنقتضيه عن الآية بالوفاء قوله لانه المقصود كونه اساسا لساير القربات والشرائط
 داخلتان في الايمان سطر كما اختار المصنف فيما سبق بقوله ولعل الحق هو الثاني او شرط كما هو المختار
 عند البعض وما هو المقصود يقتضي كمال العناية بشأنه واخر ان عايناه كان نوع اخر اعلى من الوفاء
 بالعهد كما هو مقتضى عطف الخاص على العام قوله والعهد الوفاء بالعهد لا بل بالامر بقرآن الوفاء
 الاستغراق في بحر التوحيد فليتناظر قوله وتقييد المنزل بمبدأ خبره تنبيه على ان اتباعها وفيه إشارة
 الى ان مصدقا حال من الضمير المحذوف في انزلت اي انزلت الى ما الموصولة قوله من حيث انه
 نازل للمؤمنين كونه مصدقا والقرآن لانزل على وفق ما تحت في سائر الكتب الالهية لاسيما في التوراة
 من كمال الفصاحة ونهاية البلاغة وكون معجز العرب العباد وقروم الفصحاء وغير ذلك كان القرآن مصدقا
 للتوراة وسائر الكتب السماوية والظاهر ان اطلاق المصدق على القرآن بطريق المجاز والتمثيل البليغ
 اذا المصدق من ينسب القائل الى المصدق باختباره والقرآن ليس كذلك لكنه مشابه به قوله او مطابقا
 بيان كونه مصدقا لها بوجه اخر عطف على قوله نازل ونقطة او لشيء فقط ولكون كل واحد منهما كاف
 في بيان المصدقية اختاروا الفاصلة في القصص لكان هذا الامور غير قابلة للنسخ فعلى هذا المصدق
 الموافق مجازا فان المخالف للشيء كالمكذب وقدم الوجه الاول لانه اقرب الى الحقيقة فان معناه مظهر
 المصدق ويحتمل ان يكون حقيقة قوله والامر بالعبادة اي بالعبادة مطلقا واما خصوص العبادة
 فلا يجب فيه التطابق وكذا النهي عن المعاصي يراد به المطلق كالحرف فانه منهي في شرعنا مع انه غير منهي في
 شرع من قبلنا سيجي الاشارة الى ذلك قوله وفيما كانا نطعم على القصص اي مطابق لها للكتب
 السماوية حقيقة وان كان يرى مخالفا لها ظاهر من جزئيات الاحكام بيان لما فيها مخالفا لكل شرب الخمر
 ولامته وفرضية ربيع المال للزكاة في التوراة وفرضية ربيع العشر المال علينا وقطع موضع النجاسة
 وطهارة بالفسد ونحوه وخمسين صلوة في اليوم والليله وخمسين صلوات فيها ما وغير ذلك من شرائع
 المختلفة المشار اليها في قوله تعالى لعل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا الآية قوله بسبب تفاوت الاعصا
 فان هذه الامور قابلة للنسخ فتفاوت بسبب تفاوت الاعصار في المصالح قوله بسبب متعلق بها لغزها
 قوله من حيث متعلق بمطابق المقدر فيما يخالفها بمعونة العطف واثارة الى حكمة النسخ والمعنى ان القرآن
 مطابق للتوراة وسائر الكتب الالهية في حقيقة جزئيات الاحكام المتخالفه المتفاوتة الى زمانها مراعي
 فيها صلاحا وصلاح من خوطب بها فكان احكامها النازلة عليهم حق بالنسبة الى ازمتهما كذلك جزئيات
 الاحكام المنزلة علينا في القرآن حتى بالنسبة الى زمانها وان كان بينها مخالفة بالكل والحرمة ونحوها فعلى
 هذا معنى المصدق موافقة حقيقة الاحكام النازلة في القرآن لحقيقة الاحكام الناطقة بالكتب الالهية
 فان المخالف لها مكذب والمصدق كما تستعمل في الموافقة الذاتية كذلك تستعمل في الموافقة الوصفية

وان جعلت تقييد الايمان اي انما
 ايمان كما كان انما قوله بالمصدق
 فتعريف اياها او لا احتياج الى التفسير
 واما انما فلا ان سائر المصدق الى الايمان
 محال لم يعرف استعماله وان كان في نفسه
 واما انما فلا خروج عن الكثرة التي
 بينها المصنف

بالموافقة الوصفية معبرة في الموافقة الذاتية لا يرى ان الموافقة الذاتية ان تحققت بدون
 وصف الحقيقة فهي ليس بشئ من الموافقة بالنظر والاعتبار للموافقة الوصفية وان كان الذات
 مختلفة وفي كلامه صنعة الطبايق وهو حسن بالانفاق حيث جمع المطابقة والمخالفة ويقرب من
 هذا ما نقل عن الراغب حيث قال ان الموافقة حقيقة من حيث ان كل واحد منهما مقتضى الحكمة
 والمخالفة صورية والمال متحد في المعنى جعل المخالفة ذاتية والقائل صورية وكانه اراد بالمخالفة الصورية
 ان المخالفة في الحقيقة مخالفة وصفية واما المخالفة الذاتية فلا يجب ان يكون المعبر في الاحكام الحقيقة
 وعدمها كما قرأناه آنفا قوله مراعي فيها صلاحا فان جزئيات الاحكام لامراض القلبية ولكل الاعضاء
 الظاهرة بمنزلة الادوية والاطعمة فكما ان الادوية والاطعمة تختلف لضعفها وضررها بحسب الاشخاص والازمان
 ويراعي فيها صلاح من استعملت به كذلك الاحكام تختلف بحسب ازمته مراعي فيها صلاح من خوطب
 قوله ولذلك قال عليه السلام لو كان موسى الحديث خصه مع ان سائر الانبياء وكذلك لان الحديث
 الشريف ورد لما قاله عمر بن الخطاب وسببه ان عمر بن الخطاب استأذنه عليه السلام في ان يشاء كيتها من التوراة ليقول
 فيزاد علمنا فقال عليه السلام لو كان موسى جبالا اخرج الامام احمد وابو يعلى في منبذها كما قيل ولهذا
 خص به فسوق الحديث يدل على ان منه ليس له عوى الفضيل بل الاشارة الى ان الاحكام في هذا الزمان
 ما نطق به القرآن لا ما يدل عليه التوراة فان ذلك ان وافق ما في شرعنا فهو معلوم من شرعنا وان خالف
 فلا يجوز العمل به كونه منسوخا بمقتضى مراعاة صلاح هذه الامة رحمة من تعالى ومنه فالخالفة يا عمر
 في كتب اشياء نطق به التوراة ويعلم بمفهومه ان الشان في سائر الانبياء كذلك فمن دهر على هذه الحقيقة
 الرشيدة اعترض على المصنف بالغلطة الواهية كما هو عادة بلاد اعيان والقول بان تخصيص الامم موسى
 عليه السلام اعظم اولى العزم شريعة وكتبا ليس بمناسب هنا على ان اعظم اولى العزم ابراهيم عليه السلام
 على القول المختار ومعنى الاتباع ان يكون عاملا بشريعة لا بشريعة كونه منسوخة بشريعة ولا يوجب
 ذلك كونه نبيا كعيسى عليه السلام فانه بعد بشريعة نبينا عليه السلام بعد النزول من السماء فانسخ ان
 قوله ولذلك قال عليه السلام دليل اني ما ذكره كما ان ما ذكره جبريل في لقوله عليه السلام قوله تنبيه خبر
 لقوله وتقييد المنزل على ان اتباعها اي الكتب الالهية لا ينافي في الايمان به اي بانزل بل بوجوب كونه مصدقا
 لها ولذلك اي ولا يتبعها بوجوب الايمان به عرض بقوله ولا تكونوا اول كافر به بان الواجب ان يكونوا
 اول من امن به والتعريض ان يذكر شئ يدل به على امر لم يذكر وقال ابن الانبار في المثل السائر ان تعريض
 هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضوح الحقيقي او المجازي بل من جهة التلويح والاشارة فيختص اللفظ
 المركب بقول من يتوقع صلا واحدة الى محتاج فان تعريض بالطلب مع ان لم يوضع له حقيقة ولا مجازا
 وانما فهم هذا المعنى من عرض اللفظ اي جانية انتهى فيكون التعريض من اوصاف اللفظ كالحقيقة وان
 واما على التفسير الاول وهو ما فهم من الكثرة فهو وصف المتكلم وكلام المصنف بغير اليد وكان هذا مفهوما
 بطريق التلويح لا النصيح فلا يقال انه لو اوجب له كان حق النظم فلا تكونوا باغاة التعريضية لا الواو

لا يشار الى جواب سؤال بان لا فائدة في تقييد النهي بالاولية اذ الكفر منهى عنه كيف ما كان فاجاب بان
 تعريض كنهاني عباد عن ان يكونوا اول من آمن به وكما ان تقول ان النهي عن تقدم الكفر فلا يكونوا
 مقتدا به في الكفر لانهم لكونهم من اهل الكتاب مظنة الاقتداء فهو اعز فيهم اول ما مع انه منهي عنه
 كما انما كان فلا وجه للسؤال حتى يحتاج الى الجواب بان تعريض فلا يحسن حمل كلام المص عليه بل عرضه
 دفع اشكال سياقي والفرق بين الاشكالين واضح كما ستعرف قوله بان الواجب ان يكونوا اول من يؤمن
 اول من آمن من اهل الكتاب اذ المخاطبون علماء بني اسرائيل اشار اليه المص في سياقي بقوله ولا تكونوا
 اول كافر من اهل الكتاب او المخاطبون بنو اسرائيل مطلقا والمراد بـ اهل الكتاب مطلق اهل الكتاب وان يكونوا
 مثل اول من آمن به في المبادرة الى الايمان وفي كلامه ايضا اشارة الى المراد بالاول والاولية الاضافية
 لا الحقيقية بقرينة ان اهل مكة اطلعوا على بعثته وراوا محجزة قبلهم فامن جميع كثر فلا يراد بالاولية
 الحقيقية حتى يلزم التكليف بالاطلاق على الواجب قد يستعمل في معنى الايق فيعمل عليه بهذا القرينة المذكورة
 قوله ولا انهم عطف على ذلك اي عرض بقوله لانهم اهل النظر في معجزاته لما ضاهره ان المص اختار رجوع ضمير
 به الى النبي عليه السلام وهو عليه السلام غير مذكور صريحا بل حكاه على انه لا يعم قوله الا في فان من كفر بالقرآن فانه
 كالصريح في ارجاع ضمير به الى القرآن وجه التوفيق انه ارجع الضمير الى النبي عليه السلام لكن العلم بشأنه معجزا
 المؤدى الى الايمان به لا لاكثر وذلك يقتضي الايمان بالقرآن فاسيد كونه بيان حاصلا للمعنى والظاهر ان
 الضمير راجع الى القرآن لكونه مذكورا لفظا ولا ينافي سبب قوله ولذلك عرض بقوله فان ضمير به على هذا المعنى
 راجع الى القرآن فالواضح ان يكون راجعا اليه ايضا مع ان قوله الا في فان من كفر بالقرآن لما صرح فيه
 والتعليل بانهم كانوا اهل النظر لما في صورة القياس المركب بين المص او لا يكون النبي عليه السلام معلوما
 شأنه وحليته ونعوتة الجليلة عندهم واشار ثانيا الى مقدمة بنساق الذهن اليها بمقتضى المقام وكما
 ان كل من هذا شأنه عندهم فيجب عليهم او لا ايمان ما انزل عليه وخلاصة الدليل بهذا ان اهل الكتاب
 الواجب عليهم ان يكونوا اول من آمن بما انزل على الرسول عليه السلام لانهم يعرفونه عليه السلام كما عرف
 اجناسهم حتى كانوا مستفتحين به والبشر بين زمانه وكل من يعرفونه عليه السلام كذلك فالواجب عليهم ان
 يكونوا اول من آمن بما انزل عليه وهو القرآن فاهل الكتاب يجب عليهم ان يكونوا اول من آمن بالقرآن
 وهو المطلوب ولم يشتر في الموضوعين الى تجويز الامر من كاذب اليه العدا من المفسرين لان رجوع الضمير
 الى الرسول عليه السلام خلاف السوق ولا يلائم مذاق كلام المص قوله والمستفتحين اي المستنصرين من
 الاستفاح بمعنى الاستنصار اي المستنصرين به على المشركين فالتلويح اللهم انصرنا بيني وبين الزمان المنعوت
 في التورية كذا قال المص في قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتجون على الذين كفروا الآية فعلم منه ان المخاطبين
 هنا اصحاب التورية اما علماءهم فيدخل الجاهلون تبعاء واطلاقهم والتعميم الى اهل الانجيل ليس بنا سبب المقام وان
 كان له وجه في الجمل وانما يرجح كون المخاطبين علماءهم اذ معرفتهم كون القرآن مصداقا للتورية انما يناسب اهل العلم
 وانما يجوز العموم لان القدرة على التوفيق بين الكتابين تحققت في بعض الافراد كافي في الخطاب الى كل من على ان

كما جاء الاول على الاولية في التفسير
 عليه وجه في قوله تعالى ان اول بيت
 وضع للناس للذي ببكة الآية

الجملة من شأنهم التوفيق المذكور بالقوة وان لم يتحقق بالفعل قوله واول كافر له ما كان المطابقة بين
 ما اضيف اليه افعلا التفضيل وبين موصوف حين اضيف الى كفرة وهنا ليس كذلك حاول بيانه ومطابقته
 وسره ان افعلا التفضيل اذا اضيف الى كفرة يكون تفصيل الموصوف على ما اضيف اليه تفضيلا على حسب
 ما هو عليه من الافراد والتثنية والجمع مثلهما افضل رجلين واهما افضل رجلين واهما افضل رجلين واهما افضل رجلين
 هذا الجنس اذا اوزع رجلا رجلا فهو افضل من كل رجل واحد واذا اوزع رجلين رجلين فهما افضل من كل رجلين
 رجلين وكذا الجمع وهذا الموصوف جمع والمضاف اليه مفرد فلا مطابقة بينهما ويستحيل ان يكون الجماعة
 اول كافر سلك في توجيهه احد طريقين اما بتأويل المضاف اليه بحيث يصير جمعا في المعنى بتقدير اول فرقي
 اول فرقي والفرقي والفوج في معنى الجمع بناء على ان المراد بكافر الجنس لا الفرد من واصل فرقي او فرج
 كما ذكره او بتأويل الموصوف بان يجعل مفردا بان يراد تعميم النفي الى كل فرد وادخال كل واحد اعتبارا بحكم النفي
 ويكون المعنى ولا يكن كل واحد منكم اول كافر ولما كان هذا الوجه لا يفي بالظاهر اريد بقوله كسا ناحلة
 فان المراد بالجمع هنا كل واحد واحد لا المجموع من حيث المجموع اذ الجملة الواحدة لا تسع المجموع فاذا قام القرينة
 على ذلك حسن ارادة كل واحد من الجملة ويقرب من هذا ما يقال اذا قيل بالجمع بالجمع يراد به انقسام الاحاد
 الى الاحاد بخور كعب القوم واهم يكن مع ذلك ما كان فيه نوع بعد اخره على انه من قبل نزع الخلف قبل الوصول
 الى الماء قوله فان قيل كيف نزعنا هذا الاشكال وارد على نهيم عن التقدم في الكفر لانه عام فلا وجه للنهي
 عن التقدم فيه لما عرفت ان النهي عن التقدم صحيح حسن اذا تضمن اعتبارا لطيفا وهو النهي عن كونهم مقتدا
 الكفر وعن احداث سنة سيئة بل ان التقدم منتف فيهم يكون مشركا في العرب سابقين فالنهي عن التقدم
 في الكفر لا يعترض عليه حين تحقق التقدم وهنا ليس كذلك فالتصريح بالفرق بين المعنيين فالاشكال بان الكفر
 منهي عنه كما انما كان فلا فائدة في تقييد النهي بالاولية ضعيف جدا لا يرى ان زيدا ينهي عن اول ما
 او اول شارب للثا يقتدى به لا سيما اذا كان مقتدا به وما نحن فيه كذلك كما عرفت ثم ان بعد ما حققنا اول
 الدرس كون المراد التعريض لا يتوجه هذا السؤال اذ منشأ السؤال حمل الكلام على ظاهره وقد بان خلاصة
 فهذه البحث لا يلائم قانون المناظرة الا ان يقال قد غلب النظر عن هذا التحقيق لتكثير الاجوبة بعد نقل
 هذا السؤال وقد اجاب بوجوه اربعة الاول ببيان ان المراد التعريض وقد اوضحه بقوله ولذلك عرض
 بقوله ولا انهم فلا اشكال في النهي عن التقدم في الكفر اذ ظاهره ليس مراد وانما المراد الواجب عليهم
 ان يكونوا اول من آمن به والاشكال الوارد على هذا المراد من دفع بوجوه شتى كما عرفت فيما مضى فقولك
 اما اننا فلست بجاهل مثالا للتعريض وهذا موكول على القرينة وليس لي كالدكتور في حديث النقة قوله
 او ولا تكونوا اول كافر لان جواب ثاب ببيان ان المراد بالاولية الاضافية وبالنظر الى اهل الكتاب خاصة لا بالنظر
 الى كافة الناس حتى يقال ان مشركي العرب قد سبقوهم فكيف يصح ذلك وقوله او ممن كفر عطف على اهل
 الكتاب اي ولا تكونوا اول كافر من كافر بما معه جواب ثالث ببيان ان الضمير في كافر راجع الى ما معكم لا الى
 القرآن ولا الى الرسول عليه السلام كما هو المتبادر ومنشأ السؤال فلا اشكال في كونهم اول كافر اي بما

معهم وهو التورية او هي والاخبار اذا معهم لم يكن مع المشركين حتى يسبقونهم في كفره اذا المراد ليس
 المعية الزمانية بل المعية بحسب الاعتقاد والعمل ولو سلم المعية الزمانية فلا يضر التورية مختصة ببنى
 اسرائيل واجاب رابعاً بقوله او مثلاً من كونه بتقدير المضاف او المحل على التشبيه البليغ والمحصّل ان
 منشأ الاشكال امور اربعة فاجاب بمنع كل واحد على الترتيب اقوى الجواب الاقدام فلا قدم والله
 اعلم وبيان برهان الاجوبة بعضها على بعض مفوض الى نظر كذا الشايب فمن نظر الى بيان الاول
 ان الجواب هو الاول حيث اكتفى بالتعريض بتبنيها على مساندة وبلاغة البارة وما عداها احتمال يلتفت
 اليه حين اكتفى باصناف الفصاحة والبلاغة فلا اشكال بان حكم الاول بالتعريض وحده ثم عدل عنه الى نكتة
 اخرى فلا يستلزم ان كلامه الاول ثم المراد بكفرهم الكفر اللازم من كفر القرآن دون الكفر قصدوا لزوم الكفر
 اذا كان معلوماً كالالتزام كقولنا الى ذلك اشار بقوله فان من كفر بالقران فقد كفر بما يصدق لان كفر القرآن
 انكار كونه من عند الله وهو يستلزم انكار الاحكام التي فيه ومن جملتها الاحكام التي يوافق القرآن فيها
 التورية وانكار القصص والمواعظ وايضا حقيقة القرآن مذكورة في التورية فاذا انكروا حقيقة وكونه
 من عند الله فقد كذبوا التورية في اخبار حقيقة والتكذيب ببعض كفر بالقران وهذا هو الملام لما ذكره في بيان
 كونه مصدقاً او لا والاول يناسب لا ذكره ثانياً فان دفع ما قاله الخبير التفتنا الى انما يتم هذا لو كان كفرهم
 ان كذب كل واحد اذا كفر واكفره كلام الله تعالى واعتقدوا ان في الصادق والكاذب فلا اشتراك في الاندفاع
 هو ان الكفر واكفره كلام الله تعالى كفر بالتورية التي اخبرت بان ينزل القرآن على وصف كذا على بني نوحه
 كذا على ان اذا اعتقدوا ان في الصادق والكاذب فقد اعتقدوا ان كذب كل ما عرفت ان الايمان ببعض دون
 بعض كفر حقاً قال تعالى يقولون نؤمن ببعض وكفر ببعض الى قوله ولكم هم الكافرون حقاً الاول لا فرق
 بين كفر الكتب والرسول له واول افعلا لا فعل له لان فاعلا وعينها واول على المختار وقد دل الاستقراء على ان
 الفعل ما هو كذلك لكن يلزم تقدير فعله ولهذا قال ابن الحاجب في الشافية انه من وول اي حروف الاصول
 واو واولام فاصلة على هذا واول ادعت الفاعل العين وفي قوله واول افعلا اشار الى رد ما قيل انه
 فاعل من اول فعله هذا يكون اصلاً واول على ان الهمزة اصل الحروف والواو الاولى رائدة فادعت الواو التي
 هي واو فاعل في الواو التي هي عين فصار اول ولم يرص به المص لمجي الاولى في مؤنثه والاول في مؤنثه
 قوله وقيل اصله اوال فيكون لا فعل ولهذا قال من وال فاعله واو وعينه بمنزلة فاعله واو فاعله
 او وول ثم ادعت فكان اول ومرضه لان فيه مخالفة القياس اذ القياس في تخفيف مثل هذه الهمزة ان تلقى
 حركتها على الساكن قبلها وتحذف فاذا لم يجرى قيس اواء وول اي وقيل اصله اوال من ال بمعنى رجع
 فقلت همزة واو فصار اول واول وادعت الواو في الواو وهذا القولان للكوفيين وزنه على الثاني
 اعطوا المناسبة الاشتقاقية على اصله اوال من وال بمعنى لجاء ان الاول الحقيقي وهو الله تعالى لم يجرى
 للكفر وهذا التقدير من المناسبة كاف على ان كل اول بمعنى السابق والا سبق طمأنة الجملة وكذا الكلام اذا
 قيل ان مشتق من ال بمعنى رجع اذا الاول الحقيقي مرجع لكل امره والى الله ترجع الامور كما انه يعلم في الصدق

وقيل ان المشركين ليسوا كافرين بالتورية
 وان كذبوا التورية ككفرهم بالقران لانهم
 غير ملتزمين بكفرهم بالتورية راسخين
 في كفرهم بالقران وانما اليهود والكفار
 من اللزوم بالتورية وعالمين بانفسهم
 عالمين بالتورية وعالمين بانفسهم
 عالمين بالتورية وعالمين بانفسهم

اي من كفر بالقران كفر بما يصدق القرآن
 اياه وهو روافقه فقد تعالى مصدق
 لما عداه او كفر بما يصدق القرآن وهو
 التورية فان التورية ايضا مصدق
 للقران لانها تناسبت قوله تعالى
 مصدق لما حكم ظاهراً

مستنبط

وقيل اصله اوال من وال ومعناه تبادروا المناسبة الاشتقاقية في ظاهرة او ما كونه من ال بمعنى رجع
 فالمناسبة الاشتقاقية غير ظاهرة انتهى وقد عرفت المناسبة وارتفعت المخالفة على المناسبة في الجملة
 كافية في الاشتقاق والمحصّل انهم اختلفوا في وزن اول فذهب الدردي ومن تبعه الى ان وزنه فاعل من اول
 وقد عرفت ضعفه وعند اكثر وزنه فاعل ثم اختلفوا فقال بعضهم انه من وول المقدر ان ليس هذا الفعل وقد
 اختاره المص وبعضهم من وال وهو الذي ذكره المص ثانياً وبعضهم من ال وهو الذي نقله ثانياً وهذا لم يذكر
 في الشافية والمجازي في وول وما ذكر فيها وقال اخرون من قوله ولا يستبدلوا بالايان في الاشتراك مجاز عن الاستبدال
 واستعانوا بتحقيقه وقد مر التفصيل في قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية كمن اختلف
 هنا كون الاشتراك مجازاً عن الاعراض على يد محصلا به غيره سواء كان من المعاني او الاعيان ولما كان التمكن لهم
 بحسب الايات منزلة منزلة الواقع بالفعل جعل الايات كانه في ايديهم وهم عرضوا عنه محصيلين بذلك الاعراض
 الضلالة التي ذهبوا اليها وهي الرياسة هنا وحطوط الدنيا العاجلة الفانية تشبه تحصيل حطوط الدنيا بترك
 الله تعالى بالاشتراك الذي هو بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان فذكر لفظة التشبيه واريد المشبه
 فكان استعانة بتبعية تحقيقه وهذا التشبيه يتضمن تشبيه حطوط الدنيا بالمشترى بقرينة ايقاع الا
 عليه والمشتري هنا الرشي والرياسة وانما عرّف حطوط الدنيا بالثمن مع انها المبيع والتمن الايات حيث
 تركوها والايان بها ترك المشتري الحقيقي الدرهم والذانية مثلاً اشار الى انها يجب ان يكون وسيلة لهم
 مبتدلة ابتداء النقاد من مصر وفيه ينزل المأرب لام غوية مطلوبة ببذل ما يوشرف الاشياء وهو ايات الله
 ففهم تفرج وتحقق قولي بانهم كمال تبشّرهم على ما هو مقتضى النظر والعقل وجعلوا المقصود بالذات والاول
 مقصوداً فجعلوا لا شرف وسيلة الى تحصيل الاخرس وفيه ايضا ارباب لطيف حيث جعل المشتري بفتح التاء ثمنها
 باطلاق لفظ الثمن عليه وجعل الثمن مشتري بايقاعه بدلاً لما جعل ثمنها به خال البناء عليه فان ابياً يدر على المشتري
 وفي اشتراك الحقيقي يدخل على ما جعل ثمنها به تقرير المص اشار الى ما ذكرتم المراد بالايان ان كان القرآن فخر
 الاستبدال ما ذكرنا من ان تمكنهم منزل منزلة الواقع وان كان التورية فالامر واضح وارباب الجوازي
 بان ميناه على ان الايمان بالتورية ايمان بالايات كما ان الكفر بالايات كفر بالايات فيتحقق الاستبدال ولا
 يخفى انه مكلف وفي كلام المص في تفسير قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية اشار الى ما ذكرنا
 وقوله بالايان بها اشار الى حذف المضاف لكن بدون حذف المضاف فيه مبالغة لطيفة كايقاع الحرمه على
 نفس الاعيان في قوله تعالى حرمت عليكم امرها تكم الاية وقيل ان الاشتراك كونه حقيقة لا ايمان مجاز عن
 الاستبدال باستعمال المقيّد في المطلق كالمس من الانف انتهى ولا يخفى ان في الاستعانة بمبالغة فوق
 المبالغة في الجواز المرسل حتى ذهب بعضهم الى انه لا مبالغة في الجواز المرسل قوله وان جلت قبيحة لا فلا مفهوم
 بان النهي عن الاشتراك بشئ قليل رايهم جواز الاشتراك بشئ جليل فان المراد القلة بلاضافة الى حطوط
 الاخرة ولو قيل ان قيد القلة بالنظر الى خصوص الواقعة وان المراد القلة في نفس الامر كان احسن لم
 اللفظ على حقيقة مع عدم لزوم مفهوم المخالفة قوله مستردة مستفاد من القلة فان المراد كما عرفت القلة

وقيل اشار الى ان القلة وكثرة
 يجتمعان بالاعتبارين قليلاً كثيراً
 وكثيراً او قليلاً بلاضافة
 وكثرة في نفسه

كيف وان كثيرا وقيل بالحكم بالاستدلال مستفاد من التعبير عن الشئ فان الشئ مستدل بالقياس الى
 المقاصد مبذول في تحصيلها ولا يخفى انه ليس على اذنه السبع بالمقايضة والسبع بالبعد فكلما هم غلبوا
 وان صور احدها بصورة الشئ **قوله** كان لهم رياسة لا ينفذونهم كانوا يأخذون كل عام شيئا معلوما من
 زروعهم وضرعهم ونقودهم فحافوا ان يمينوا صفة رسول الله عليه السلام وبايعوه ان يفوتهم
 تلك وفي قوله لو اتبعوا رسول الله عليه السلام اشار الى ان المراد بابا في القرآن وان عدم اتباعه
 مسبب عن عدم اتباع رسول الله عليه السلام والمراد بالاشتراء اختيار الهدايا والرسوم على اتباع
 القرآن والرسول عليه السلام وفي قوله فاختاروا ما تنبيه على معنى اخر مجاز الاشتراء في المرتبة الثانية
 وما قدمه المصنف من معنى الاستبدال مجاز في المرتبة الثالثة ولو اختار معنى الاختيار هنا كان اسلم
 من التكلف **قوله** وقيل كانوا يأخذون الرشي الخ يكون المراد بابا في التورية والاشتراء اخذ الرشي
 وتغير الحق به وببدله فيقول الحق وهو نعت الرسول عليه السلام وصدق مضمونه وما قبله لان التقييد
 خلاف لاصلو المتبادر من الايات القرآن والقرآن الاخير بناء على ان المراد بها التورية وايضا فاشقون
 وما ذكره قوله تعالى فاي اى فارهبون جار هنا **قوله** بالايان ان الظاهر ان حمل التقوى على المرتبة الاولى
 وهو الاجتناب عن الشرك اى بالايان بالله والقرآن والرسول عليه السلام والمراد باتباع الحق
 قوله والاعراض عن الدنيا لان المحاطين هم الذين اشتروا الايات بحفظها الدنيا ولذا خصصته بالذكر
قوله ولما كانت الآية استئناف جواب سؤال مقدر وتقرير بها ظاهر ولما كانت الآية السابقة وهى
 قوله تعالى يا بني اسم ائيل الى فاي اى فارهبون مشتبه على ما اى مشتبه على ذكرها وهو هو النعم المذكورة
 كالعبادى لا يجابها الايمان واتباع الحق اذ معرفة المنعم يودى الى تصديقه وتوحيده وامتنان
 امر به وانما قال كالمبادى لانه ليس بمبادى حقيقة اذ المبادى الحقيقية ما يكون موصلا الى الشئ فربما
 او بعيدا والنعم المذكورة ليست كذلك لكنه شبه بها كون سببها الجدية فصلت بتخفيف الصاد
 اى تحتمت بالرجية التى هى مقدمة التقوى اى موقوف عليها التقوى في مراتب الترتيب لا سيما في
 المرتبة الاولى اذا الاجتناب عن الشرك المحل لا يكون بالرجية والخوف فربما مقدمة في نفس الامر
 ولهذا لم يقر كما مقدمة **قوله** ولان الخطاب بها اى بالاية الاولى لا عالم العالم اى بالتورية وبالجاهل القدر
 امرهم اى المجموع بالرجية وان لا يخاف احدا الا الله تعالى التى هى مبدأ السلوك اذ السلوك والسير
 في معرفة الله تعالى لا يكون الا بالخوف والخشية والمراد بالعالم العالم بالتورية وما فيها من الاحكام بالنظر
 القويم والفكر المستقيم والمراد بالمقلد العالم بما فيها بتقليد علماء بنى اسرائيل واجبارهم فكلهم عالم
 بهذا المعنى فهذا يوافق ما سلف من قول مخاطب اهل العلم والكتاب غير مخالف لاذ التعبير بالمقلدون
 الجاهل ينادى اذراك بما في التورية لكن لا عن دليل بل بالتقليد واستعمال لفظ العلم في هذا المعنى الاع
 اصطلاح لمن المشهور في اصطلاح المتكلمين استعارة الادراك الذى لا يحتمل التقييد اصلا
 وهو الذى اراده المصنف بقوله اهل العلم هنا فلا اضطراب اصلا لمعنى قوله والخطاب بالثانية اى بالاية

الثانية لما خص اهل العلم بابا في التورية بيقين لا يحتمل الزوال فلا يتناول الادراك بالتقليد
 قوله امرهم التقوى التى منتهى السلوك اى منتهى السلوك في المرتبة الاولى من التقوى منتهى السلوك
 لعوام المؤمنين والمرتبة الثانية منتهى السلوك الخواص والمرتبة الثالثة منتهى السلوك
 خواص الخواص لكن ليس لهذا المنتهى نهاية ابدا فان العارفين الواصلين كلما القوا عصيهم
 بداههم سفر وقدم التفسير في سورة الفاتحة في سياق قول المصنف لتسبني بنور قدسك
 وفيه مناقشة وهى ان اهل العلم لا امرى بمنتهى السلوك الذى هو التقوى فامعنى كونهم ناموسين
 بالرجية التى هى مبدأ السلوك اذ الامور بالمنتهى لا بد وان يكون موصوفا بمبدأ السلوك
 الا ان يقول بدوام الرجية في يلزم الجمع بين المجاز والحقيقة **قوله** عطف على ما قبله اى عطف على قوله
 ولا تشتروا او على ولا تكونوا او كافيه ولذا لم يعينه وتوضى كونه عطفا مع وضوحه والقول
 بان هذا النظم مع ما بعده عطوف على مجموع ما قبله على قوله وامنوا بانزلت الى قوله ولا تلبسوا
 لا يسا عدو قول المصنف مع انه لا حاجة الى ذلك لان المجامع بين هذه الجملة وبين جملة واحدة من الجمل
 السابقة ظاهري حتى اذا قيل ان عطف على امثاله كان لوجه واما على فاشقون فليس بحسن بل ليس
 بصحيح **قوله** والتلبس بفتح اللام المخطط من باب ضرب واما اللبس بضم اللام من باب علم فيمعنى الاكتمال
 بالكسوة وبوشيد جامعا كفى الصياح وانما قال وقد يلزم جعل الشئ لانه قد ينفك عن كمال الخط
 بالشعر وفيه ايضا اشار الى ان هذا المعنى لازم يصح ان يكون هو المراد هنا اذ المخطط الحقيقي وان كان
 بين الحق والباطل لكن يرد لازمه والداعى الى هذا التعبير المبالغة في ذلك واختار كون هذا مجازا لان اللفظ
 اذا دار بين كون المعنيين حقيقة بالاشتراك اللفظي وبين كون احدهما حقيقة والاخر مجازا
 على الاخير اولى وما اختاره هو المفهوم من كلام الجوهرى وكلام الاساس حيث قال في بيان الحقيقة
 القبيست عليه الامر وفي امر لبس ولبست بالضم اذ لم يكن واضحاً محمول على انه حقيقة فافيه حتى قيل
 ان دابة ان يلحق الحقيقة العرفية بالحقيقة الاصولية فيذكرها في قسمها انتهى ان ينبغي ان يقيدها
 العرفية على ذلك والارادة ان لا ترفع الامان في مقام البيان **قوله** والمعنى لا تخلطوا الحق المنزل وهو بابا في التورية
 بالباطل الذى تختلطونه اياها الاجبار وعين الاشارة وهذا بناء على المعنى الحقيقي لللبس فبارح صلة
 لا تلبسوا فالظاهر ان الكلام على القلب المعنى ولا تلبسوا ولا تخلطوا الباطل الحق المنزل لكن للمبالغة
 اختير ذلك ووصف الباطل باختلافهم بيان للواقع فلا مفهوم اذ اجبارهم انما يخلطون بالتورية لم
 تختارهم فاللام في الموضوعين للبعد وكذا الكلام في تقييد الحق بالمنزل والانا خلط كل باطل الحق مطلقا
 منهى عنه لكن خصوص الحادثة يقتضى التقييد في الموضوعين وانما قال هنا تكتبون لان الخلط الحقيقي
 انما يظهر هو انما بالكتابة حيث سبق بمرور الدهور بخلاف ما يذكره في تأويله بالكتابة وعن هذا قال تعالى
 فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم الاية والمراد ما كتبوا الحرف والتأويلات الرايعة المكتوبة في خلاص
قوله اول جعلوا الحق اى هذا معنى على ارادة المعنى المجازي للخلط في الباطل السببية طرف لغوا بتوضيحه

جازان قوله تعالى هو اول والاخر والظاهر والباطل
 فان مجموع المعنيين الاخيرين بعد اعتبار التعلق
 بينهما معطوف على مجموع الاولين بعد اعتبار
 كونه لا حاجة اليه

المجعل اشارية بقوله ليس قول بسبب خلط الباطل تنبيه على كون الباء للاستعانة وعلى تقدير المضاعف
وهو الخاطف في فيه شائبة الجمع بين الحقيقة فان المراد بالخلط هنا المعنى الحقيقي ويحتمل ان يكون مراده بيان
حاصل المعنى بلا تقدير مضاف في نظم الكلام ولعل لهذا اخره اوله مجاز وهو مرجوح حسبا لكن الحقيقة
اولا حتميا جازما تنبيه في قوله اي خلال الحق وهو التورية في خلاله اشارة الى ما ذكرنا اننا من
ان ما كتبوه عام للخرق الزائد من عند انفسهم وللتاويل بالباطل بيان معنى المنزل في كون المراد بقوله
او تذكره في ما قبل الحق ذكره بلا كتب في خلال المنزل وهو الذي تركه ذكره في الوجه الاول لما ذكره ولو ذكر
هناك مكان له وجه وجيه لكن النكتة بناء على الارادة قوله جزم ان لا احتملا لاحتيا لئلا تصدى ببيانها وقدم
الجزم لسلامته عن تقدير ان وكتما الحق في الجملة قوله كانهم امر بالايمان كقول تعالى وامنوا بانزلت
الاية وترك الضلال بقوله تعالى ولا تكونوا اول كافرين الى قوله ولا تلبسوا الحق الاية او بقوله تعالى ولا
تشتروا الاية ان حلو ولا تكونوا اول كافرين على التعريض فيكون المراد به الامر بالايمان او لا فيكون من ادلة الامر
بالايمان وانما قال امر واكثر الضلال لان النهاية عن الشيء امر بصدقه اذا كان عدم صدقه مفقودا المقصود
بالنهي و هنا كذا ولم يقلوا امر واكثر الضلال ابقاء على ظاهره فقال ونهوا عن الضلال ولم يقلوا ونهوا
عن الضلال والضلال اذا اضلال مستلزم للضلال دون العكس ولما كان الاضلال المراد هنا يحصل بالظن يقين
احدهما التلبس على من سمع الحق فيشتوش عليه بالشبهات والاخر اخفاء الحق وكتما على من لم يسمع فاشارة
الى الاول والاخر الثاني ثانيا على طبق ما ذكره في النظم الجليل واخفاء الحق اهم من عدم اظهاره مع وجوده في
التورية بلا محو عنها ومن نقصه ومحوه عنها ومن تحريفه وتبديله الى خلاف ما هو عليه في نفس الامر والمتبادر
هو الاخير والاول احتمال محض اذ المنقول عنهم التحريف وسيجي تفصيله ان شاء الله تعالى في سورة المائدة
ومنه قوله كانهم امر وانواع اشارة الى ان مجموع قوله تعالى ولا تلبسوا الحق الاية عطف على مجموع قوله وامنوا
بانزلت الاية من قبيل عطف الفضة على النقصه كاد نيب البعض لكن لا حاجة اليه كما عرفت سابقا فالظاهر
ان مراده بيان حاصل المعنى كما قلنا سابقا وكان في كانهم التحقيق كما جوزه الكوفيون و مرجع الضمير امر وا
ونهوا اجبارا ليردوا الاول عام لهم ولتقليدهم والثاني خاص بهم قوله على ان القول والجمع وندخلها عطف
على مصدر الفعل المتقدم تقديره لا يكن منكم ليس الحق بالباطل ولا كتمان الحق وحاصله ما ذكره المصنف لا يجوزوا
لبس الحق بالباطل وكتما وكون الجمع منها عنه اما يكون كل واحد منها منها في النهي عن الجمع بينهما كمال
التعريض بانهم جمعوا الامر من القبيحين او يكون الجمع من حيث المجموع منها عنه وان كان كل واحد منها
غير منها عنه مثلا لا تأكل السمكة وتشرب اللبن فالنهي عن الجمع بينهما دون كل واحد منها ومع ذلك موكول
الى التورية وما نحن فيه من قبيل نهي المجموع كونه كل واحد منها منها والنهي عن الجمع مع كون كل واحد منها
منها عنه كونه قليلا الجدي و خلاف الظاهر اخره وايدى بقوله ويعضده اي يعضد تقديره والعدول
عن الظاهر قراءة ابن مسعود وكتما في يكون الجملة محالا والمضارع المثبت اذا كان محالا لا يكون انراطة
واوفاشار الى ان المبتدأ محذوف اي وانتم تكتمون فالحال جملة اسمية ونقل عن الكشاف ان كلامه المحذوف

يدل على ان المضارع المثبت يجوز ان يقع حاله مع الواو وكرر هذا المعنى في هذا الكتاب وذكره الجوهري
وفيه وليس مانع دليل جزم عليه وقد ورد في التنزيل وقد تعلمون اني رسول الله الاية وان اعتذر عن
ذلك بان حرف التحقيق اخرج عن شبه المضارع فلا وجه لاعتراض المعتز انشترى والمانع ان يقدر وقد
تعلمون مبتدأ اي وانتم قد تعلمون فلا ينشترى حجة عليه ودليل ذلك ما ذكره في التلخيص وشرحه والدليل المعتمد
عليه بحيث لا يرد عليه شي ولا يجده في اكثر قواعده العربية والجملة الحالية كونه تاييدا للمعتمد
كاتبين قوله وفيه شعاعا في تعيينه الحال يعني ان الحال حال مؤكدة او دائمة ليس احترازا عن غير
وقائفة التقييد اشارة الى التعليق كانه قيل وقيل ليس كونه متضمنا لكتما الحق ولولا ان لا يفتح لظهور الحق
وتمييزه من الباطل ومن هذا ينكشف ان معنى ولا تلبسوا ولا تجلوا الحق ملتبسا بالباطل من المعنى
الحقيقي الذي قد مر وان ما اورده الكشاف من ان النهي عن الجمع بين اثنين انما يتحقق اذا امكن افترا
في الجملة وليس الحق بالباطل مع كتمان الحق ليس كذلك ضرورة ان لبس الحق بالباطل كتمان له وقد دفع
المصنف ايضا بقوله والاخفاء على من لم يسمع كتمان التلبس على من سمعه وظاهر من التقرير ان حمل
الحال على الاحتراز ممكن وان النهي عن الجمع من حيث الجمع لا من كل واحد اذا كان لمصلحة
لا يفتح كما صرح به البعض وليس الباطل الحق اذا لم يتضمن كتمان الحق وملتبسا بغيره لا يفتح قيم البس
الذي فيه كتمان الحق وان ابييت عن هذا التقرير فليكن بالتحريم السابق قوله عالمين اي وانتم تعلمون
حال ما دل المفرد ومفعولي تعلمون انكم لا تبين حذف للايجاز مع مراعاة الفواصل قوله فانه اي
الكتما مع العلم اقيم منه مع الجمل اذا جمل قد يعذر اي ان الجمل يفتح ما صنفه قليلا ما يعذر وانه
فيما لم يعلم كونه من الدين ضرور واما اذا علم كونه من الدين ضرور فالجمل ليس يعذر بخلاف العالم فانه
لا يعذر اصلا ولذلك قال عليه السلام للجمل ويل للعالم سبعة سبعين وبلا ومقصوده بهذا الكلام
بيان ايراد ان الحال ليس لتقييد النهي بل لزيادة تقييد حالهم قوله صلوة المسلمين الى الصلوة
المفروضة على المسلمين وزكواتهم نية به على ان لام الصلوة والزكوة وان كان الجنس لكن المراد صلوة
المسلمين كونه فردا كالا فان غيرهما كالا صلوة والتعليق بقوله فان غيرهما بيان صحة التعبير عنها بالجنس
وان حمل على العهد الخارجي فالتعليق المذكور لبيان صحة ارادة العهد من غير سبق الذكر اي فانها متعينة
لان غيرهما كعدم فافني التعيين عن سبق الذكر كما قالوا في جاد الامير لكن الاول اولى اما اولاه في مبالغة
واما ثانيا فلان التعيين بين المسلمين لا يفيد اذا الخاطبون اليهود والتعيين بالنسبة اليهم غير مسلم
وسبق الذكر في قوله تعالى ويقومون الصلوة وما رزقناهم فيفقون وان سلم كون مثل هذا الذكر كما في
في صحة ارادة العهد فهو ايضا بالنسبة الى المسلمين قوله فان غيرهما كالا صلوة لا يكون غيرهما منسوخا
قوله امرهم بفروع الاسلام الا اشارة الى الربط وذكر الفروع مطلقا تنبيه على ان المراد بها انواع العبادات
لا خصوصها والسران العبادات اما بدنية او مالية او مركبة منها فيصح ان يراد بها جميع انواع العبادات
او جميع الاحكام الشرعية راجعة الى تعظيم الخالق او شفقة على المخلوق فالصلوة لتعظيم امره تعالى والزكاة

منه ليس بالظن وان كان اشتغال به
استغنى مطلقا عن الاستشغال بالباطل
نظرا الى ان الاستشغال بالباطل هو
لبس الباطل بالحق فاما جمل الكتاب

والجمل انما هو الجمل الذي لا يفتح
وتشبهه بالدين او من قبيل انقل النفس
فقط قد يكون وتكتون حالا دائمة على
وحال احترازه على الاول

والقول بان حال مقيد للنهي اوله لم يفتد
بالجمل لان الخطة في الاجتهاد في لفظ الباطل الحق
المنزل ويحكم الحق المنزل باطل كذا لا يعلم فيعذر
بل يوجب ما لا خلاف لان الحق في الاجتهاد في لفظ
الباطل الحق المنزل لان ما استنبطه من نفسه الام
بالظن وجوب العلم وان لم يطابق في نفسه الام
صحيح قد مر في حاشية عصام فخر المشرقي
في القول المذكور يحتاج الى التوضيح

للبرحم على خلق الله تعالى ذلك ان تقول ان المراد خصوصها والجمع اما لتعظيم او للنظر الى افرادها **قوله**
 بعد ما امرهم باصول اى اصول الاسلام في ينبغي ان يفيد هناك بتصدق المسلمين وايانهم فالحق ان لا حاجة
 الى قيد المسلمين هنا ولا هناك اذا الاحكام الواردة في القرآن لا يحتمل غير قطعاً بالتقييد فليلا الجدي وخلاف
 الفحوى والمراد باصول الايمان والاعتقادات المحقة والفروع الاعلى بالجوارح والامكان صحة الثاني موقوف على وجود
 الاول سمي الاول اصولاً بمعنى ما يثبت عليه الشيء والثاني فروعاً بمعنى ما يبنى على الشيء **قوله** وقد قيل على ان
 الكفار مخاطبون بالفروع كما ذهب اليه الشافعي والعراقيون من اصحاب الحنفية والمراد انهم مخاطبون بوجوب
 الاداء في الدنيا وهو المتنازع فيه اما في حق المواخذة في الآخرة فمخاطبون اتفاقاً ولا خلاف ايضا في عدم جواز
 الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وثمرة الخلاف تظهر انهم يعاقبون في الآخرة بترك
 العبادات واما المواخذة بترك اعتقاد فلا خلاف فيها والتفصيل في اصول نقل عن الشيخ الى منصور
 يحتمل ان يكون امر بقبول الصلوة والزكوة والايمان بها وان يكون امر المسلمين ولا يخفى ان الوجهين خلاف
 الظاهر فلا ينافي الاستدلال بظاهر الآية وكذا القول بان الخطاب مع بني اسرائيل باعتبار بعضهم الذين اسلموا
 كما يقال قتل بنو فلان والفقهاء اختلفوا في ذلك **قوله** والزكوة ولما بين ما يتعلق بالصلوة
 في اول السورة لم يتعرض لها وحاول بيان الزكوة فقال والزكوة اى الزكوة الشرعية مأخوذة من زكى
 الفرع اذا قلنا ان اخراجها الى بيان المناسبة بين المعنى اللغوي والشرعي والضمير يرجع الى الزكوة يستحب
 في المال اى زاد الله تعالى اموالهم ببركة الزكوة واعطائها للفقراء جبين والزكوة عبادة عن جزء المال واما عند
 الفقهاء فرأى تملك جزء من مال معين لانها من افعال المكلفين التي يبحث الفقهاء عن احوالها وانما جاز المص
 على المال المؤدى لا تعالى امر ببيان الزكوة ولو جاز الزكوة على الايتاء لزم الايتاء وهو محال في وصفها
 بالوجوب بالنظر الى فعلها اذ الوجوب من صفات الافعال كظلاله دون صفات الاعيان فاذا وصفت الاعيان
 بالوجوب ونحوه يراى فعلها واما الفقهاء فلا بحثوا عن احوال افعال المكلفين حلولاً على الايتاء والتمليك
قوله ويتم لنفسه فانه لا اعتبار بحصول النفس لطبيعة الشيء وملكه السمي وان لم يكن في احوال الطبيعة
 حب العطاء ولم يقل والزكوة من الزكوة بمعنى كما قال او من الزكاة بمعنى الطهارة لان بعضها لم تذكر وثبتت عين
 لفظ الزكوة بمعنى النماء فاللغة لم يذكر والغنى في مصدر زكى وان اجاب بعضهم بان ثبوت
 الزكوة في الاستعمال كاف اخرج يتعين كون الفعل منها وانت خير بضعفه اذ يجوز ان يكون الاستعمال من كلام
 المتكلمين كقول بعضهم فالحق بالصواب انه ثبت عين الزكوة في معنى النماء ذكره الزحشرى في اساس وقال
 ابن الاثير في النهاية واصلا الزكوة في اللغة الطهارة والنماء والبركة انتهى والمص لم يصرح بذلك بل لوح اليه فقال
 والزكوة من زكى الزرع ناء ولم يقل من الزكوة بمعنى النماء احترازاً عن حمل الخلاف ولما كان ثبوت الزكاة بالمرئى
 بمعنى الطهارة متفقاً عليه قال او من الزكاة **قوله** فانها تظهر من التفعيل او من التثنية وهو الظاهر وخير فانها اما
 راجع الى الزكوة بمعنى المال المؤدى او راجع الى اخراجها كما هو الظاهر من كلام الاول والثاني ثبت لكسب الاخراج
 المتعلق من المضاف اليه فيكون النقص من قبيل نقل اسم السبب الى السبب ان جعل الطهارة عامة لظواهر

وعند عامة من كان في
 من الحنفية لا يخاطبون الاداء
 بالتميز السقط من العبادات
 واليه ذهب الشافعي ابو حنيفة
 شمس الدين في الزكاة
 واختاره صاحب التلخيص
 والسند صحيح وسائر ما فيه

المعنوية والمعنوية وان خص الاخير بالنقل من قبيل اسم المشبه به الى سبب المشبه وكذا الكلام في النقل
 الاول **قوله** اى في جماعاتهم اشار الى ان المعية الجماعة لا معية في الزمان وحده **قوله** فان صلوة الجماعة تفضل
 صلوة الفرد اى صلوة الفرد وهذا الى قوله درجة قوله عليه السلام ولم يصرح به المص فالاولى ان يصرح به لانه
 حديث مرفوع اخرجه الشيخان عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما واستدل بعضهم بهذه الآية على فرضية الجماعة فرض
 عين الامن عذر وهو مذهب احمد وداود وعطاء بن ثور وقيل فرض كفاية واشتار المص الى ان الاولى ان
 بها على فضلية الجماعة وتأكد اذا الامر قد يكون للنسب بقرينة صارفة عن الوجوب ولا نزاع في كون بعض
 الامور غير مفيد للوجوب والمشهور في مذهبنا مذهب ابي حنيفة ان الجماعة سنة مؤكدة وارجح بعضهم
 كونها واجبة وذهب الطحاوى والكرخي من اهل كوفتها فرض كفاية وبنى مذهب خامس وهو انها مستحبة
 ذكره الشرنبلالي في حاشيته الدرر ودليل كل منها مبسوط في الفقه والفقه بالفاء والذال المعجمة المشددة
 المنفردة لا فيها من تظاهر النفس اى تعاون الارواح واما ان الافعال الشاقة تكون سهلة يتعاون
 الابدان كذلك العبادات تكون اسهل يتعاون الارواح **قوله** وغير من الصلوة بالركوع مجازاً يذكر الجوز
 الذي يتنقى الكبر استقاء واردة الكفر فاحتراراً عن صلوة اليهود بيان لداعي المجاز فان صلوة اليهود
 لا ركوع فيها فاعلم بالركوع في الصلوة على خلاف ما كانوا عليه من الصلوة بالركوع ففي هذا الامر بعد الامر
 باقامة الصلوة فالتدان الاول الامر بالركوع في الصلوة صريحاً وان استفاد من الامر بصلوة المسلمين
 والثانية الامر بالجماعة فان اليهود كانوا يصلون واحداً فامر بالصلوة في الجماعة فلا تكرار في الامر بالصلوة
قوله وقيل الزكوة المراد هنا الخفض والانقياد فيكون الامر بالتعظيم بعد التخصيص في الاشياء كحراة اصلا
 قيل بهذا يخرج الجواب عن استدلال احد الكرخي والطحاوى وبعض اصحاب الشافعي بالاية على وجوب الجماعة
 فانها لا تكون قطعية فلا تفيد الفرضية انتهى سواء كان فرض عين وهو مذهب احمد وداود وعطاء كما هو فرض
 كفاية كما ذهب اليه منا الكرخي والطحاوى فان فرض الكفاية مثله فرض عين لا يثبت الا بدليل قطعي **قوله** قال
 لا ضبط وهو شاعراً اموى وقيل كركض من الامور سعة والسما والسيح لا يفاد مع لاهين الفقير عليك
 ان تركع يوماً والدم قد رفعه وصل جبال البعيدان وصل الجبل واقص الغريب ان قطعه واقبل من الدار
 ما تملك به من قرينة بعينه نفعه فبجمع المال غير الكد ولا كمال غير من جده **قوله** لا نذل الضعيف وروى
 لاهين الفقير بفتح النون كذا فيرو عليك لغة في عليك والركوع بمعنى الانحطاط في الرتبة ويلزمه الخفض
 والمذلة وهذا محل استشهاد **قوله** تقرير مع توبيخ اشار الى ان الرهن للتقرير بمعنى التحقيق والتثبت واما
 بمعنى جاز الخاطب على الاقرار والجماعة اليه لا يناسب هنا وان سلم صحة هذا فيبعد اقرار الخاطب امر الناس
 بالبر ونسيان انفسهم بلهم مصرعون على خلاف ذلك وان عرفوا انهم ينسون انفسهم ولا يذكرون انكار
 البواقع بمعنى انه لا ينبغي ان يقع اى الامر بالبر ونسيان انفسهم واقع منهم البتة لكن وقوعه ليس بلا
 فالجمع بين المعنيين بالاعتبار بين ما لا بأس به ولكن ان تقول التقرير بمعنى الرهن المراد بهما التوبيخ والتعجب

منهم من عرض الكلام ونحوه فان هذا التقرير لم يكن تقريراً محسناً فهم بمعونة ذلك التوضيح والتعجب
وهذا اولى من القول باستحالة اللفظ في معنيين مجازين بل في المعنى المجازية وادخال مع في التوضيح ان
الى انه المقصود من الكلام ومعنى التقرير لكونه ذريعة الى ما كان افعال المراد نفسه في التكثير مع سعيه
في تكثير غيره خصوصاً مع علمه بتعجز امره الجبيل ونهاية في الشناعة بحيث كان من شأنه ان يتعجب كل احد قال
وتعجب الى العمل على التعجب سواء تجبوا بالفعل او لا فيلزم ذلك كون المخاطبين عارفين بحالهم وانهم يأمروا
الناس بالبر وينسوه انفسهم اذ قد عرفت ان المراد ان هذا من شأنه ان يتعجب كل واحد ولا يجب ان يقع
بالفعل منهم اذ التعجب من السامعين بحالهم كاف على ان موقوف حالهم كونها مضراً للتعجب منهم غير مسلم وظهر من
هذا التقرير ان التوضيح والاكاراجع الى النسيان الى امر الناس بالبر ولا الى مقارنته الى النسيان المذكور
يؤيده قوله الا ان كان الاخلال باحد الامرين **قوله** والبر التوسيع في الخير فيكون اخص من الخير من البر
صداً للبر ولهذا قال هو الفضاء الواسع وما كان في المأخذ معتبر الواسعة اعتبر في البر التوسيع في الخير يتناول
كل خير باشتراك المعنوي ومعناه يطلق على كل واحد واحد منه لان المراد ان يراد من الخير من حيث المجموع
ومعلوم بالبرية انهم لا يأمرون بغيره ونواريد العموم لما كان مستفاداً من الام في البر يجوز حملها على
الاستغراق العربي ويؤيده ما قاله السدي انهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله تعالى وينهونهم عن المعصية
وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية استنهي والنهي عن المعصية لما كان مستلزماً لامر بعبادة
لم يتعرض في النظم الكريم النهي عن المعصية مع ان كتابهم **قوله** ولذلك اي ولتناول بالخيرات تناول الكلي
افراده قيل البر ثلثة اي ثلثة انواع كل نوع مشتمل افراد كثيرة بر في عبادة الله تعالى ظرفية العبادة للبر
من قبيل ظرفية الافراد المفهوم الكلي مجاز وكذا الكلام في الاخباريين وجه المحرر في ثلثة لانه اما ان يتعلق
بحقوق الله او بحقوق العباد والعباد اما اقرب او اجانب ولا رابع وما يتعلق بحقوق الله تعالى وحقوق
العباد معاً دخل في المذكور فان كان حق الله تعالى غالباً فلا دخل في حقوق الله تعالى وان كان حق العبد غالباً
فلا دخل في حقوق العباد والتفصيل في الاصول وبهذا البيان انرفع الاشكال بان مراعاة الاقرب ومعاملة
الاجانب عبادتان والجواب عنه بان الاقرب والاجانب عامان كما في فلس المراجعة لهما عبادة ضعيف
قوله وتكونها من البر للنسيان اشار الى ان تنسوه استعانت بتعبية شبه تركهم انفسهم من البر
بالنسيان في الابهال ويجوز لكونه مجازاً من سلا اذ الترتك لازم للنسيان فذكر المألوم واريده لازم لكن لما كان
الاستعانة بالمع اختياراً بالمص وانما يحل على الحقيقة اذ نسيان الرجل نفسه محال كون العلم بها حضوراً و
وكذا نسيان صلاحه مع اصلاح غيره محال ايضا اذ النسيان جهل بسيط بعد العلم والفرق بين السهو و
والنسيان ان الاول زوال الصورة عن المذكر مع بقائها في القوة والثاني زوالها عنهما
معاً محتاج في حصولها الى كسر جديد كذا في شرح المواقف فافصح استحالة نسيان امر نفسه وصلاحه
مع الامر به لغيره **قوله** وعن ابن عباس رضي الله عنهما يكون الخطاب لاجبارهم والمراد بالبر البر المخصوص هو

ما صدر من دلالة على تقريره
بالطاقة وعلى الجبرين بالبيان

واختار المصنف كون البر مع كونه مقصداً
من البر فيجوز الباد مع كونه اسم عين
اذ التوسيع في البر اظهر وبيان اخذ
منه التبيين على توسيع واليد اشارت قوله
من البر هو الفضاء الواسع واما
ما اختار صاحب الكشاف من عكسه
فلا يبعد وجهه وان كان المصدر
اصلاً في الاشتقاق

مسألة

اتباع النبي عليه السلام مع عدم اتباعهم او الامر بالصدقة مع ترك الصدقة كما ان الخطاب بقوله تعالى
ولا تشعروا بالاتي الى هنا لاجبار وبهذا ظهر ارتباط هذه الآية بما قبله واختار المصنف تفسيرها على انه نوع
اخر من الكلام سبق لتوضيح الاليام والقول لاختلفا فيما اشارت ونحوه معنى فان قوله اثمرون لكونه تقرير
خبر معنى منظوريه لانه لكونه للتقرير لا يخرج عن الالفاظية **قوله** بتكيت واسكات اي ليس الحال هنا
كافي وتكتمون للتقيد والاحتراز لزيادة التقيد والزام الخصم اذ قد عرفت ان التجاسر على المناهي مع العلم
بتبطلها اقيح واشنع فان الجاهل قد يعذر كقول تعالى انما كان التقيد في الزام لا الاحتراز **قوله** اي تنكرون
التورية وتقرونها مع العلم بما فيها اشارت الى بقوله وفيها التورية وهذا انما يفيد لاجبار دون الجمل
الاشاره وبنيته على ان المراد بالكتاب التورية بقرينة الخطاب لليهود وان كان في وفي الشرع يراد القرآن
ما لم يقم قرينة على خلافه فلا تعقلون اي لا تفكرون فلا تعقلون فهو عطف على محذوف في دخول الاستفهام
او اصله فلا تعقلون عطفاً على ما قبله ابقاء التعقيبية قدم الرخصة لاقتضاء الضد ان على الفاء
فقد لا تعقلون فلا حرج **قوله** فيج صيغكم اي المفعول محذوف والقرينة على تعيين المحذوف
واضح لدلالة السياق عليه فيصدمكم اي يمنعكم عنه بيان فائدة معرفة فيج صيغكم والظاهر ان الاستفهام
لانكار التوضيح والى صلاته لانكار النفي وتقرير النفي كقول تعالى اليس ان بكاف عبدة فان الخطاب هو
العالم فالمعنى عدم تعقلكم لبس ثبات فالتعقروا وقع وكذا الكلام في قوله او فلا عقل لكم يعني به ان تعقلون
منزلة منزلة لازم فلا يطلب مفعول يمنعكم عما تعلون وخاصة عاقبة بتلك التورية الناطقة
وخامة عاقبة اشار به الى ان فيج صيغكم مستفاد من الشرع يدرك بالعقل ولذلك ذكر العقل فلا تمسك للعقولة
في ذلك وخامة عاقبة اي سوء عاقبة ومضرة والفرق بين الوجهين ان العقلة الاولى بمعنى الادراك
وهي الثانية القوة التي تدرك بها الفعل قد يشتق من الجامد مثل استحي واجبات الاولى المفعول مقدر وفي
الثاني الفعل منزلة منزلة لازم كما هو ولا نفي قوة الادراك ولا الادراك في الوجهين اذ الاستفهام لا نكاح
النفي فيستلزم اثبات الادراك وقوة كما عرفت **قوله** والعقولة الاصلية في اللغة المحسن سمي به الادراك
الانساني لادراك الادراك الكلي اذ ادراك الجزئي وهو الادراك المحسن غير مختص بالانسان لانه يحسنه في الاكثر
والاغلب عما يتعجب او من شأنه ان يحسنه عنه لا يرى ان الادراك لم يحسن لاجبار الاشارة عن القبيح قال تعالى
افرأيت من اتخذ الزمعة عروة واصفد اليه علم الالية ويعقل اي يحضره على يحسن شر عامع مساعداً العقل
ثم القوة اي ثم سمي به القوة التي بها النفس اي الروح اختار كون العقل قوة من قوى النفس وهي قوة
عزيرية يتبعها العلم بالضرورات عند سلامة الالات وهذا مذهب المتكلمين في العقلة الاولى من قبيل نقل الصد
الى قسم من اقسامها على ان الادراك ليس نفس المحسن بل ما قام به المحسن في الثاني من قبيل نقل اسم المسبب
الى السبب فانه نقل من العقل بمعنى الادراك اليها لا بمعنى المحسن بعد المناسبة ولذلك لم يعكس قوله والالية
ما عت اى محبرة مظهره سوء ضيعة مفعول نائمة اصل النفي رفع الصوت بذكر الموت ونفي عليه مشهورة
نقل عن الارزهرى انه قال فلان ينس نفسه بالفو حش اذا شربها بتعاطيها ونفي فلان على فلان امر اظهر انتهى

وهذا الأخير هو المناسب هنا وان فعله فعل الجاهل بالشرع اذ وجود العلم اذ لم يعلم بمقتضاه كالعدم لعدم
 نفعه هذا اذا كان معني افلا تعقلون افلا تعلمون او ان فعله كالفعل الاحتمالي الخالي عن العقل الى القول الادلة
 وفيما نرى الى ما ذكرناه من ان افلا تعقلون مشتق من العقل بمعنى العقول ولا اشعار في هذا الكلام
 نفي العقول والادراك اذ الكلام مبني على التشبيه كما اشرنا اليه فلا ينافي ما ذكرناه انما في الالة
 قوة الادراك ولا الادراك لا قول **قوله** فان الجامع بينهما انما بين الشرع والعقل والمراد بالشرع العلم بالحكام
 الشرعية والعقل العقول الادراكية ياتي عنه عن الفعل القبيح شيكامة اي نفسه وهي في الاصل الحدية المعترضة
 في النفس والاشكامة مثل في افراط الاباء عن الانقياد فمن لم يجمع بينهما اما متصف عنه العلم بالشرع او
 متصف عنه العقل في الاول اشر بقوله وان فعله فعل الجاهل بالشرع والى الثاني اشر بقوله او الاحتمالي
 عن العقل واذا كان الحال على هذا المتناول فيمن انشئ في احد الامرين فما ظنك بمره انشئ في الامر ان جميعا
 ولعل الاجار وسائر العلماء الاشرار من انشئ في الامر ان معا ولو تنزلا ولذلك لم ياب من تعاضل القبيح
 شيكامة اصله تعالى شائنا وشانهم **قوله** على تركية النفس بالتعب والمعبات والاجتناب عن السيئات
 وهو مراده بالتكيد اذ تكميل القوة النظرية متحقق والمراد تكميل القوة العلية قوله ليقوم الى الوعظ نفسه
 ويستقيم استقامته كاملة وذلك بحافظة الحدود والسبع المدد وقيام الوعظ عبات عن ذلك بطريق
 الاستعانة من قام العود اذ انزال العوجاج وكذا الكلام في قوله فيقيم غيرهم فان اقامة الغير مستعانة ايضا
 اقام العود اذ انزال العوجاج **قوله** لا تمنع الفاسق عن الوعظ وفيه دليل على ما ذكرناه سابقا من ان الانكار
 راجع الى النسيان فقط لا الى جميع الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما ذهب اليه بعض الناس حيث قال لا يجوز
 الامر بالمعروف لمن لا يعرفه واستدل بهذه الآية ورده المصنف بما سمعته وحاصله ان العلم واجب والامر
 بالمعروف واجب ايضا لمن استجمع شرائطه وتركه احدا لواجبين لا يوجب ترك الواجب بحسبهما المكن فعله
 وهذا مظهر في الشرع القويم وبهذه القرينة حل المص انكار على النسيان والتعرض للامر بالمعروف في مقام
 الانكار واللوم حيث الامر من على العمل لا المنع عن الامر بالمعروف فان قيل ان الانكار مستوجب الى المعطوف
 فقط بخلاف عدمه ان المنكر بالمرئ يجب ان يلها قلنا قد صرح الائمة ان التقدير لا يجب ان يكون الحكم الذي
 دخل عليه المرئ بل يجوز ان يكون ما يعرف المحاط به من ذلك الحكم كما في قوله تعالى ائت قلت للناس اتخذوا
 وامم اليهين الآية فان المرئ في التقدير ما يعرف عيسى عليه السلام من هذا الحكم لانه قال ذلك كما صرح به
 مولانا خسر وهذا اذا جاز ذلك بمعونة القرينة مع ان ايلوا المقر به الرهن شرط كونها التقدير في ظنك
 يجوز صرف الانكار الى المعطوف فقط حين قام القرينة على ذلك والا فالفرق بين التقدير والانكار على الالة
 المذكور موجود هنا بواسطة المعطوف وذكر المعطوف على لفظة ذكرها المص واما التزام ان المنكر مستوجب
 من حيث المجموع لا بمعنى ان الامر بالبر جزء من المنكر فانه لا يساعد المصنف بل بمعنى ان النسيان بشرط
 الامر بالبر منكر اشدا من انكار واستغنى من نسيان النفس بالامر بالمعروف فخالف ما حققه المص على ان فيه
 تسليما ان الانكار مستوجب الى المعطوف فقط تأمل القول بان الطاعة اذا أدت الى معصية راجحة وجب

تركها فان ما يؤدى الى الشرع شر كما صرح به المصنف في تفسير قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله
 فيسبوا الله عدوا بغير علم الآية والامر بالمعروف كذلك مع نسيان النفس فانه يؤدى الى معصية عظيمة بين
 الناس ضعيف اذا الكلام فيها اذ تحقق شروط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وما ذكر من قبيل الشر كما
 صرح به المصنف مستثنى من هذه القاعدة بقرينة الا يرى ان الامر بالمعروف الا الى المعصية راجحة ممنوعة
 وان لم يكن نسيان نفسه فلا محاسن لهذا الكلام في هذا المقام والعلم عند الله الملك العلام قوله متصل
 بما قبله اشر به الى ان الخطا بين سائر الجاهل لا يجمع المسلمين كما قيل لتفكير النظم فانه تعالى الامر بهم بالايان وترك
 الضلال والتمرد الصلوة والزكوة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه ترك الرياسة والاعراض عن المال والجاه
 ارشد هم الله تعالى الى دفع ذلك الامر الشاق فقال واستعينوا الآية والى هذا اشر بقوله فانهم لا امان ولا
 كلمة الظن بالنسبة الى المعالجة اذ يحتمل ان يحل الاستعانة على الكفاية عن اعتقاد الحقيقة لان الاستعانة
 بالشيء يستلزم اعتقاد حقيقة وهذا وان كان ضعيفا لكنه يكفي في ايراد كلمة (الظن) ولك ان تقول كلمة
 كان التحقيق **قوله** والمعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار النية بضم النون الظفر بالخروج والفرج بالخروج
 اكتشاف الغم والحزن فالمراد بالصبر الانتظار المذكور وهو الايام للصبر بمعنى الصبر وهو حبس النفس
 على الكبره وترك الخرج والفرج كما قيل الصبر مفتاح الفرج والحوائج شاملة للمأمورية والرياسة والمال
 فهذا الى ما قيل واستعينوا على مشاق المأمورية لعموم له وغيره قوله توكلا على الله تعالى مستفاد من
 الصبر ان منشأه التوكل على الله تعالى قوله او بالصوم عطف على الانتظار فالمراد بالصبر الصوم لانه صبر عن
 المفطرات والاستعانة بالصوم لما فيه من كسر الشهوة وتصفية الروح فيسبوا اداء العبادات وترك المنكرات
 والتوسل عطف على الانتظار او على الصوم اي استعينوا بالصبر بجد العنيين والصلوة الى كونوا
 جامعين بين الصبر والصلوة وقدم الصبر لانه لا بد وان يوجد في الصلوة كسائر المبرات ولذا ورد في الخبر
 المنيق الايمان نصفان نصفان صبر ونهض شكر **قوله** فانها اي الصلوة جامعة لما قد من الطهارة اي الطهارة
 البدنية من الحدث الاصغر والكبير وطهارة النوب والمكان من الخبث ذكر ما هو واقع من المصلي للصلوة وان
 لم يكن في الصلوة على ترتيب وقوعها من المصلي ويحتمل شمول طهارة طهارة النفس من ملاحظة الدنيا متوجها
 الى المعلى وصرف المال فيها اي في الطهارة وستة العورات فالصلوة بهذا الاعتبار مستتمة للزكوة في بذل
 المال وبذل المال نوع شامل لها ولذا قال جامعة لانواع العبادات ولم يقل جامعة للعبادات والتوجه الى
 الكعبة كالالحج والعكوف الى القيام للعبادة كالاغتكاف في البيت مكانه واظهار الخشوع من القيام ووضع
 اليدين والنظر الى موضع السجود في القيام وعدم الالتفات بمنته ويسرة والركوع والسجود وتعبه الاركان
 كلها عبادات بدنية واخلاص النسبة القلب عبادة نفسية لا يكتفى بها ولا يكتفى بها ولا يكتفى بها ولا يكتفى بها
 واظهار الخشوع لا وذكر القلب احترامه عن ارادة الجاهل مثل البصر بعيني ومجاهدة الشيطان ومدا فعت لا
 كالجهد مع الكفارة دفع الخواطر الفاسدة والافكار الكاسدة ومناجاة الحق التي تتضمن معرفة الحق وقراءة
 القرآن وهي افضل العبادات لدى اهل العرفان والتكلم بالشهادتين وهو دال على الايقان والايان او هو

اطلبوا المعصية في دفع المكافاة
 وحببوا الناس فان قصاركم
 ولذا قال المصنف على حوائجكم

ويؤيده ما قاله صاحب الشان
 المراد بالصبر التحمل لشدائد الصلوة

ركن الايمان **قول** وكف النفس عن الاطيبين اي الاكل والشرب والجماع وودا عليه وهو مثل الصوم ويحكم
 كون الاطيبين النعم والفرح وعلى كلا التقديرين التعبير بالاطيبين فيه اشارة لطيفة الى تحريض تطيب
 الحليمين **قول** حتى تجابوا متعلق بقوله استعينوا على اجابكم اي واجامع ايضا العزلة عن الخلق والتكبر والسيب
 والتصلية والدعاء الذي هو مخ العبادات والتعوذ والبسلة قوله الى تحصيل المآرب اي المقاصد فيهم منه
 ان المراد بالحوارج الحوائج الدنيوية في لا يلائم ما قبله لانهم لا امر ولا فان ما يناسب ذلك ان يقال استعينوا
 على اداء ما امرتم به وعلى حوائجكم الى ما لا يحسن ان يعلم الحوائج الى المأمورات ايضا وتعيم المآرب اليها ايضا
قول روي انه عليه السلام اخبره احدوا بوداود اذا حذر به بالباء الموحدة بعد الزاء المجرى والحاء الملهمة بمعنى
 احمه ونزل به هم او غم قيل وفي رواية حذيمة رضي الله تعالى عنه اذا حذر بالنون من حذر بجزء من الباء
 وهو متعدد من الباب الرابع لازم وماك الروايتين واحد قوله فنع الى الصلوة اي قام لها ملتجيا اليها
 والمعنى التجا اليها واستعان بها على فعل الهم والحزن وهذا المراد المص من رواية هذا الحديث الشريف **قول** ويجوز ان
 يراد بها اي بالصلوة الدعاء والمعنى استعينوا بالصبر اي الانتظار الى النجاح او الصوم والاتجاه الى الدعاء والتمسك
 الى الله تعالى في جلب النعماء ودفع البليوى ومنه لان معنى الشمر على هو المتبادر من الصلوة مع انها جامعة
 للدعاء وسائر القربات والله لا يلائم قوله تعالى فانها بكثرة الالة ولا يلائم الحديث المذكور ايضا **قول** اي الاستعانة
 بها فالمرجع هو المذكور معنى قد مر لشمولة الصبر والصلوة على اي معنى اراد بها فان الاستعانة بها انما هي
 بل هي اخص من فعل الصبر والصلوة لانها فعلها على وجه الاستعانة بها فقول بان الاستعانة في نفسها ليست
 بكبيرة ضعيف **قول** او الصلوة فالمرجع هو المذكور لفظا وانما اخره لما مر من ان الاول شامل لها وتخصيصها اي
 الصلوة مع ان الصبر مذكور معها قوله واستجاءها ضرر واي انواعا من الصبر وهو كف النفس عن الاطيبين وحث النفس
 على كثير من المبرات ولوقيل ان الضمير راجع الى المصلحة الشاملة للصبر والصلوة لم يبعد واما القول بان ذلك ان تقول
 ان رد الضمير اليها ليس بطريق التخصيص بل بطريق الكناية عن الاغلب فكذلك كاف في قوله تعالى والذين يكفرون
 والفضة ولا ينفقونها الالة فليس يتام لان الاغلب هو الصبر فانه متحقق في الصلوة وسائر القربات وفي
 المنكرات والبلات **قول** لتفيلة شاذ اشار الى ان كبر اذى عدل على يكون بمعنى شق وعقلا حقيقة لغوية
 او حقيقة لغوية نفل عن الاساس ان قال في قسم الحقيقة كبر ذلك على اذا شق عليك وهذا يدل ان حقيقة
 لغوية ظاهرا وان احتمل كونه حقيقة لغوية واذا كان حقيقة فلا وجه للحمل على التمثيل الا على الخاضعين مستثنى
 من كلام موجب كناية عن معنى النفي والمعنى انها لا تسهر اذى الا على الخاضعين ولك ان تقول ان من قيل
 ما يستقيم المعنى فيه اذ يصح ان يثبت على العموم مستثنى من الخاضعين **قول** المحبتين اي المتوطينين والخلبيين
 ويؤيد الاول قوله ومنه الحشعة اذا اشتطت من المتواضعة والحشعة كالصبر بفتح التاء والصلوة من اي
 المنخفض في الموضع وهذا معنى التواضع فيه والتمسك بالقاء قطعة من الرمل فعمل هذا الحشوع والاجتناب
 متراذ فان الخاضع للدين والانقياد **قول** له ولذلك اي وكون الحشوع الاجتناب والصلوة من اي
 جسماني وكون الخاضع للدين والانقياد وهو امر قلبي يقال الحشوع اي وهذا مراده ولا يخفى في اذ التواضع

من الاخلاق المحبة فهو امر قلبي وما فعل من الجوارح اثر التواضع وعلامته لانفسه وذلك الفعل اثر التواضع
 والانقياد فكونها متراذ فان كانا من اثر اللذة اظهر وبعد التفرغ من الراد فلا ظهر كونها متساويين ولذلك
 روي اذ اخرج القلب شغلت الجوارح وما فهم من تقريره انها متباينة بحسب الجوارح الحشوع مختص
 بالجوارح والخضوع مختص بالقلب ولعل مراده بالكثرة فيوافق بعض ما ثبت عندهم من ان اكثر ما يستعمل
 في الجوارح الحشوع واكثر ما يستعمل في القلب الخضوع **قول** اي يتوقعون لقاء الله تعالى فانظروا على حوائجكم
 واللقاء وهو مقابل الشئ ومصادفة معا متع في شاء تعالى فاول اهلا السنة بالرؤية بلا كيف وايه اشار
 بقوله لقاء الله واول المعتزلة بلقاء ثوابه تعالى ومنهم الزمخشري فرده المص بقوله لقاء الله تعالى **قول** ونيل الله
 من الثواب هذا تفسير وانهم اليه راجعون وحمل الرجوع على الرجوع الى الثواب لا على الحشر والشور فانه متيقن
 ولا الى الجزاء مطلقا لانه ايضا مقطوع به يجب فيه اليقين واما الرؤية والجزاء الخاص فهو مظنون مرجو ولا محل
 الظن على معناه وهو الحكم الرابع فلهذا اللقاء والرجوع الى الله تعالى على الامر المظنون ولا يصح ان يجعل نيل الله
 تفسير للقاء الله لانه يوههم عدم جواز الرؤية عند اهلا السنة وايضا يلزم ان لا يتوقف تفسير وانهم اليه راجعون
قول او يتيقنون له فالظن بمعنى التصديق اليقيني ان اراد باللقاء مطلق لقاء الجزاء فيكون وانهم اليه
 راجعون كعطف التفسير له والمراد باللقاء الحشر اليه والرجوع اليه بمعنى الجزاء مطلقا وبها يجوز ما في وجه
 حلال الظن على اليقين فاللقاء في فيجاءهم لترتيب الجزاء على الحشر والشور والواو في النظم قام مقام اللقاء كما
 اشار اليه المص في هذا التوجيه ولما كان حلال الظن على اليقين بعيدا ايد بقراءة اية مسعود رضي الله تعالى عنه ثم
 بين العلاقة فقال وكان الظن الحقيقي لما اشار به العلم اليقيني في كونها حكما راجحا وان كان العلم بالقاء الجرم
 دون الظن اطلق لفظ الظن الموضوع للشبه على المشبه فيريد عليه ان يخرج يلزم كون ذكر لفظ المشبه واردة
 المشبه فلا يكون استعانة تصريحية اتفاقا لوجوب العكس فيها ولا كناية عند الجمهور غاية انها كناية عند السكاكي
 لكن يجب فيها نصب القرينة بآراء لازم من لوازم المشبه وهو القلب اليقين فالوجه انه مجاز مرسل مرتين
 اطلق الظن الرابع على مطلق الرابع جلالة التقييد والاطلاق ثم اطلق على العلم بطريق ذكر المطلق واردة
 المقييد كما قالوا في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا او اطلق على العلم بكونه من افراد مطلق الرابع فيكون
 مجازا مرتبة ولا بد من كناية في تعبير العلم بالظن ولعله عبر عنه بالظن اشعارا بان لا يقدر في الاعتقاد ما لا يحسن
 في النفس من الخطات التي لا ينفك عنها العلوم النظرية غاب كذا افادة المص في قوله تعالى اني طنت في ملاق
 حسابه ويمكن ان يقال التعبير عن العلم بالظن للاشعار ان الظن باعادة مقابلة تلك الكنايف الشاذة
 من النعيم المقيم والخلاص عن العذاب الاليم كاف في عدم كونها تقييد فكيف العلم واليقين بذلك ففيه
 توسيع بليغ للمنافقين المرائيين القائلين بالصلوة كسما ولا يذكر الله الا قليلا **قول** لتفمين معنى التوقع
 ومعنى التفمين هنا كونه في ضمت لا الاصطلاح هذا تعليل المعلا اذلة اطلد على مشابهة العلم على ما قرره
 المص لما ثبت في محله انه يدخل لا سبب لجوايه الى الاعتبار معنى التوقع والانتظار في ضمة كانه قيل جملون
 انهم يحشرون اليه فيجاءهم منتظرين لذلك ومنه يبين له بانواع العبادات والاجتناب عن السيئات والتوقع

وهذا التقدير لا يرفع الاشكال كثيرا ورواه
 ارباب الجوارح وحاصل ان كان المراد بالقاء
 رؤية تعالى والرجوع اليه الجزاء المخصوص
 رؤية تعالى والحقيقة فادخلة فانها
 فالظن على معناه الحشوع وان كان
 ليسا مجزئان لهما احد حصولا مع
 مجزئان لا على التعيين والجزاء المطلق فالمعنى
 اعتقاد اصل الحشر والجزاء المخصوص
 الذين يظنون رؤية الله تعالى والثواب المخصوص
 مع اعتقادهم قنينا الحشر والجزاء المطلق وان كان
 المراد الحشر والجزاء المطلق فالظن مجاز عن العلم
 اليقيني ومع ذلك يظنون وقد يخطئ الحار وادف
 معناه الحقيقي على سبيل التبعية فلا من المعنيين
 معتبر في كل وجه من الوجهين فلا من المعنيين
 بالاشارة او بالدلالة فتأمل ومن على بصيرة

هنا ليس بمعنى الرجاء بل بمعنى النهي التام فلا وجه بان اللقاء والرجوع اذا كان بمعنى الحشر ومطلق يكون
لتضمين التوقع وجه ويمكن ان يقال ان نفس الحشر والجزاء المطلق متيقن والجزاء المخصوص مظنون فاما
يتعلق بالاولين والظن والتوقع متعلق بالثاني **قوله** قال اوس بن حجر عن السيوطي جرح بفتحين كما
ضبطوه وان اشترط في خلاف وفي بعض الجواشي بضم المهمله وسكون الجيم بفتح رمية السهم للحاشي
والضحية ارسلته للسهم المذكور في البيت السابق وهذا شاهد يكون الظن بمعنى العلم يصح تعلق الاستيقان
والظن اما بمعنى المظنون ان جعله ان يحاط به بآثاره وان جعله كحذف الجار اي بان الظن في باب
مصدر بمعنى العلم الشراسيف اطراف الاضلاع يشرف على البطلان جمع شرسوف وجائف الجيم اي طعن
الى الجوف والقول بان الاستشهاد بنظر الاحتمال ان يريد ان مستيقن ما هو مظنون غير ضعيف اما لا
فلان الاستشهاد يكفي فيه الاحتمال ولا يجب الجرم واما ثانيا فلا في المعنى لاستيقان ما هو مظنون غير
اذا لم كذلك في اكثر الاحوال وان الغير من اين يعلم مع عدم ذكره وايضا لو كان مراده الاستيقان ما هو
متيقن فالفائدة في تعرض ظن غيره ومثل هذا البحث من سوء النظر اذ به يرتفع الامان في اكثر الاستشهاد
والبيان **قوله** لان نفوسهم اي ارواحهم متاضة اي مترزة بامثالها فان من تمرن على شيء اخف عليه وكذا من
عرف في العلم فان راحته على مشقة سهل عليه واشار الى الاول بقوله لان نفوسهم اي والى الثاني بقوله
متوقفة في مقابلتها ما يستحق له بوعده تعالى اياه وعدا مؤكدا وهذا الوجه لاخير وان كان مطلوبا للواقع
لكن لا يلزم من التعبير بالخشعين وايضا عند العارفين المطلوب الرضوان فقط لا الثواب الا ان سم الكلام
كحو الرضاء واما الاشكال بان يلزم من ذلك ان يكون ثواب غير الخشعين اكثر من ثواب الخاشعين لان افضل
الاعمال احقرها اي اشقها ضعيف اما لا فلا لان المراد بالثقل كراهية النفس حتى يؤتى الى تركها فلا يناسف
كونها شاقفة فعلها وادائها والمصداق الى ذلك بقوله لان نفوسهم متاضة الى لاجلها مشاققا وبسبب مشاققتها
حيث ثبت المشقة والتعب للخاشعين والمتوهم ذمهم عن ذلك واما ثانيا فلا في العبادة بلا خشوع كالكفاية
فكيف الافضلية وبهذا البيان اندفع الاشكال بان هذين الكلامين كالمشتافيين فان المشقة والتعب
في ادائها وفعلها بالجوارح والاستلذاذ بالنفوس وقوله عليه السلام وجعلت يد علي ما ذكرنا فانه لما كان
صلوته موجبة لقربه الى الله تعالى وانقطاعه بالكلية عن سواه كانت قرعة عينه وان كان قدماه تتورم
فيها فانظر الى اتعاب البدن والجوارح مع سرور تام ولذة كاملة وقرعة العين كناية عن السرور والحدوث
بتمامه حبيب الى من الدنيا الطيب والنساء وجعلت قرعة عينه في الصلوة اخرج الثاني في سنة **قوله**
كثرة التأكيد والتكرار للتأكيد حسن شايخ في كلام العرب وتذكير التفضيل خصوصا متعلق بتذكير التفضيل
اي ذكر التفضيل بعد نعمتي مع انه اخبر فيها كونها اجزا لنعمة فهو من قبيل عطف الخاص على العام كما نفع الخ مضافا
للعنة فالتى عليها وهذا بناء على ان المراد بالنعمة المذكورة او لا النعمة على الابد ان كان هذا مخرج عنده اذا احتل عند
كون النعمة المذكورة او لا النعمة على الاولاد والنعمة المذكورة هنا على الابد فلا يكون التكرار للتأكيد لا يضر الله
اذا كونه تكرارا على احد الاحتمالين ولو لم يخرج كاف او نقول النعمة المذكورة هنا النعمة على الابد ايضا كما يدل عليه

قوله وربطه بالوعد الشديد فانه بالنسبة الى الاولاد فيكون تكرارا على كل حال فيندفع اشكال بعض المراد
بالتفضيل المصدر المبني للفعول فانه هو النعمة واما التفضيل المصدر المبني للفاعل فهو انعام ولازم يكرر فيها
سبق التفضيل المذكور جعله نكتة اخرى غير التأكيد ولا تكرار بالنسبة الى التفضيل وللتبني على ذلك
ذكر التكرار قبل قوله تعالى واني فضلتكم الآية وربطه عطف على قوله وتذكير التفضيل نكتة ثالثة للتكرير
والمعنى كثره لربطه بالوعد الشديد نحو يمان اغفل عنها اي النعمة اشارت الى وجه وربطه وتكريره
لاجله فان النكتة للتكرير المجمع من حيث المجمع ولذا عطف عليه بالواو ولم يعد اللام ولا وجه ان يكون كلا
منها نكتة على حد **قوله** عطف على نعمتي كونه في تاويل المفرد وقد عرفت ان من قبيل عطف الخاص على العام
والنكتة المعبرة فيه متحققة هنا والمعنى اذكروا نعمتي وتفضيلكم خصوصا قوله وتذكير التفضيل اشارت
الى ذلك التاويل **قوله** اي عالمي زمانهم يعني ان المراد بالعالمين ليس ما سوى الله تعالى مطلقا بل الموجود في
زمان بني اسرائيل لا يتناول من مضى ولا من بعدهم والقرينة على ذلك ان كل الانبياء عليهم السلام والصالحين
الكرام كونهم افضل منهم ما علم من الدين ضرورت فلا جرم ان عام خص منهم البعض او الام في العالمين للبعد
الخارجي وكلام المص تحتها وتناول الملك قد ذهب اليه بعضهم ولهذا استدل به على تفضيل البشر على الملك
ولم يرخص بالمص فقال ان ضعيف يربطه تفضيل بانهم فيكون معنى فضلتكم فضلت اباكم فيكون الجار في الخبر
او ايقاع التفضيل عليهم بطريق المجاز العقلي على كل حال فالتفضيل نعمة عليهم لان فضيلة الابداء فضيلة الانبياء
وان لم يكن الانبياء موصوفين بهذه الفضيلة ونسب النسب معتبر في الشرع والوفاء بملك الفضيلة نعمة
عليهم لما كان لقول المص كبره لربطه بالوعد الشديد هو قوله تعالى وانفوا يوما الآية وجدا الوعد المذكور
للابناء والخوف لمن غفل عنها يخص بهم **قوله** من العلم والايان اي وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان تفضيل اليهود
على الصحابة لاسيما لان الفضيلة في الزخارف الدنيوية من المال والجاه اذ قد عرفت ان العلم والايان
والعلم الصالح من جملة اسباب الافضلية والصواب تخصيص العالم بعالم زمانهم كما عرفت قوله وجعلهم
انبياءا وهم مفضلون على الصحابة كثرهم ليسوا مفضلين على كل الانبياء لاسيما نبينا عليه السلام فالعالمين
لا بد ان يراد به عالمي زمانهم لان يجري الكلام على ظاهره وعلى اطلاقه فانهم وان فضل بعض منهم على بعض سائر
العالمين لكن بعض اخر من سائر العالمين مفضل عليهم وملوكا مقسمطين اي عادلين **قوله** واستدل به لا
وجدا الاستدلال عام من علوم العالم الملائكة وقد عرفت ان تخص بعالم زمانهم وعن حال طلابه تراه وهو
ضعيف ولا يلزم من تضعيف الاستدلال بتضعيف المدعى ان تفضيل البشر على الملك مذهب اكثر السنة
وان مثبت بدليل ذكره موضع **قوله** اي ما فيه انه فيكون مجازا لاسيما بذكر الظرف واريده المظروف والدار
اي المبالغة بان شدة ما فيه بلغت مبلغا بحيث سرت الى الظرف فيستحق ان يؤمر بالاتقاء عن اليوم
فضلا عن الاتقاء عن الحساب والعذاب الوافعان فيه وهذا ما لا يقبل بمعنى انه ليس بظرف اذ ليس المقصود
الاتقاء ذلك اليوم بل مفعول به لا بالحقيقة بل باعتبار ما يقع فيه والمراد المفعول به بواسطة لفظة
عن ولو قيل المراد الاتقاء في ذلك اليوم بلا تعيين شيء يخاف منه لزيادة التهويل كان في ذروة العلياء من

او الحذف وجعل الهمزة مفتوحة عنه
واما جعل طرفه لا كان مفتوحا عنه
لا تعين ففقه من المبالغة
ما لا يخفى

المبالغة والمبالغة قول لا يعنى ان لا تجزى من جزى عني هذا الامر اذا قضى منه كما نقرر عن
الصحيح والمعنى لا يدفع نفس عن نفس شيئا من العذاب باذا ما كان عليه من الحقوق السابقة في الدنيا
وهذا تفصيل ما قيل والمعنى ان يوم القيمة لا يثوب نفس عن نفس ولا يتحمل شيئا مما اصابها فيكون شيئا
مفعولا به قوله فيكون شيئا على هذا المعنى الاخير نصب على المصدر لان شئك عبارة عن الجزاء فيكون مصدرا
لتجزى مفعولا مطلقا فعلى هذا نزل منزلة لازم للمبالغة او بقدره مفعول به اي حقوقا ما قول وقرئ
لا تجزى من الافعال واليهيتان من اجزائي اذا كفا في فلا يناسب هنا والثاني ما قال من اجزائي اذا كفا في
فعلى هذا تعين ان يكون مصدرا مفعولا مطلقا لانه لازم كونه بمعنى تاب عنه فحذف لا تجزى نفس عن
نفس شيئا لا تنوب نفس عن نفس شيئا من النسيان فيتحمل عنه ما يحل عليه من العقاب فانه قال في قوله
ولا تنزروا زراخرى قوله وايراده اى ايراد شيئا منك للتعظيم لان ما وقع في سياق النفي من
النكر يفيد العموم والاقنطاط الكلي عطفاً للمعلول على العلة والباس الكلي هنا بالنسبة الى الجزاء الى
الشفاعة فلا وجه لاشكال بانه تتبع ذلك التخصيص كيف لا وقد تعرض المصنف في مسأله المستدل المعترض ثم
رده ولو سلم عموم هذا الكلام للجزاء والشفاعة وغيرهما فلا قنطاط الكلي بالنسبة الى كفار بني اسرائيل ولا نزاع
في عدم قبول الشفاعة للكفار مطلقا قوله ومن لم يجوز قال محقق التفات الى اختلاف الخويعون في هذا الخلاف
فقال الكسائي لا يجوز الا ان يكون قد حذف الجار او لا ثم العائد ثانيا وقال بعضهم لا يجوز الا ان يكون المحذوف
جمله الجار والجور معا وقال اكثر العربيه منهم سيبويه والاختفش يجوز الامران والاقبس عندي ان الحرف
قد حذف او لا فجعل الطرف مفعولا به كما قال الشاعر ويوم شهدناه ثم حذف العائد انتهى فظهر ان المحذور ذلك
سيبويه والاختفش ومن الكسائي نقل عن الرضى انه قال وليس عدم التجوز مطلقا بل في تعين في حرف
الجزء فيحذف الحذف ملتبسا ولا فقد اتفقوا على جواز في قوله تعالى انسجد لا تأمرناي تأمرنا به اي كراه
فلا حاجة في الحذف الى الاجراء مجرى المفعول به فعنى قوله ومن لم يجوز له اي من منع حذف العائد الجور
حين ما كان مجزوا بل اذا اراد الحذف يجب ان يحذف الجار وتوسع في الجور ثم يحذف فيكون ما ذكره المصنف بقوله
ومن لم يجوز له هب الكسائي قوله كما حذف من قوله اي قول الحارث بن كلدة التقى او مال اصابوا اي اصابوه
بمعنى وجدوه هو من قطعة كتبها الى بنى عتبة انهم لم يجيبوا ارسالهم اولها ابلغ معاني وقول بنى
عمر فقد حسن العتاب وسئل هل كان في ذنب الهمم منى فاعتبرهم غضاب كتبت اليهم كتابا مراما فلم يرجع الي
لها جواب في ذلك لا يدوم له وفاء وفيه حين يغترب انقلاب فادري غيرهم شناه وطول العهد ام مال
اصابوا فعندى داغم لهم وردى على حال اذا شهدوا او غابوا وانما قال ام مال اصابوا لان الغناء اكثر
الناس يغتر الاخوان على الاخوان ولهذا ورد في الحديث القدسي ان من عباده من لا يصلح الا الفقر كذا
قيل قولى من النفس الثانية العاصية اي الضمير منها عائد الى النفس الثانية التي غير المجزى عنها ورجحه
ليلايم قوله تعالى ولا هم ينصرون فان الضمير فيها النفوس العاصية ثم اشار الى جواز رجوعه الى من الاول فقال
او من الاولى اي او من النفس الاولى بمعنى انها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها ولو اعطيت عدلها لم يرد

منها في يلزم تفكيك الضمير ولا هم ينصرون بخلاف رجوعه الى النفس الثانية وهذا الاحتمال مرجوح و
ولخفاه و مرجوحيته ايده بقوله وكان فانه مرتبط بقوله او من الاولى يعنى اذا كان مرجع الضمير النفس
الاولى فكانه اريد بالآية ان نفي الدفع المذكور فيما سوى النصرة ظاهر واما فيها فيطرق الالتزام اذ هو
مستفاد من قوله تعالى ولا هم ينصرون والضمير في راجع الى النفس العاصية لا محالة فاذا لم يكن منصوب
يلزم ان لا ناصر لهم ويؤيد الاول قوله تعالى ما الظالمين من حميم ولا شفيع يطاع على ان النفي متوجه الى
العقيد والمقيد جميعا والمعنى انها لو جاءت بشفيع يشفع لها لم تقبل منها ولا يقبل شفاعته كانت
من قبلها على ان يكون منها ظراف مستقرا وقع حاله من شفاعته قدمت عليها لكونها نكرة والظاهر ان نفي
قبول الشفاعة نفي الشفاعة رأسا لانه يشفع لها فلا يقبل لقوله تعالى من ذالذي يشفع عنده الا باذنه
الاية ولا ريب في ان الشفاعة للكفار لا اذن لها اصلا ورجح رجوعه الى النفس الاولى لانها المحدث عنها
والثانية فضلة وليس بشئ لان هذا لا يقام قريبا لنفس العاصية مع ان كون الشيء ركنيا من الكلام
او فضلة لا يرجح كونه مرجعا لم يلاحظ مع ما يرجح كونه مرجعا ولا ان المتبادر من نفي قبول الشفاعة
انها لو شفعت لم تقبل شفاعتها وهذا ضعيف ايضا فانه لو سلم انه هو المتبادر لا يترحم ان الكلام في نفي
اندفاع العذاب والنجاة عنه بوجه من الوجوه لانه هو الملايم للامر بالانقياد لا نفي دفع العذاب والنجاة
لكونه واسطة لاندفاع العذاب المقصود بالذات فيكون المعنى المتبادر ما ذكرنا بلا حطة سوق الكلام
وهو انها لو جاءت بشفيع يتخلص شفاعته عن العقاب لا يقبل قوله فانه اي الدفع قهره له ولو اريد
التطبيق على الوجه الرابع لغيره والاية اريد بها نفي ان يدفع العذاب عن احد احد من كل وجه محتمل فانه
اما ان يكون قهره وغيره له واما الدفع والاندفاع فيغير اخرا في المقسم اذا المقسم دفع احد عذاب احد
لا مجرد دفعه ولا اندفاعه وعن هذا حصر المصنف دفع نجاة الشفاعة واما الدفع بانواع الجبر والفرار
من محال المؤاخذه والتبليس والتدليس فلا يخطر ببال العقلاء اصلا واما النصرة وهو الدفع قهره من
المحتملات كيف لا وقد نقل عن بعض الكفرة ذلك روى ان ابا جهل لا سلع قوله تعالى عليها تسعة عشر
قال لقرينش لا يجوز كل عشرة منكم ان يبطشوا برجل منهم كذا قال المصنف هناك وهذا وامثاله وان صدر
منهم تكلموا وعنادا رده تعالى عليهم بقوله ولا هم ينصرون فلا اشكال بانه لا احتمال للنصرة لان القهر ما
لا يتصور كما لا يتصور التبليس ونحوه فكان ان النصرة وجه كذلك الاحتمالات المذكورة وجوه قوله والثاني
في يخطر ببال ان المناسب ان يذكر قوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل مقارنا لقوله لا تجزى نفس عن نفس
لان اعطاء الجزاء وقسمة كان الشفاعة قريبا للنصرة وقسمة دفعه بان الواو لا يقتضي الترتيب
فهم منى على الاخبار والعلة تقديم قوله ولا يقبل منها الاية لمناسبة للجزاء والعقضاء بحسب العادة وان لم يكن
كل منهما في ذلك اليوم وكذا اعطاء الفدية مناسب للنصرة قهره في قوله كل منهما بالنسبة الى الشفاعة والقضاء
والبعض حاول بيان فقال هذا من اسلوب الترقى لانه قيل للنفس الاولى غير قادرة على استخلاص صاحبها
بقضاء الواجبات وتدارك التبعات لانها مشتغلة بشاغلها ثم ان قدرت على سعيها مثل الشفاعة

ومن مع في تلك المشحون واصل معنى الجحناكم الغيناكم على نجوة من الارض وبها ما ترفع منها ثم
سمى كل فائز ناجيا كذا فهم من الباب وغيره لكن الامام نقل عن القفال ان اصل النجاة والتنجية
التخلص وقالوا لان العالي نجوة لان من صار اليه نجاة الى التخلص ولان الموضوع المرتفع بان ما
انخط عنه فكانه متخلص منه انتهى فعلى هذا اصل النجاة والفعلان مشتقان منها ومنه اخذ النجوة
قوله لان تصغيره اهيل ولم يسمع اويله والتصغير ما يرد الاشياء الى اصل هذا قول البصريين واختار
اكثر المحققين ومنهم شيخنا فاصل اهل ابدت الهاء منه لضرب المخرج ثم ابدت الهمزة بالالف
وقال الكسائي اصل اول قلبت الواو والفا فصار لا وقال سمعت اعرابيا فصيحا يقول اويله تصغير
فمنع عدم مسبوغة اويله فعلى هذا اهيل يكون مصغرا اهل لا قال ثعلب فقد صار اصلين المعنيين
لا كما قال اهل البصرة ولا كان الناقلون ما قاله البصريون اكثر من اهل الحجاز والشافعية اختار شيخنا
قوله وحسن بالاضافة فيكون اخص من الاله لا يقال آل هرون وآل البيت وآل الحدا كما يقال اهلها
فعلم منه ان فيه تخصيص حيث لا يضاف الى غير ذوى العقول ولا الى اخص من ذوى العقول قوله
كالا نبياء والملكوت اشار الى ان الخطر يعم لخطرة الدين والدنيا وفرعون ممن لخطرة الدنيا وما نقل
عن الاخفش انه قال وقد سمعناه في البلدان قالوا اهل المدينة وال المدينة لوسلم صحته فهو نادر لا يعاين
والمراد بالاضافة النسبة سواء كانت اضافة نحوية او لا فيقولون مثل قوله خير الى قوله وفرعون لقبه القفال
اولاد عليق بن لاو ذبن ارم بن سام بن نوح وقيل عليق بن سام بن نوح قيل يشبه ان يكون مثل
فرعون وقيل وكسرى علم الجنس ولذا منع الصرف ولكن جعه باعتبار الافراد مثل الفراعنة والقبيلة
والاكاسرة يدل على انه علم شخص يسمى بذكر من يملك ذلك وضعا ابتدائيا انتهى فان كان معنى قول المص
لقب من ملك لقبه لكونه واحدا منهم فيكون علما شخصيا وان كان لقبه لمن ملكه اى لهذا المفهوم الكلي من حيث
تعيين فيكون علما جنسيا والظاهر هو الاول بدليل الجمع ولان علم الجنس اضطرارى فلا اضطرار هنا لان
جعل علما شخصيا بل رجحان ذلك قوله للملكى الفرس والردم الاول ناظر الى كسرى والثاني ناظر الى قيصر قوله
ولعنوم اشارة الى وجه كون فرعون لقبه لا اسما وهو انه يشبه بالذم اشتق منه تفرعن الرجل وقد
مر مرارا ان الاشتقاق من الجواهر صحيح **قوله** وكان فرعون موسى مصعب بن ريان جزم هنا بكون اسمه
مصعب بن ريان ثم اورد على وجه التزييف كون اسمه وليدا قيل مع انه صرح في كتابه المسمى بنظام التواريخ
بالاحتمال الثاني ولم يذكر الاول قطعا وفي الكبير قال ابو اسحق اسمه وليد بن مصعب وذكره وهب بن منبه
ان اهل الكتابين قالوا ان اسمه قايوس وكان من القبط وعن هذا اعترض بانهم ليسوا من العرب
وليس لسانهم عربيا كما صرح به في التفسير الكبير وغيره فكيف يكون اسمه عربيا وما يكون نفسه عربيا واليا
على القبط لانه من القبط كما في المعالم او فارسي من اهل اصطخر كذا ذكره السهيلي ومن قوم عاد على قول الاكثر
وظهورهم قبل ظهور العرب بلا شبهة نعم يحتمل ان يتقرب بعض اولادهم ويكون فرعون منهم انتهى هذا الاحتمال
هو الايق بالاختيار ويقال هذا من توافيق اللغتين وايضا قوله وظهورهم قبل ظهور العرب مشكوك في المص

وان كان باعتبار معنى الجوز
فان الجوز لا يشق منه
الا باعتبار معنى الجوز

في سورة الاخذ في قوله تعالى والى ثود اخاهم صالحا ثود قبيلة اخرى من العرب فرماهم ليس جميعهم من
زمانهم قوله وفرعون يوسف عليه السلام ريان اب فرعون موسى ان قيل انه مصعب بن ريان او ابوالاب
انه ابراهيم مصعب بن الوليد وكان بينهما اى بين الفرعونين كما هو الظاهر ابراهيم يوسف وموسى كما قيل وفيه
اشارة الى رد من قال ان فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى عليه السلام قال المصنف في سورة
يوسف في قوله تعالى وقال الذي اشتراه من مصر الالة وكان الملكة يوسف بن ميثريان بن الوليد الملقب وقد
آمن بيوسف ومات في حيوة وقيل كان فرعون موسى عاش اربع مائة سنة بدليل قوله تعالى ولقد
من قبل البينات والمشهور انه من اولاد فرعون يوسف والالة من قبيل خطاب الاولاد باحوال لا باء
قوله يصفونكم بغيركم في الصحاح بغيركم الشيء طلبت لك **قوله** من سامه حسفا هذا مفعول الثاني
لامن قبيل الحذف والايصال اذ لا يلزم من تعبير فعل بفعل يتعدى بحرف الجر كون المفسر بفتح السين ايضا
لكذلك ويؤيد تعبير المص بالاية المتعدى بنفسه اصل السوم الذي هو الطلب ثم انه استعمل للذهاب
وحده مرة وللطلب مرة اخرى وهو المراد هنا كما نبه عليه بقوله يصفونكم في استعمال السوم في الطلب مجاز
باعتبار اصله وحقيقته غريبة باعتبار الغلبة قوله اذا اولاد ظلموا اى حله وكلف ظلالا فاحسب بمعنى الالهانة
والذل ومغنى الحز والتكليف بالهما الطلب وان كان مفهوما من الحز مغايرا للبغي بمعنى الابتغاء فانتج عنه
قوله يسومونكم بمعنى يصفونكم مأخوذ من سامه حسفا وان دفع توهم المناقاة **قوله** اقطعته يعني اقطع
واشنعته فانه قبيح بالنسبة الى سائر اى ان العذاب كله سود لكن هذا قبيح بالاضافة والنسبة الى باقي
العذاب فلا يتوهم ان بعض العذاب ليس بسود اى يقيح وغيره بفعل التفضيل اى قال اقطعته لان
اطلاق المصدر على الذات يفيد المبالغة فالسود مصدر اضعف الى العذاب فاد المبالغة وكان
ما عله بالنسبة اليه ليس بسود ولا اشار الى ذلك قال والسود مصدر ساء بسوء بمعنى قبح يقيح لا
مصدر ساءه اى احزنه فانه ليس بمناسب للمقام **قوله** والجملة اى جملة يسومونكم حال من ضمير
المفعول في جحناكم ويحتمل ان يكون الحكاية الحال الماضية واخر احتمال كونه حالها جميعا اذ الحال من
الشيئين خلا فالاصح وقدم الاول لان الكلام مسوق لبيان النعمة انعم عليهم وبيان حالهم امتس
بذلك وجواز الاحتمال الثاني لانفرامه حالهم منه ايضا قوله بيان يسومونكم والمراد بالبيان اللغوي
لا عطف بيان اضطلاحي فلا ينافيه ما في المغنى من ان العطف البيان لا يكون جملة ولذلك اى لكونه بيان
ومنزلة منزلة البيان لم يعطف لكان الاتصال بينهما واما العطف في سورة ابراهيم والتبنييه على استقلالها
ومغايرتها للاولى فثبت طرح الواو وجعل بياننا يسومونكم وتفسير العذاب وحيث اثبتنا جعل التذييل
لانه اوفى على جنس العذاب وزاد عليه زيادة ظاهرة كانه جنس اخر كذا في المطول واما الجواب بان يفسر
سوء العذاب في سورة ابراهيم بالتكاليف الشاقة عليهم غير الذبح والقتل فينبغي ان يراد ويلزم العطف
فضعيف اذ المراد بسوء العذاب اقمه واشد كما مر توجيهه فلو كان المراد تلك التكاليف لزم كونها اقطع
واشد من الذبح والقتل وضعفه ظاهر فان قيل هذا الاول لم اعتبر المغايرت هناك ولم يعتبر هنا اما هو

العكس فبأنه ان النكته بناء على الارادة فوقع الارادة هكذا فالحسن ان يراد له وجه والبعض حاول
 بيان فقال والسرفه ان وقع قبل ذكرهم بآيات الله والمراد بآيات الله نعمه وبلاده فكان المقام مقام تذكير
 النعماء والبلاء وتعداد افرادها امتثال الامر ذكرهم بالناسب ذكر الوالد والوالدة على الاستقلال بخلاف الاول فانها
 وقعت في مقام تعداد اسماهم بعد الاحسان واختيار الكفر والضلال على الهداية والايان فلا يناسبه الوالد
 انتهى وكذا ان تقول ان هذا الكلام تفصيل واجلة قوله ذكر وانعني التي انعت عليكم فكان المقام مقام تفصيل
 افراد النعم قضاء الحق التفصيل فالايان ذكر الوالد والوالدة على المغايرة ولو بالاعتبار فتعاضدا فطاعة لغيره
 على ما ذكرنا انما يستحيونه نساءكم اي يتركوهن طلبا لحيواتهن الاستحياء استفعال من الحيوة اي يسقون بآيات
 الخدمة فلا مجازا الاستحياء طلب الحيوة وتركهن طلبا لحيواتهن يدل على ان ابقائهن كان للخدمة والجفان فعد
 ذلك من جمل سوء العذاب والمراد بالنساء الاطفال وانما عبرت بالنساء لانهم الى ذلك اي باعتبار ما يؤل اليه
 وهي جمع لسوق كالتسوان وعن هذا قيل انهم مملوكه من والظهور في نسوان وقيل هي جمع امراءه
 من حيث المعنى كذا نقل عن ابي البقاء قوله رآي في المنام ورؤياه رواه ابن جرير قال السدي ان فرعون رأى
 نارا اقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على مصر واخرت القبط تركت بني اسرائيل فدا فرعون الكهنة
 والمجنيين ذلك فلا يجدون مولودا من بني اسرائيل الا بذكوه فلما راوا كبرهم يهوتون والصغار يذبحون خافوا
 الفناء فلا يجدون من يباشر الامان نشافة فصاروا يعتلون حامداون عام كذا في الباب وهو من عليه السلام
 ولد في عام لم يقتلوه وموسى عليه السلام ولد عام قتلوه فجزى ما جرى فالق عليه السلام في اليم فالتقطه آل فرعون
 فوقع تربيته في يد فرعون مع انه قتل لاجل اطفالا كثيرا ثم ملك فرعون واتباعه في يده عليه السلام وانه غالب
 على امره ولكن اكثر الناس لا يعلمون والى هذا المذكور اشار المصنف بقوله فلم يرد اجتهادهم وسعيرهم في زالة
 تلك الوقعة من قدر الله شيئا اذ كان امره قد راقده ورا قوله اي محنة قدما لغيره ان اشير الى ضيقهم وهو
 السوم والذبح والاستحياء الدال عليها الافعال المذكورة فبلاء بمعنى المحنة والمصيبة ونوعه ان اشير الى الخفاء
 الاول الى النجاة قوله واصلا اختيارا لالا امتحان قال تعالى ولنبلونكم بشئ من الخوف والجموع الاله لكن كان
 اختياره تعالى اي معاملة اختياره تعالى ومثل هذا المحول على الاستعانة بعباده تعالى تارة بالخدمة ليعرف
 بين الناس هل يصبر عليها صبرا جميلا فيضاعف اجره او يخرج فيكون مصابا بالمعنيين واخرى بالمحنة ليعرفوا
 هل يشكروا فيزداد نعمه او يكفر فيخيب بزوالمها قوله اطلق اي البلاء عليها اي على كل واحد منها مجازا باصلا لان كل
 واحد من المحنة والمحنة بسبب الاختيار والامتحان ثم شاع وصار حقيقة عرفية في كل منها قوله ويجوز ان يشار
 الى الجدة اي الى المحنة والمحنة فالجدة بمعنى اللغوي ولا كان الاشارة الى المتعدد بلفظ الواحد بخلاف الظاهر قال
 ويراد به اي بالبلاء الامتحان وهو معناه الاصل في الشايع بينها بين النعمة والمصيبة ولا لفظ الشايع تنبيه
 على ان الامتحان مشترك بينهما اشتراكا معنويا فانه مفهوم كلي لا امتحان بالنعمة فرد منه والامتحان بالمحنة
 فرد اخر منه في يظهر ظرفية المثار اليه بذكر البلاء اي الامتحان فانه من قبيل ظرفية السبب والسبب اما على اول
 فن قبيل ظرفية الجزئي للكل ثم الامتحان انما يعبر اسناده الى من لم يعلم بالعواقب فلا امتحان هنا امتحان تشبيلية

فيلزم ان المجيبين اخبروا فرعون بذلك
 وعينوا ان الله قد خلقه كان يقدر
 انشاءهم في تلك السنة انتهى فعلى
 من السنة الذبح سنة واحدة وفي تلك
 السنة ولد موسى عليه السلام
 والمفسر يوافقنا في الباب

كما بيناه في الهامش قوله بتسليطهم ايكم هذا بناء على ان المراد بالبلاء المحنة وبيان ارتباطه الى
 ربكم بيان ان معنى كون البلاء من ربكم ان الله تعالى سلطهم عليكم بحكمة دعت ولصلية اقتضت وهي
 منهم بجعلهم الوارثين ديارهم واسراضهم فهذه المحنة تكونها مؤدية الى المنحة اوفى للمقام وعن هذا قدم
 المحنة فيما سبق على النعمة **قوله** او بعث موسى عليه السلام هذا على الوجه الثاني قوله او بها على الوجه
 الثالث **قوله** وفي الاية تنبيه الموجه للتنبيه هو ان كون ذلك اختيارا ليس يكونه على بني اسرائيل كونه
 في حد ذاته كذلك ولهذا قال على ان ما يصيب العبد على اطلاق مع ان الاية تبين ما اصاب بني اسرائيل قوله
 من خبر وهو المراد بالنعمة هنا او شر وهو المراد بالمحنة اختيارا لاي معاملة امتحان منه تعالى فعليه اي فيجب
 عليه ان يشكر بجميع ما خلق له على مساته اي على نعمه بصرها الى ما يرضى عنه ربه ويصبر على مضار على مصا
 بتركه الشكوى وحسن النفس على رضا المولى وان بث الشكوى الى الله الملك الاعلى فانه لا يضر الصبر
 الجدير الا وفيه قوله تنبيه اشارة الى ان هذا الحكم امر بديهي يحتاج الى التنبيه لا الى الدليل **قوله** فلفقناه الفرق
 الفصل وهو يكون بين الشينين فاشارة الى ان تعدية الى البحر بتضمين معنى الفلق اي الشق في بابكم وجه
 احدها الاستعانة والتشبيه بالالة فتكون استعانة بتجعة في معنى بلاء الاستعانة قوله حتى فصلت
 فيه مسالك بسلوكم فيه اشارات الى تشبيه ذوات بني اسرائيل بالالة في كونهم سببا للفلق وظاهر عبارة يوم
 انهم كانوا يسلكون البحر ويتفرق الماء عند بسلوكم فكانا فرق بهم كما يفرق بين الشينين باتوسط بينهما و
 يخفف ما في ذفرق الماء سبق على سلوككم كيد قوله تعالى ان اضرب بعصاك البحر فانقلب فكان كل فرق كالطود العظيم
 والنقص المذكور ناطقة بذلك ايضا كاستخوذ الجواب بانه تشبيه ذوات بني اسرائيل بالالة الفصل بناء على كون الفصل
 لاجلهم ولاجل سلوكهم فيكون من قبيل تشبيه الباء لالايم قوله بسلوكم وانما الملايم لسلوكم في الايام يدل
 الباء فالوجه ان تشبه ارادة سلوكهم بالالة فيكون واسطة في حصول الجاد الفرق من الله تعالى فاستعمل الباء
 على الاستعانة بالتجعة وهذا بنا في كون الالة في الحقيقة عظمى موسى عليه السلام **قوله** او بسبب انما في باب
 للسببية الباعثة والمعنى واذا كثر الحوادث وقت فلفقنا لاجل انما كثر البحر وفعال الله تعالى معللة بالمصالح وان
 لم يكن معللة بالافراض **قوله** او ملتبسكم في الباء للملايم فيكون طرفا مستقرا كما ان في الاولين طرف لغو ولا
 يخفف ان الملايمية والمصاحبة لا يناسب المقام مثل كونها استعانة وقد عرفت وجه صحة الاستعانة
 ووجه الملايمية باعتبار التقرب فان فلق البحر بضرر العصا وان لم يكن مصاحبا لهم لكن كمال قربهم عند الملايمية
 بهم وحمل الملايمية على الملايمية العقلية وهي كونه تعالى حافظا ناصر اعلى ما اشار اليه موسى عليه السلام كلاما
 ان معنى ربي سميع عليم فبعد اذ كبر بدل على الله تعالى معهم بالنصرة والحفظ لان الفلق ملايم لهم ملايمية
 عقلية والملايمية العقلية في مثل هذا غير متعارف واما اخذ الشئ حكم قرية فتشايح في العرف والشرع وكذلك
 ان تحمل الحال على الحال المقدرة وكون الباء السببية بتقدير المضاف اقل تكلفا وانسب بما روي في جبه
 بالتام الصادق **قوله** ليعرف اي كافي قول الى الطبيب المتنبى كان يخيل لنا كانت قدما تسقى من فحوض الجلبا
 فرت غير خافه عليهم تدوس بنا الجاهم والتربيعا قبل تسقى من التسقية التحف انما من خشب الحليب

وقد تضمنت المصنف هنا قول اول المحنة
 وانعمت ثم عبرت بالفتحة وعية في الجبه
 وانشر وتناثر بالسا والمضار في هذا الفاظ
 متقاربة معنى والتفاير بينها باعتبار

من اللبن القريب العهد بالحلب والحج عظم الرأس المشتمل على الدماغ والتربية عظم الصدر رصيف خلد بها
 الفت الحروب لا تنفر من القتل وانها كرام تسقى الحليب اذا العرب انما تسقى الجياد منها خاصة الاستسها
 في بنات لان الظاهر كون الباء اللابسة ومعنى البيت تدوس تلك الخيول اي تغاوطا شديدا ملايسات بنا
 ولا فادة الشدة غير بالدوس عن الوطى واراد به ثقل جسمه فاذا وطى بالعدو اهلكه ومن حمل الباء على السبية
 لا غمان في ما في الدوس من الشدة والعنف محتاج الى الثقل فقد غفل ان ثقل جسمه في نفسه بلغ في مدح
 الفرس من كون ثقله مستفادا من الغير **قول** على بنا الكثير والكثير في المفعول قوله بعد والاسباط اي
 اسباط يعقوب عليه السلام وهم اثني عشر سبطا وسيجي تفصيله في قوله تعالى واذا استسقي في وقته
 الالة **قول** اراد به فرعون لانه معنى ان النظم الشريف يدل منطوقه على اغراق اتباع فرعون ودراسة النص
 يدل على اغراق فرعون نفسه قوله للعلم بان اولي به اشياء الى ما ذكرناه لانهم اذا غلبوا على الاغراق كونهم
 تابعين له في العتو والعدا ورئيس الغلاة اولي بالعذاب والاغراق **قول** وقيل تشبها بالانوار
 او الال بمعنى الشخص فقرر عن الصحاح انه قال الال الشخص مره لانه في هذا المعنى قليل الاستعمال ولان
 استقار عنه ذكره تابعه غير واضح فدلالة النظم على اغراق اتباعه من وجوه الدلالة غير ثابتة وانتم
 تنظرون حال من ضمير الخيول كم او حمل معترضة تزييلية وتقدم المسند اليه على الخبر الفعلي للثبوت ولا
 بحد في المحرر قوله ذلك تقدير للمفعول الاول الى ذلك والمشار اليه جميع ما مر قوله او فرعون له وجنات تقدير
 مفعول تنظرون وبالحيلة ذكر هنا وجوه خمسة فالفضل للتقدم قيل ان مبني الاول ان يكون الجمل حالاً عن المفعول
 ومعمود جميع الافعال السابقة فالمشار اليه مجموع ما ذكرناه اريد لا يحكام فالنظم بمعنى العلم وان اريد نفس
 الافعال من الفرق والابحار والاغراق فهو بمعنى المشاهدة وفائدة الحال تقرير النعم عليهم كانه قيل وانتم
 لا تشكون فيها ومبني الثاني ان يكون حالاً متعلقاً بالترتيب الى اغرقنا وفائدة الحال تميم النعمه فان هلاك
 العدو ونعمه ومشاهدته نعمه اخرى ومبني الثالث ان يكون متعلقاً بالاصلة المذكورة اعني فرقنا وفائدة الحال
 احظار النعمه ليتجسسوا من غلظة شانها ويتعرفوا انجازها ومبني الرابع ان يكون متعلقاً باغرقنا حالاً من
 مفعول بان يكون المفعول المحذوف راجعاً الى وانتم تنظرون ذلك وفائدة تحقيق الاغراق وتبينه
 ومبني الخامس ان لا يكون متعلقاً بالمفعول المذكور انتهى قوله او فرعون واطباق البحر اشار على ضعف
 ما روي انهم بعد ما تجاوزوا البحر اسرعوا في الفرار ثم جند فرعون فلما بعد واعن البحر سمعوا صوت تلاطم البحر
 فعلموا انهم غرقوا فنادوا ووجدوهم غريقين على وجه الماء لانه يخالف ظاهر قوله تعالى لا تخاف دركا ولا تخشى
 وايضا بعد ما رآو هذه المعجزة يبعد عنهم هذا المذكور **قول** او جنتهم التي قد فرها البحر الى الساحل هذا بيان في
 ما ذكره في سورة يونس في قوله تعالى فاليوم نتجيك بنعدك ما وقع فيه قومك من قهر البحر ونجوك وطافيا
 او لتجيك على نجوة من الارض ليركبنها اسرايل استهوى فتأمل البحر المذكور هو النيل على ما ذكره التفسير
 او بحر قزوين وحرف من بحر فارس كما ذكره البغوي وقيل وقاد قاده بحر وراء مصر يقال له اساف قوله ينظرون
 بعضهم لا يقدرون كون الفاعل والمفعول متحدين ذاتا ومتغايرين اعتبارا فلغاية ضعف اخره قوله روي

انه امر موسى عليه السلام قال تعالى واوحينا الى موسى ان اسر عبادي انكم متبعون ولهذا قال فصيحهم
 فرعون لانه اشار الى ان علة الامر بالاسراء اتباعهم فرعون وجنوده حتى ينتقم الله تعالى منهم الاسراء
 لغتان معناهما سار ليليا قال تعالى فاسر عبادي ليليا انكم متبعون والباء في بني اسرائيل للتعدية وما كان
 في الباء معنى الاستصباح فممن منها انه عليه السلام سري ليليا ايضا وكذا الكلام في فخرج بهم فصيحهم متبعهم
 في وقت الصباح حين سمعوا خروج بني اسرائيل مع موسى عليه السلام وصا وقوم اي قاربواهم مصاف
 كما قال تعالى فلما تراءى الجمعان الالة قال لمص فقال يا يحيث راى كل منهما الاخر قال تعالى قال اصمى بموسى
 انما لم يكون قال كلا ان معنى راى سيرهدين فاوحينا الى موسى الالة والى هذا اشار بقوله فاحسب الله تعالى
 الية الفاء فيصير منبسطا للحذف كما اثرنا الية فيضرب اي بلا تلمس ولا توقف فظهر اي ظهر عقيب الضرب
 اثني عشر طريقا يابسا كالطود العظيم اي الجبل المنيف الثابت في مقرة فدخلوا في شعابها كل سبط سبط
 شعب وهذا معنى فسكو كوى بكسر الكاف جمع كوة بالفتح كبدرة وبدرو بضم الكاف جمع كوة بالضم ومعنا
 ثغب في البيت فتراوا اي راى بعضهم بعضا وتسامعوا اي بكلامهم اذا تسامعوا معدى بالياء فقول
 صاحب الكشاف وتسامعوا كلامهم من قبيل المحذف ولا يصال حتى عبروا البحر اي تجاوزوه قوله ثم لما وصل
 كلمة ثم هنا للتأخر في الاخبار وهذا لا ينافي ما مر من قوله فصاد قومهم لما عرفتم من ان المراد المشاركة
 الى المصادفة لا المصادفة والالكاف اخذين بهم او ارادوا الاخذ بهم والتعير عن قرب الشئ بالشئ
 اكثر من ان يحصى وجعل هذا الكلام قرينة على ان المراد المشاركة اليه اولى من الاشكال بالمناقاة والقول
 بان المصادفة كجنود فرعون دونه بعيد قوله **الفتح** الا تمام الدخول قال الامام في سورة طه فقال فرعون
 قومه ان موسى قد سحر بالبحر فصارت كارتى وكان على فرس حصان واقترب جبريل عليه السلام على فرس اثني
 في ثلثة وثلاثين من الملائكة فسار جبريل بين يدي فرعون وابصر الحصان البفس فاقتم فرعون على اثرها
 فصاحت الملائكة في الناس الحقوا حتى اذا دخلوا خروا على اذانهم ان يخرج النبي اليهم ففرقوا استهوى
 وكان امره قد قد **قول** فاصطلم النظام البحر ضرب بعضه ببعض واغرقهم جميعا والحمد لله رب العالمين
قوله واعلم انه هذه الواقعة له وانما اعظم ذلك لاشتماله على نعم كثيرة دينية ونيوية خلاصهم من
 فرعون فانهم واستترقا شانهم ومن خوف الفرق ومن الخوف الذي يحرقهم حين ظنوا ادراكهم فرعون
 وقومه وغرق اعدائهم مع انهم ناظرون ذلك قوله ومن الايات المحزنة استرا الى ان هذه النعم من حيث انها
 يستلذ بها نعم جسيمة ومن حيث انها دالة على وجود الصانع ايات ساطعة وبراهين قاطعة على وجود
 الصانع ووحدته وكمال قدرته وعلوه هذا قال المحقق اي من شانها ان تجعل مضطرة الى ايمان من
 شاهدا وان لم يؤمن لشدة شكيمة قوله وتصديق موسى عليه السلام لان البعض من المذكورات معجزة
 كلائق البحر وبسبب مع ان الرطوبة طبيعته **قوله** ثم انهم اي اسلاف بني اسرائيل اتخذوا البحر الهيا
 سيجي تفصيله في سورة الاعراف وسورة طه وقالوا لنؤمن لك حتى ترى اية من ربك فاني بعد
 ورقة ونحو ذلك من قولهم اجعل لنا آية كما لهم آية فممن يعزل في الغفلة اي عن الغفلة في معنى عن

اي فاصبحهم وقت الصباح واستد الى وقت
 اشراق الشمس وكذا ان تقول المراد بوقت
 الصباح وقت اشراق الشمس فانه لا يخرج
 في اطلاق الصبح عليه

فانظم عليهم وتعدته على
 تضمن معنى الاستعجال

الذكاء شدة قوة للتفكير محدة لاكتساب الاراء وتسمى هذه القوة الذهن وجودة تهيؤ التصو
ما يرو عليها من الغيرة الفطنة فلو قدم الذكاء على الفطنة لكان احسن سبكا قول **عن امة محمد عليه السلام**
متعلق بقوله فهم بمقول ومراوده اثبات الفضل لهذه الامة عليهم قوله وما تواتر من معجزاته ان كان المراد بالتميز
اعم من التواتر لفظا او معنى فمع جميع المعجزات لان ما عدا القرآن متواتر معنى وان لم يكن متواترا لفظا وان
كان المراد التواتر لفظا فالمراد به القرآن والجميع لان كل مقدار اقصى سورة من معجزاته وان كان على التحقيق
والاصح لكونه في مرتبة من البلاغة والفصاحة ولا يربى في ان نظري فلا اشكال بان معجزاته عليه السلام
ليست كلها نظرية بل منها محسوسات كثيرة كمنع الماء وتكثير الطعام وشق القمر الى غير ذلك لان المراد ان
كان هو القرآن فالامر ظاهر وان المراد المتواتر مطلقا فاذا ذكر من المحسوسات فقط والفضائل الجمعة
مبتدأ فخير دقة اي ان معجزاته عليه السلام مع كونها امور نظرية دقيقة استيعابا حسن الاتباع
واما بنوا اسرائيل مع كون بينهم وهو موسى عليه السلام من الايات البديهة الجلية لم يتبعوه والذين
اتبعوه لم يتبعوه حسن الاتباع حيث كفر بعضهم من بعد ما امنوا بهذه الامة لهم فضل عظيم ورجاء
جسيم على هؤلاء الغافلين ومن حذر داه خارجون وعرض المص الشفاء في التبع على هذه الامة
بانهم حينئذ لينزل وينزل الله يشكرون والتبع به فنية اشارة الى قوله تعالى كنتم خير امة ااتت
قوله واخباره عطف على هذه الواقعة اي واعلم ايضا ان اخباره عليه السلام عن هذه الواقعة من جملة
معجزاته لانه اخبار عن الغيب لانه لم يارس علماء ولم يشاهد علماء ولم ينش قريبا ولا خطبة ثم اعراب
عن قصة بني اسرائيل على ما هي عليه وعلى ما ثبت في كتابهم ثم لم يؤمنوا الشدة شكيتهم واشدهم عداوة
للدين والمؤمنين فهم ملحقون بالانعام خارجون عن الانقياد والاسلام فعلم من هذا البيان ان قوله
وانتم تنظرون وغيره من الخطابات كلها او اكثر بالتجوز اي واباه كم ينظرون فجعل نظرنا لهم شيقته
كالجسوس ثم اسند الى اولادهم كونه راضين به واذا وعدنا موسى عطف على اذ فرقاكم في موضع
نصيب لانه معطوف على نعمتي والتقدير هنا واذا كروا الحادث وقت وعدنا موسى وقدر الكلام ثم واذا
نجيناكم وجصيفة المفاعلة مع ان الله تعالى هو المنفرد بالوعد والوعيدان موسى عليه السلام لا التزام
الوفاء ونزل التزامه منزلة الوعدا انه وعد ان يبقى بأكمله ربه وقال المكي اقوا وعد اصلها من اثنين
وقد تاتي بمعنى فعل نحو طارقت النخلة فجعل الاقرا اثنين بمعنى واحد انتهى والمص يرجع قراءة الى عمرو وعقود
لخروج عن التكلف فجعل قراءة ثلاثي اصلا ثم اشارة الى قراءة المفاعلة **قوله** لما عادوا الى مصر بعد هذا
رواية وهي موافقة لظاهر قوله تعالى واورثنا القوم الذين كانوا الالة وقول تعالى والعاقبة للمتقين
قال مص هناك وعد لهم بتوريتهم بدارهم انتهى ملخصا وما ذكر في تفسير قوله تعالى ويستخلفكم في
الارض حيث قال وقد روي ان مصرا ففتح لهم في زمن داود وعليه السلام رواية اخرى فلما مفاة **قوله**
وضرب له ميثاقا اي عين له ميثاقا اي الوقت الفرق بين الوقت والميثاق ان الميثاق ما قدر ليعمل فيه
علم من الاعمال والوقت اعم من كذا انقل عن مجمع البيان قال المص في تفسير قوله تعالى ويستخلفكم عن الالة

نقل جعفر عن ابي ابي الدين بن عيسى في تفسيره
انه قال لم يصح احد من المفسرين والمؤرخين
بانهم دخلوا مصر بعد خروجهم منها وان كانوا بالشام
ولم يات موسى عليه السلام اليها ولا بطور سيناء
ويوم من ارض الشام لا مخرج قال من جديد
من انهم اوتوا من ارضهم ولم يردهم اليها وانما جعل
منهم اسماء انتهى وما تقدم من العالم
الكلوا شاة جعة عليه
في رواية في العالم والكويتي والمفتي ان بني اسرائيل
لا امنوا من عدوهم ودخلوا مصر بغير اسم
موسى ان ينزل عليهم التوراة
الخر القصة في قوله مولا في ظاهره
من قوله الميثاق في معنى بخله ذلك
انه جبره وليس كذلك

قل هي مواقيت الالة والوقت الزمان المفروض لانه وما في مجمع البيان مخالف لانه تعالى بان يصوم ذالقعدة
وعشر ذي الحجة قال في سورة الاعراف فامره بصوم ثلثين فلما اتم انكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملا
كنه نشم رائحة المسك فافسدت بالسواك فامره تعالى ان يزيد عشرة انتهى وكانت المواعد
ثلثين ليلة ثم تمت بعشر كافي سورة الاعراف وهو بحسب اخر الامر اربعين وتكون الجميع اربعين
ليلة غير انها اربعين وتكون وعده ثلثين ليلة ووعده عشرة جلد في سورة الاعراف وواعدها موسى
ثلثين ليلة واتمناها بعشر الالة كذا اجاب الحسن البصري وامر ان يفي الى الطور فذهب اليه واستخلف
هارون على بني اسرائيل وكنت في الطور اربعين ليلة وانزلت عليه التوراة في الواح زبرجده ففرق الله تعالى
نجيا وكلمه بلا واسطة واسمع صرير القلم قال ابو العاليه بلغنا انه لم يحدث حدثا في الاربعين ليلة حتى
يهبط من الطور كذا قيل **قوله** لانها عررا الشهور لا يقال الا ظهران وعد موسى عليه السلام وعده قيام
اربعين فذكر الليلة اشعار بوعده قيام الليلة لان الاظهار وعده بصوم ايضا وحمل النهار فقارضا
وتساقا فبقي ما ذكره المص سالما عن المعارضة **قوله** لانه تعالى وعده الوحي في قوله يكون الوعد بمعنى
اذ الوعد لا يكون من البشر فان الله تعالى هو المنفرد بالوعد والوعيد واما العهد فيكون من البشر ايضا
هنا خلاصة ما نقل صاحب الباب عن ابي عبيدة وغيره وقد سبق ان الاحسن حمل المفاعلة على الثاني لما
ذكره ليكون الاقرا اثنين متحدان معنى فيكون ليلة مفعولا به يتقدير مضافا اي وعدنا موسى تمام اربعين
ولا يجوز ان ينتصب على الظرف لان الوعد لا يقع في الاربعين الا بتجوز فيكون مأكونه مفعولا به ولو قيل
انه من قبيل رميت الصيد في الحرم لم يبعد اذ الموعود هو الوحي كما اشار اليه المص وقع فيه قال المص او
سورة الانعام وبني الصحة الظرفية كون المعلوم فيها اي في السموات والارض فكما صح تعلق في السموات
والارض يعلم باعتبار كون المعلوم فيها صح تعلق اربعين ليلة بوعدنا باعتبار كون الوحي فيها والظاهر
انه لا فرق في تلك الصحة بين ظرف المكان وظرف الزمان واما ما اداه به كلام المص من انه على هذه القراءة في
اربعين تقدير مضافين لشئ واحد هو الوحي من الله تعالى والمجيء للميثاق من موسى عليه السلام فليس
بمحمود في استعمال العرب وحاول بعضهم لرفع هذا فقال انه على حذف مضاف واحد يكون من الجانبين و
ويتفكك الى ما لها من الامر من اي وعدنا ملاقة اربعين وانما يكون من الله تعالى لاجل الوحي ومن موسى
لاجل المجي ولعل هذا من المص ولا يخفى ما فيه اذا الملاقة ليس معنى واحدا يصح من الجانبين ولو سلم فيعود
الكلام في تعليقه باربعين ويظهر ما ذكره من كون الموعود هو الوحي او المجي او الاستماع كما نقل هذا صاحب
الكشف والحااصل ملاقات الله تعالى غير ممكن فلا يكون الملاقات معنى واحدا يصح من الطرفين وهو شرط
في استعمال صيغة المفاعلة على اصلها بل يلزم ان يتجوز في لقاء الله تعالى فكيف يصح القول بكونه امر او
ومعنى الفكك ان يكون معنى واحدا ويكون ذلك المعنى الواحد من الله تعالى الوحي ومن موسى عليه السلام
لاجل المجي وليس كذلك كما عرفت وكذا ان تقول المقدر هنا الامر المرضي والمعنى وواعدها موسى الامر الحسن
المرضي ويتفكك الى ما لها من الامر من ويكون من الله تعالى الوحي ومن موسى عليه السلام المجي الى الميثاق فظهر

استعمال الصلوة فانه بمعنى الدعاء فيكون ماله من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين التضرع وبعض المحشين اطلب منها بحيث ينجد الفؤاد ولم يأت شيئا على وجه الرشاد سوى القليل والنقل خاليا على صوب السداد **قوله** الربا يعني اتخذها بمعنى جعل فيتعدي الى مفعولين والثاني محذوف نظيره ولتشاعته من بعد موسى او مضية يعني ان ضمير من بعده راجع الى موسى عليه السلام بلا تقدير مضاف الكافي بقرينة الاستعمال وان كان المعنى على تقدير مضاف فانه شاع استعماله على هذا الاثر ان الشخص اذا ذهب او مات او عزل يقال بعد فلان ولا يلاحظون المحذوف كالا يلاحظون متعلقا الفظ المستقر قوله او مضية بناء على اعتبار حذف المضاف لان اصل المعنى عليه والمائل واحد ومن غفل عن ذلك اعترض بان اتخاذ العجل من بعد موسى يقتضي ان يكون موسى متخذا لها قبل ذلك كما لا يخفى على العارف بسياق الكلام فلذا اقتصر في الكشف على التوجيه الثاني انتهى وجه الغفلة ان معنى من بعد موسى بعد وفاته موسى او مضية الى الطور انتهى وهذا سهو في حشش كانه لم ينظر الى ما في سورة الاحقاف وسوء طه من الآيات الكثيرة بانه في حياة موسى عليه السلام حتى قال للسامري وهو صاغه من حلي الضبط التي استعارها منهم بنو اسرائيل حين اصحاب الخروج عن مصر والحلي التي القاها البحر على الساحل بعد اغراقهم انظر الى الهلكة الذي ظلت عليه عاكفا لخرقته ثم لنسفته في اليم نسفا ومثل هذه اللفظة يحتاج الى التوبة **قوله** بشر اكلم جعل قوله وانتم ظالمون حالا ولو جعل مستقفا معتدضا لكان المعنى وعادتم الظلم فلا بعد عنكم فعل قبيح قيل فائدة التقييد بالحال الاشعار يكون الاتخاذ ظاهرا بزمعهم ايضا لوراجعوا عقولهم باذي تال وفيه ما فيه اذا ذكر مستفاد من الخارج ومطابق في نفس الامر لا التقييد بالمال والا لوجب اعتبار مثل ذلك في كل موضع يقيده بالحال ولا يخفى بعد قوله بشر اكلم اي اشر اكلم الحادث وقت الاتخاذ وبسبب الاتخاذ وهذا لا يلائم قوله تعالى فاعلم ان عبدي هذا الهكم والى موسى فنسى الالة فان المفهوم منه فليس الالهية عليه لا الاشكاله فتدبر ثم عفونا عنكم ثم هنا تفاوت ما بين فعلهم القبيح وبين لطفه تعالى في شأنهم فيفيد الترتيب ومن بعد ذلك يفيد التراخي الزماني فلا تكرار قوله اي الاتخاذ في تفسيره من بعد ذلك يشعور ما ذكرنا حين يتم اذ عفو الشكر لا يكون بلا توبة **قوله** والعفو نحو الجرمية هذا معنى شرعي لما اخذ من عفا اذا درس كل من الفعلين يتعدي ولا يتعدي كما نقل عن الصحاح الجوهري **قوله** والمراد هنا المتعدي اي على الشيء الشيء اذا درس سوا كان انسانا او غيره ومعنى لازم اندرس والمعنى الشرعي لانه ما اخذ من المتعدي قال من عفا اذا درس ولم يقل اذا اندرس **قوله** اي تشكر وعفوه ولم يقل ارادة ان يشكروه كافي الكشف اذا الشكر لم يقع منهم ولو جعل على ارادة الله تعالى لزم تخلف المراد عن ارادة تعالى وهو محال عندنا وجائز عند المعتزلة فان وقع التفسير بنحو من اهل السنة فيراد بالارادة الطلب ولا يتعارض في ان الله تعالى قد يطلب من العباد ما لا يقع كالاداء وتفسيره بكي بيان حاصل المعنى من استعماله لغير الموضوع للترجي وهو محال من الله تعالى قدم توضيح استعارته في قوله تعالى لعلم تنقون وليس مراده ان لعل هنا بمعنى

وتشكر في اللغة فان الاحسان بالجنان ونشره بالسان نعت المراد هنا وفي مثله الشكر المعنى وهو صرف العبد جميع ما اتم عليه الى ما خلق له

كي حتى يخالف ما سلف من انه ضعيف غير ثابت كما اختاره في ذلك القول الكريم **قوله** يعني هذا تفسير للفرق ان المراد بالكتاب كونه تورية ظاهرة للجامع بين كونه كتابا ايا كتابا من الكتب السماوية منزلا من تعالى ووجه ساطعة تفرق بين الحق والباطل وتفرق ايضا بين الحق والمبطل اشارة الى وجه التسمية بالقرآن اصله صدى اطلق على الفارق البالغة فعلى هذا العطف لتغير الصفات منزلة التغير بالذات وفائدة ادخال الواو بين الصفات لا علام استعلاء كل منهما في المدح مثلا كقولك الملك القرم وابن الهام وليست التسمية في المزدحم كما صرح به المصنف في قوله تعالى والذين يؤمنون الالة **قوله** وقيل اراد بالقرآن مجزاة لما له لطف ظاهر بتغير المعطوفين ذاتا مضمومة مع ان المعطوف لا يحتاج الى التحليل الاول راجع لقوله تعالى ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وصيا الالة وايضا هذا الكلام مسوق لمدح الكتاب بقرينة ذكره بعد قوله تعالى واذا وعدنا موسى الالة والمدح بكونه جامع بين كونه كتابا وبرهانا امس بالمقام والمبلغ اذ لم من لم يتبعوا الفارقة بين الحق والمبطل في الدعوى لانه تعالى لا يخلق في الخلق في الكاذب في دعوى الرسالة بحكم العادة فلا تشكل سحر المتنبى **قوله** او بين الكفر والايان لانه من الله لا يخلق الخارق في الكاذب في دعوى الرسالة وهذا كفر اذ دعوى الكفر جزيا **قوله** وقيل اشيع الكفر هذا من قبيل عطف امرين بينهما غوم وخصوص من وجه فان التورية مشتملة الاحكام الشرعية والقصاص والوعود والوعيد وغير ذلك والشرع كما يشتمل الاحكام التي في التورية يشتمل على الاحكام التي ثبتت بحديث موسى عليه السلام وبالجملة الشرع عام للوحى المتلو وغير المتلو فلا يكون عطف الجزاء على الكل ولا يحتاج الى التجريد **قوله** او النصر الذي لا يكون المراد بالفرقان في قوله تعالى يوم الفرقان نصرنا معكم ان المراد يوم البدر لا شتمه على النصر الذي هو الفرقان ولقصد المبالغة اطلق الفرقان على نفس اليوم كانه لكثرة النصر فيه نصر وما يكون المراد به هنا نصر ما صرح به ابن عباس رضي الله عنهما حيث قال اراد بالفرقان النصر على الاعداء لان الله تعالى موسى عليه السلام وقومه على عدوهم وسمى نصرته فرقانا لان في ذلك فرقا بين الحق والباطل كذا قيل ولم يذكر احتمال انطلق البحر مع ذكره في الكشف لانه لا اساس لاياء الفرقان على هذا المعنى لقوله تعالى لعلم تنقون والقول بان هذا بالنسبة الى الكتاب اعتراف بعدم ما يعمى على هذا المعنى لهذا القول الكريم وجه ترميزه هذين الوجهين لان فيهما تخصيصا بلا تخصيص مع عدم زيادة الوجه الاخير لقوله تعالى لعلم تنقون وان نظر الى كونه معجزة فهو داخل في الوجه الثاني فلا يكون وجهها مغايرة لقوله اي تنقون قدم وجه تعبيره بلفظة كي بتدوير الكتاب اي التورية والنظر فيها بالتأمل الصادق والتفكر في آيات ايات التورية على الوجه الاول المعول او المعجزات الالهية على صدق موسى ان اريد بالفرقان المعجزات ولم يشر الى كون المراد به الشرع او النصر لضعفها كما هو عادة من عدم التفاته الى وجه ضعف ثانيا وان تفرغه اولاد القول بان الشرع داخل في الكتاب والنصر داخل في المعجزة مؤيد للرجحان الوجهين الاولين وضعف الاخيرين واذا قال موسى لقومه بعد ما رجع من الميقات فراء هم قد اتخذوا العجل الربا وبعد ما جرى بينه وبين هرون وما وقع من توبيخ السامري كما فصل في سورة طه يا قوم انكم ظلمتم

اضربتم بانفسكم فانكم اشر كنتم باخذكم العجل والشرك ظلم عظيم ولم يكف بقوله يا قوم لمزيد البيان بانه
 ونسب فيهم وانه من بني اسرائيل قوله فاغرموا على التوبة وانما اول العزيمة ليصبح عطف فاقبلوا اذا نظر
 ان الله تعالى جعل توبتهم قتل انفسهم فليزعم عطف الشئ على نفسه وايضا لا يصح تعلق الى بتوبوا اذا معنى
 لان يقال اقتلوا انفسكم الى بارئكم شار الى دفعه بقوله والرجوع الى بارئكم يعني ان تعلق الى باعتبار
 معنى الرجوع اما بطريق التضمن او باعتبار ان اصل معنى التوبة الرجوع فكونها عبادة عن القتل لا
 يقتضيه سقوط معنى الرجوع بالكلية بل الرجوع عن المعصية اتم في القتل لا نقاء القدرة على المعصية
 كانه قيل فاغرموا على الرجوع بقتل انفسكم فانه رجوع لا فوق رجوع قوله بربنا من التفاوت اشار به الى
 ان البارئ اخص من الخالق بحسب المفهوم فانه في اللغة جاء على الشئ بربا واذا نسب اليه تعالى اعتبر ذلك
 والمراد من التفاوت عدم تناسب الاعضاء وتلائم الاجزاء بان يكون احد الديرين والقديرين غاية الصغر
 والدقة والاخر بخلافه فلا ينافي التمييز بالخصوص والرهينات المختلفة بل ذلك عين البراءة من التفاوت
 فان معناه كما علمت عدم تناسب الاعضاء معتبر بالنسبة الى صاحب الاعضاء فخلق الاشياء على صور
 وشكلها الذي يطابق كمال الممكن لها معنى البراءة من التفاوت فبحان من صغر البعوض وعظم الجمل
 فافترج معنى قوله ميمنا بعضها من بعض لانه فاهم ما ذكرنا ان المراد به التفرص كالايد متميز عن الرجل والبعوض
 متميز عن الفرس والابل وكل منهما عن الاخر بحيث يطابق كمال الممكن والمنافع المتوقعة منها قال تعالى واعطى
 كل شئ خلقه ثم هدى فاعلم من هذا البيان ان خلق الله تعالى الاشياء كلها بربنا من التفاوت وان عبر
 بالخالق لكن لا يفهم ذلك من مفهوم الخالق كما في البارئ بل من الخارج قال الامام وفائدة تقييد التوبة
 بالبارئ انما هي من الراد والامر بالاخلاص انتمى ذلك ان تقول وفائدة ذلك التوبيخ بانهم تركوا عبادة
 من خلقهم بربنا من التفاوت واعطاهم كمالهم الممكن ثم عبدوا ما هو مشر في المائدة من العجل الذي يصنعون
 من الخبيث فاستحقوا ان يؤمروا بقتل انفسهم فامر الله تعالى اياهم بلسان نبينهم بذلك قوله واصبر التركيب
 اي تركيب البارئ لخصوص الشئ عن غيره ودلالة البارئ على التمييز المذكور لذلك فان هذا الخصوص يلزمه
 ذلك التمييز قوله اما على سبيل التقصي كقولهم برئ المريض اى من باب علم بكسر الراء والمديون اى برئ
 بكسر الراء مثال الاول حسى والثاني معنوى قوله او الانشاء عطف على التقصي كقولهم برأ الله ادم
 من الطين برأ بفتح الراء هنا والمعنى او خلوص الشئ عن غيره على سبيل الانشاء والايكاد بان يوجد
 ابتداء خالصا عنه اى منفصلا عنه والانفصال عنه هنا بطريق التحويل والتغيير ويؤيد قول من قال
 اى خلقه ابتداء متميزا عن لوث الطين فالمراد بالغير في قوله خلوص الشئ عن غيره اعم من ان يكون غيرا
 بالذات كما في المثالين الاولين او غيرا بالوصف قوله او فتوبوا عطف على قوله فاغرموا الا فالمراد بالتوبة
 ح الرجوع عن المعصية فتعلق الى بتوبوا واضح وانما الاشكال في عطف قوله فاقبلوا انفسكم فان
 الى دفعه بقوله اتماما لتوبة ثم اشار الى كون المراد بالقتل حقيقة وهو المراد بالبيع بفتح الباء وسكون
 الحاء المبيع وهو قتل الانسان نفسه او جوار وهو قطع الشهوات عن الامام اى منصور لا ان يردى وقال

ولذلك قلنا ان البارئ اخص
 من الخالق مفهوما وانما
 التحقق والوجه قسما وان

لولا اجماع اهل التفسير والتأويل على ان قتل انفسهم كان على الحقيقة لم يكن صرف الامر الى ذلك لان
 الامر بعد توجهم وجوبهم الى الله تعالى قال تعالى ولا سقطت ايديهم وراوا قد ضلوا قالوا البئس لم
 يرجعنا الآية الى ان قال وكان ينبغي ان يصرف هذا الامر الى اجتهاد انفسهم بالعبادة لله تعالى والاطاعة
 له واحتمال الشدائد لفرطهم في احسان ربهم وذلك جائز ان يقال فلان يقتل نفسه في ذلك لا يعنون
 حقيقة القتل ولكنهم يعنون تعابيه اياها انتمى وجوابه ان ذلك ما يختلف باختلاف الشرائع في الآيات
 فان قيل كيف استحقوا القتل وهم تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل فالجواب ذلك ما يختلف
 بالشرائع انتمى وهذا من جملة التكليفات الشاقة التي كلف بها بني اسرائيل كقطع موضع النجاسة
 وتحسين صلوة في اليوم واليلة وصرف ربع المال للزكاة ولما لم يحج الى تابوا ما كرم الاصر لا
 يحتاج في قتل انفس الى التاويل ايضا وهذا يندفع قوله ايضا لان القتل عقوبة الكفر لا عقوبة
 الاسلام على ان القتل حال الاسلام عقوبة الكفر الماضي على ان شرع لموسى عليه السلام في مطلق الكفر
 او خاص لهذا الكفر المخصوص عن عبادة العجل كالزناديق في شرعنا وكالتب في شرعنا على هذا
 بعض الائمة قوله لم ينص بها بالواردات السيمائية ومن لم يقتلها بفتح الشرحوات لم يحجرها بالحيوة
 الاتدية وبالمشاهدة النورية قوله ومن لم يقتلها اى النفس بمعنى بقرة النفس التي هي القوة الشهوانية
 كما حقق المصنف في بحث حكاية البقرة وقد يطلق النفس الامارة بالسوء على القوة الشهوانية فيجوز ان
 ان يراد بها تلك القوة والمعنى من لم يكسر سورتها لم يحجرها حيوة طيبة فعكس نقيضه من احياها بتلك
 الحيوة كسر سورتها وفيه بقرتها قوله وقيل امره وان يقتل بعضهم اى فعلى هذا معنى قوله فاقبلوا
 انفسكم ليقتل بعضكم كى في قوله تعالى تقتلون انفسكم ولا تقتلوا انفسكم وقوله تعالى لا تسفكوا دمائكم
 الآية قال المصنف هناك وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لا اتصال به نسبيا او دينا فيكون مجازا في الاستناد
 لادنى ملازمة قوله وقيل امر من لم يعبد العجل وفيه كلام اذ العطف على فتوبوا لا يلائم فان الخطاب في
 الاول عابد العجل وفيه فاقبلوا من لم يعبد العجل وتلونه الخطاب في مثل هذا غير مستحسن والعطف لا تأم
 توبتهم وعن هذا مرصه والفرق بين هذا الوجه وبين ما قبله هو ان النفس متميز في هذا الوجه دون
 ما قبله وان الامور بين هذا غير عبدة العجل وفيها قتل عبدة العجل قوله وري اى لتأييد هذا الوجه وكما كان
 يحتاج الى التأييد ان الرجل يرى بعضه كوله وولد ولد قوله وقرب اى صديقه وفيه نسخ قريبه
 بالباء وهو ظاهر فيراد به قريب غير البعض اى والده وولد له لانه كالجند ولم يقدر المصنف لأمه تعالى
 عليه لكان الشفقة ومرادهم المضي عليه فارسل ضبابة شبه السحابة تغشى الارض كالدخان فاخذوا فشرعوا
 يقتلون اى عبدة العجل وهم منقادون لذلك من الغداة من الصباح الى العشي الى ما بعد الظهر او الى
 ما بعد العصر قبيل المغرب حتى دعا موسى وهرون عليها السلام لدفعه وعفوه وقال لا يارب هلكت بنوا
 اسرائيل البقية البقية والظاهر موسى عليه السلام دعا وهرون عليها السلام كان يؤمن قال المصنف تفسير
 قوله تعالى قال قد اجيببت دعوتكما يعنى موسى وهرون لانه كان يؤمن قوله فكشفت السحاب اى عقيب

الفعلية وقد يستعمل اللفظ في حق البارى في ارادة الخير فيكون صفة ذاتية و قد مر التفسير في تفسير السلسلة
قول لا جبر قوله استشار الى ان الام تحليلية فلا اشكال بان الايمان يتعدى بنفسه والباء او صلة بتبيين
معنى الاقرار فانه يتعدى للمقرب بالباء والمقر باللام وموسى عليه السلام مقرر والمقرب به محذوف كما يوضح به فلا
وجدا في الاول ان يقول ان نزع عن ذلك اذا المتعدى باللام هو الاقرار وانما الاقرار فخره بآية فلا بد من
تاويل بالاذعان **قول** عيان العيان المكانيه واصلا من المعين استعيرت المعانيه اذ حقيقة الجبر في الصوت
فنه استعيرت المعانيه والجامع الظهور التام والداعي اليه كمال الروية بحيث لا ريب فيها كما لا يشك في جهر الصوت
وقال الرابع الجبر حال لظهور الشيء باضطرار الحاشية بشرط رأيت جبرها والى حاشية السمع قال تعالى انه
يعلم الجهر من القول انتمى فعلى ظاهره لا حاجة الى الاستعانة هنا لكن المص لم يلتفت الى الاحتمال انه بين ما هو مستعمل
فيه من ظواهر الشيء باضطرار ولو لم يأت في البصر ولا ياتي في كونه حقيقة في الجبر في الصوت ومجازا في الروية واستعمال
في العرف والشيء بنفسيه **قول** ونصبها على المصدر في غير لفظه والمعنى متحد لان الجبر في الظهور
التام نوع من الروية فيكون مفعولا مطلقا للنوع ككون الفرق صا ومفعولا مطلقا لفعل الجبر فيكون
المفعول المطلق لبيان النوع **قول** او الحال بتاويلها بالمشقة والمعنى حتى نرى انه جبر من انظر في عيننا
ان اظهر كونه حال من الفاظ وصيغة المفرد كونه مصدرا او المعنى حتى نرى انه جبر من اي معانيه لا غير مستعمل
ولما كان كون الحال من الفاظ ظاهر اذ غرضهم كون رؤيتهم بالعينهم وبصارهم لا ببطونهم قد مره على الاحتمال الثاني
مع انها مستلزامان لكن غرضهم الروية بحاشية البصرة لا ببصرة القلب ولهذا قيدوا بالبرهان فلا جرم ان الاحتمال
الاول هو الاول والمفعول **قول** وقرى جهره بفتح الهاء في جبر كونه مصدرا كالاول فيكون مفعولا مطلقا وكونه
جمع جامعا كالكتبة جمع كاتب فيكون حالا من الفاظ فلفظ كونه جمعا نقرأ من ابن جني في المحتسب قرا سبل بن
السهمي جهره وزحمة في كل موضع محروكا ومذهب صحابته في كل حرف حلق ساكن بعد محروك لا يجوز في الاعلى لفظه
فيه كالتنوير والنهر والشم والشم والكوفيين ان يجوز تحريك الثاني لكونه حرفا حلقيا قياسا مطردا كما
والجوز وادرى الحق الاممهم وكذا سمعت من عقيل وسمعت الشجرى يقول انما جهم بفتح الحاء وقالوا اللهم يريد
الهم وقالوا سار نحو بفتح الحاء ولو كانت الفتحه اصلية ما صححت اللام اصلا والمص اختار ان كل حرف حلق ساكن
لا يحرك الاعلى انه لفظه في فظ ضعف ما قيل ان يجوز ان يكون بمعنى جهره لا على انها مصدرا على انها صيغة اخرى
كما توهمه لان كل اسم اذا كان ثانيا من حروف الحلق يجوز تحريكه قياسا مطردا كما يجوز اشتراك في هذا مسلكه
والمص لم يذهب اليه كما عرفت فلا وجه للاعتراض بالقول الذي هو لم يرض به **قول** والفا لكونهم السبعون
قال في سورة الاحراف روى ان تعالى امره بان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختر من كل سبط ستة
فراذلائهم فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعدا جرم من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب
مع ابا قيس فلما نوا من الجبل عشية غام فدخل موسى بهم الغمام وخروا سجدا فسمعوه بكلام موسى يا امره
وبينها ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه وقالوا ان تؤمن لك حتى نرى الله جهره فاخذتهم الرجفة اى الصاعقة او
الجبل فصعقوا منها انتهى فالمراد بالميقات ميقات التوبة عن عبادة العجل قال الخليلي روى ان موسى عليه السلام

اختار سبعين رجلا من اخبار المؤمنين للاعتذار عن عبادة العجل وهم الذين طلبوا الروية وقالوا ان تؤمن لك
حتى نرى الله جهره فدخلهم ارتداد وكفر وامرهم بعد امنوا انتمى كالب ويوشع بريان من ذلك وكلام انفا
الجيلي يوم خلاذ وفيه قول اخر وهو انه كان بعد الفتن وتوبة بني اسرائيل وقدمه الله تعالى ان ياتي بسبعين
رجلا معه فلما ذهبوا معه قالوا له ذلك كذا ذكره الامام والمحدث ما ذكره الامام او لا ان هذا كان بعد ان كلف عبادة
العجل بالقتل جبر جمع موسى عليه السلام من الطور وتحريق عجلهم وقد اختار منهم سبعين خرجوا مع الى الطور
انتمى لكن كون كالب ويوشع من عبادة العجل كما يؤيده عبارة الامام منظورة الى ان يقال بما غير خليلين
في السبعين اختارهم موسى عليه السلام في يخالف رواية المص نقرأ من مجمع البيان انه قال انهم اختلفوا
في سبب اختيارهم بهما به ووقته فقيل انه اختارهم حين خرج الى الميقات ليكله الله تعالى بحضرتهم وعطية
التورية فيكونوا شهداء له عند بني اسرائيل لم يتفقوا بحسن ان الله تعالى يكلمه فلما حضر الميقات سمعوا
كلامه تعالى سألوا الروية فاصابتهم الصاعقة فابتدأ سبحانه تعالى بكذب الميقات ثم عترض بكذب العجل
فلما تم عاد الى بقية المقصة وهذا الميقات هو الاول وقيل انه اختارهم بعد الاول للميقات الثاني بعد عبادة
العجل ليعتذروا من ذلك فلما سمعوا كلام الله تعالى قالوا اننا جهره انتمى وكلام المص يحتمل الوجهين
والظاهر كون الميقات ميقات التوبة وقيل الرابع عند ميقات اعطاء التوبة **قول** وقيل عشرة آلاف من
قومه زيفه لانه يخالف ظاهر قول تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا والا اعتذار بان المراد بالسبعين
الجمع الكثير لانه كان كلام السبعة والسبعين وسبعائة يكون مجازا عن الجمع الكثير لا بدفع الضعف وان سلم
صحته فان ذلك فيما يتفاوت العددين تفاوتا فاحشا غير متعارف ولا ريب فان التفاوت بين السبعين وعشرة
الآف فاحش جدا **قول** والمؤمن به أي المؤمن به محذوف والمراد به اما ان الله تعالى اعطاك التورية وكذلك
قيل وهذا يؤيد كون المراد بالميقات ميقات اعطاء التورية وما نقلناه من الفاظ الخليلي انهم كفروا وارتدوا
من بعد امنوا يدفع هذا التأييد ويؤيد كون الميقات للاعتذار عن عبادة العجل وكذا الكلام في قوله او انك
نبى لان مال الوجهين واحد **قول** لفظ العناد والتعنت اى سؤالهم للعناد المفرط والتعنت اى سؤال
ما يليق ولذلك استحق العقاب لكفرهم وارتدادهم ولو كان سؤالهم لتكثير شادنا استحقوا ذلك والتقريية
على ذلك سوق كلامهم حيث ارتدوا بعد ما امنوا وعلقوا الايمان بالروية وهى تحيلة في شأنهم وقاصروا
عن رؤيته تعالى لتوقفها على حال في الراى لم توجد فيهم بعد فالمراد بالاستحالة الاستحالة بالغير والاستحالة
بالذات ان المراد بالروية رؤية الاجسام في الجهات وباحاطة البصر وموسى عليه السلام بالذات وكلام المص بالذات ولو
اريد بما ذكرنا او لا لكان سائلا عن الاشكال بانه من اين علم انهم ظنوا ان الله تعالى يشبه الاجسام وطلبوا رؤية
الاجسام لا وهذا استناد الى رد المعتزلة في استدلالهم بهذه الآية على استحالة الروية مطلقا **قول** لا تظنوا
قيل هذا رد على المعتزلة فانهم استدلوا بهذه الآية على استحالة الروية للتكفير بطلبها وهذا عجيب منهم لان القوم
صرحوا بعدم الايمان بقولهم ان تؤمن لك وعلقوا الايمان بالروية فنقول الموحد المؤمن ان يؤمن بالله وسله
حتى ياتي ابونا مثلا صامرتا وكافرا جدا الايمان وهذا مع وضوح كيف خفي عليهم لاسيما على مشايخهم مع ان

غير علم من هذا البيان ضعف ما قال الخليلي في تفسيره
في شرح المقاصد ان السائلين انما لم يأتوا من المؤمنين ولا حاضرين
حتى نرى الله جهره لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين
عند سؤال الروية فيسبغوا اجاب الله تعالى في
الى ضرورهم السبعون المختارون ولا يتصور
منهم رواية انتمى جبرهم ما اشار اليه
انفاض الخليلي من قوله فاعلم انهم ارتدوا
وكفروا من بعد ما امنوا

النظر منهم ليس مستفاد من صريح كلامهم ولا قرينة تدل على ذلك كما اشرنا اليه اولاً فالناظر من كل كلامهم على
انهم طلبوا الرؤية بلا كيف ولا جهة ولا فساد في هذا الطلب كطلب سيدنا موسى عليه السلام الرؤية كقولك
وكفرهم بقولهم من نؤمن لك كما عرفت قال المصنف في سورة الاعراف اذ لو كانت الرؤية مستعجلة لوجب ان
يجعلهم موسى عليه السلام ويخرج شيعتهم كما فعل بهم حين قالوا اجعل لنا آية وهذا الوجه اول ما ذكره هنا
لما ذكرنا نعم ذكر هذا على وجه الاحتياط لا على القطع لم يبعد والمجمل اشار الى وجهين من الموضوعين **قوله**
ولا فساد اي فرد من الانبياء على ان الامم الخمس فيضمحل معنى الجمعية والباءت على التعبير بالجمع الازدحام
اذ رؤية الله تعالى بعين الرأس غير واقعة سوى نبينا عليه السلام ليلة المعراج مع اختلاف فيه ونظر عن
الامام لما تريد ان قال تعلقت المعتزلة بظاهر الآية على نفى رؤية الله تعالى وعندنا ليس فيها دليل على نفى الرؤية
بل فيها اثباتها وذلك لان موسى عليه السلام لما سأل السبعون الرؤية لم ينههم عن ذلك وكذلك هو سؤال
رؤية الله تعالى فلم ينه عن ذلك بل قال كان استقر مكانه فسوف ترائي وهذا لا يتصور اي لما يكن والمعلق
بالمكن مكن وكذلك سأل اصحاب رسول الله عليه السلام فقالوا او ترى ربنا فلم ينههم عن ذلك وانما اخذ
هؤلاء الصاعقة لانهم لم يسألوا سؤال استرشاد وانما سألوا سؤال تحت استنار ولا نهما رتدوا وعلقوا
الايمان بالرؤية فاستحقوا المؤاخاة بالصاعقة **قوله** فيرجات ناراً وقدمان الصاعقة قصفت رعداً بل
معها نار وقد تطلق على النار التي معها اما مجازاً او حقيقة قوله فارجح قولهم اي اما سترهم بالتحزيب بينهم **قوله**
وقيل صح ما مجاز ان كان الصاعقة موضوعة فقط لجمع الصوت الهائل والنار معها او حقيقة ان
كان وضعها لكانها لم تسمع او مشاهد واما اطلاقها على الجنود فان اريد بها نفسه فجاز باعتبار المحلية
وان اريد بها حسيستها في النار كالصيحة فجاز اي سقطوا به اي بالحسيس صاعقين بمعنى ميتين فقوله
ميتين تفسير له يوماً وليلة والحسيس صوت من يمر بقرية فتسمو ولا تراه **قوله** ما اصابكم بنفسه
وهو الصاعقة نفسها لانها مريئة او اشره ان اريد بالصاعقة الصيحة لانها غير مريئة والنظر لا يكن
ايها فالمراد اشرهم من مقدمات الهلاك كالاضطراب ونحو قوله واشره عطف على اصابكم فان النظر
في النظم الكريم لا ذكر مطلقاً ولم يقيد بالفعل كان الظاهر ان يبقى على اطلاقه فالفعول المحذوف احد
الامر من وقوله ما اصابكم اي الى ما اصابكم ثم بحثناكم ثم هنا تفاوت ما بين الموت والبعث منه فلا يكون
من بعد ذلك تكراراً من بعد موتكم اريد بالموت الجنس فصح اضافته الى الجمع **قوله** بسبب الصاعقة متعلق
بالموت احتراز عن الموت بسبب اخر فانه لا بحث فيه في هذه الدار **قوله** لقوله تعالى ثم بحثناكم في حق
اصحاب الكهف فانه من نوم مدبر فان البعث كما يطلق على الاحياء يطلق على ايقاظ النائم وارسال
الشخص فلذلك قيد هنا بالموت **قوله** نعم البعث اي الاحياء الذي يكون سبباً لانها منهم وفلاحهم ولولا
البعث المذكور لكانوا من اصحاب الجحيم **قوله** او ما كفرتموه عطف على النعمة او البعث وما كفرتموه يقولون
لن نؤمن لك اعطاء التورية لموسى وكلامه آية او نبوته وهذا تصريح بما ذكرناه سابقاً من ان اعدام
الصاعقة كان كفرهم لا طعنهم بالرؤية ومن هذا يظهر جواب اخر عن الاستدلال المذكور للمعتزلة على

امتناع الرؤية وقد بينا عليه في سلف قوله لما رايتم متعلقين بشكركم **قوله** سخر الله بالظلم بالانام
فان التظليل مسبب عن التسخير واشارته الى دوام ذلك مدة وافتقار قولهم من الشمس اشارت الى ما ذكرناه
وان تظليل الله تعالى الغمام تسخير الغمام المظلمة وانما لم يذكر لفظة على لانه في صدر بيان حاصلي المعنى وما
في حاصلي المعنى لا يتعدى بعلى فان ابيحت عن ذلك وقلت ان الاطلاق بغمام يستلزم العلو لكونه من فوق
فاجعل قولهم يظلمهم من قبيل المحذف والا يصال اي يظلم عليهم من الشمس واسناد التظليل الى الله تعالى
ما ذكر المصنف وهو سخر الله تعالى لهم الغمام المظلمة وفي الكشف وجعلنا الغمام تظلمكم قال ابو البقاء ولا يكون
كقولك ظلمت زيدا بظلم لان ذلك يقتضي ان يكون الغمام مستورا بظلم الله وقيل التقدير بالغمام وهذا تفسير
معنى الاغراب لان حذف حرف الجر لا ينحس كافي الابواب واسناد الاطلاق الى الغمام لان الظلم يحصل وتسمى
السحاب غماماً لانه يغم وجداً وسماوي يستقر وقيل الغمام السحاب البياض خاصة قوله من الشمس التأكيد
والافتقار حاجة اليه وما ذكره في سورة الاعراف وهو تقديرهم حر الشمس **قوله** في البيت والماز في غفلة بينهم
فيها روي انهم لما هم بالمدخل المقدسة التي جعلها سكناً لهم علواً الميل طبعهم الى ارض مصر فقالوا كيف
نستطيع ذلك وفيها قوم جبارون وقدماء وان يحاهدوا معهم فابوا حتى قالوا اذهب انت وربك فقاتلا انا
ههنا فاعدون فابتلاهم الله تعالى بذلك البيت اربعين سنة كما سيأتي في سورة المائدة ومع ذلك آسن الله
اليهم لئلا يمتهم على ذلك باطلاق الغمام وانزال المن والسلوى **قوله** الترتيبين بالتاء الغوية والراء المهملة
والجيم والباء الموحدة والباء والنون لفظ يوناني استعمله اطباء وقيل الترتيبين معرب تركيبين وهي شئ
يشبه الضمغ حلومع شئ من الخوصة يقع كالظلم على الاشجار في بوادي تركستان وهذا مشهور في بلد آمد
وحواليه الشهير بينهم بجلوى القدر والسماني بضم السين وتخفيف الميم والنون والقصر واحد سمانة
طائر معروف وقيل السلوى ضرب من العسل ونص على غلظته ابن عطية قوله الى الطلوع اي الى طلوع الشمس
ونيز كل يوم الا يوم السبت ولان كل شخص كان مأموراً بان يأخذ قدر صاع كل يوم ولا يدخر الزيادة الا يوم
الجمعة فانه كان ادخار خصه السبت مباحاً فيه وقد كانوا يؤمنون ادخاره اكثر من ذلك فادخروا ففسد
واستمر النعم من ذلك الوقت وعن هذا قال عليه السلام لو لابنوا اسرائيل لم يختر لهم احد يخرج الشجر
عن ابي هريرة رضي الله عنه يختر الخبز المجرة وفيه النون التغير والنون اي لم يتغير الخبز **قوله** ويبحث الجنود بسبب الجحيم
الريح التي تهب من جهة الجنوب يرسل عليهم السمان فيخرج الرجل ما يكفيه وقيل كانت تخرج مطبوعة او مشوية والحديث
المذكور يؤيد هذا القول اذ تخيير الخبز بسبب المطبوع وايضا هذا معجزة لبيهم وكرامة لهم والطبع اي بذلك ونزله
بالليل ولم يذكر في النظم هذه النعمة اذ الا هم الاكل وهو قوام البدن فذكر كراماتهم وذكر النعمة وتقدم على السلوى
لكونه من اغرب خوارق العادات وسيجي ذكر ما نهم فهم بقوا على تلك الحال اربعين سنة في ستة فرسخ يسير ومن الصبا
الى المساء فاذا هم بحيث ارجعوا عنه **قوله** على اراوة القول اي قلنا لهم بلسان نبينهم او قائلين والطيبات ما
الشجر او الشقوق المستقيمة فان اريد بها المعنى الاول اي الحلال فالتعقيد بها المنع عن الادخار اي لا تدخر
لقد وان اريد بها المستلزمات فللتعقيد على الشكر **قوله** في اختصار لاجد لانه ما ظلموا على هذا المحذوف ان نفى

بطريق العطف تعليق الظلم بمفعول واثبتته بمفعول اخر في قضى اثبات اصل الظلم ضرورة فقد يكون معطوفا
عليه ولهذا قال فظلموا الفاد للسببية اي قولنا لهم كلوا الاية كاسب الظلم بان كفروا بهذه النعم حيث لم يكافؤوا
الحمد وحسنى ادخروا الغد مع انهم نهوا عن ذلك وايضا قالوا لم نصبر على طعام واحد وما ظلموا جملتنا في
وكونها عطف على القول المقدر خلافا لظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون اذ خالوا كانوا لا فائدة دوام ظلمهم وانحرار
وتقديم المفعول انفسهم لرعاية الفضايل ولا فائدة انفسهم لا يقولون لا يتخطاهم ضرره حيث استوجبوا العذاب
وانقطع مادة الرزق لانه نزل عليهم بلا مؤنة في الدنيا ولا حساب في العقبي **قول** يعني بيت المقدس على وزن
المسجد على ان مصدر رمي بمعنى المطر او اسم مفعول من التقديرس اربحا بفتح الهمزة وكسر اللام وبالجملة
قرية قريبة من بيت المقدس وقيل اربحا بفتح الهمزة وسكون اللام وكسر اللام على وزن اصفياء وقد يفتح
الياء قرية الجبابرة الكنعانيون جعلها الله تعالى مسكنا لبنى اسرائيل وقصته في سورة المائدة مرضه لان المباركة
من ارض المقدسة في قوله تعالى يا قوم ادخلوا الارض المقدسة بيت المقدس وحواليها تابعة لها قوله امر
بعد التوبة اي امره بدخولهم بيت المقدس وايركا اورد على قوله بعد التوبة ان تخرج في ذلك الحشرى وقوله تعالى
في سورة المائدة يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التي كتبنا لكم الى قوله فانها محرمه عليهم اربعين سنة صريح
في ان الامر بدخول القرية كان قبل التوبة والقصة واحدة بان اتفاقا وما قيل انهم امروا بالدخول مرة اخرى قبل
التوبة دل على ذلك ما في المائدة من ترتيب التوبة على عدم امتثالهم لهذا الامر فيجوز عدم نقلا اورد عليه انهم
من انهم امتثلوا الامر المذكور في سورة البقرة وقوله فبدل الذين ظلموا يا به قتلوا والمقصود ان هذا الامر غير الامر
المذكور بقوله تعالى يا قوم ادخلوا الارض المقدسة التي كتبنا لكم ولا تردوا على اباركم فتقبلوا خاسرين
فانه امر تكليف كما يدل عليه عطف النفي كان قبل التوبة وهذا امر باجته بعد التوبة يدل عليه عطف فكلوا الاية استثنى
ولا يخفى بعده اذا الامر الذي كان قبل التوبة اذا كان التكليف يكون الامر الذي بعد التوبة ايضا للتكليف فان القصة
واحدة كما عرفت والاول ان هذا الامر ايضا للتكليف امر وابه بعد التوبة تأكيد الامر المذكور بعد نجاة من التوبة فكلوا
منها لفظ من لا ابتداء بتقدير مضاف اي فكلوا من ما كملوا منها ومن ثارها وانما عطف بالفاء اذ الدخول سبب
للاصل حيث شئتم اي مكان من القرية شئتم **قوله** واسعوا اي اكلا واسعوا الرغذ بفتح الغين وسكونها وكذا
الرغيد الواسع ونفيه على المصدر اي ان صفة المصدر او الحال من الواد من فاعل فكلوا اي راغذين ولكونه
مصدر لم يجمع **قوله** اي باب القرية اختلف المفسرون في انهم هل دخلوا القدس في حياة موسى عليه السلام ام لا
فان قيل بدخولهم في باب القرية وان اختير انهم لم يدخلوا فالمراد باب القبة **قوله** او القبة التي كانوا يصلون
اليها ويصل فيها موسى وهرون عليها السلام نقل عن النهاية ان قال القبة من الجوامع بيت صغير مستدير ولعلها
منزلة الحراب للسجدة فان صلواتهم لم تكن صحيحة الا في بيعةهم وكنا يسلم على ما صرح به الطبري في شرح التفسير في باب
فضائل سيد المرسلين عليه السلام اذ الصلوة في كل موضع من خصايصهم هذه الامنة **قوله** فانهم لم يدخلوا بيت
المقدس في حياة موسى عليه السلام تعليق لقوله والقبة لكن لا يلزم من عدم دخولهم بيت المقدس كون المراد
باب القرية بل يجوز ان يكون المراد باب اربحا فلا تقرب الا ان يقال المراد بيت المقدس نفسه وحواليه واربحا

هذا الموضع الذي هو بيت المقدس
او انظر الى قوله عطف عليه

اربعا القرية التي تسمى
الاربعة بالبرية

من حواله كان قبل انهم لم يدخلوا بيت المقدس واربحا في التقريب تام وحاصل انهم لم يدخلوا في حياة
موسى عليه السلام بيت المقدس فلا وجه لحمل الامر على الامر بالدخول فيه وانما حمل على اوله على قول من يقول انهم
دخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام وانما تحملوا ذلك مع ان الامر سواء كان للتكليف او لا باجته
لا يقتضي وقوع الامر به لان هذه الجزاء ما سبقت لبيان النعم الواقعة لبنى اسرائيل حتى قال صاحب الباب
قوله تعالى واذا قلنا ادخلوا هذه الانعام اثنا من وايضا عصبانهم بتبديل القول انما وقع حين الدخول فلما
يصح احتمال العصبان بعدم الدخول فالدخول متحقق فالمراد باب القرية ان قيل بالدخول والافعال القبة
واما القول بان عدم دخولهم بيت المقدس في حياة لا ينافي كون الباب باب بيت المقدس لجواز ان يراد
الامر بدخولها على لسان موسى عليه السلام ثم يموت فيدخلها قومه بعد موته فيعيدوا الفداء في قوله تعالى في
الذين الاية للتعقيب فيقتضي ان تبديل القول الذي امر وابه وقع حال دخولهم الباب عقيب عام وابه
على لسان موسى عليه السلام فيستلزم ان يدخلوا الباب الذي امر وابه بدخوله في حياة موسى عليه السلام على ان
التكلم في اخره خطابا لم يخص موسى عليه السلام فادخله خطابه اذا قرينه على تخصيص قوم فلو كان
المراد الدخول باب القرية لزم دخولهم مع موسى عليه السلام وهذا هو المراد في حياة فلا ينفذ القول
بانه يصح التعقيب بان يعقب الامر اول اجزاء المباشرة بالدخول وذلك بان يقع الامر على لسان
موسى عليه السلام ويبدأ بقوم في عقبه بالذهاب الى بيت المقدس ليدخلوا فيستوفى موسى في اثنا
الذهاب فيدخلهم ويقع دخولهم بعد موته عليه السلام والقياس على قوله تعالى الم تر ان انزل من السماء
ماء فتصبغ الارض مخضرة الاية قياس مع الفارق اذا الامر هنا عام له عليه السلام كما عرفت فلا يفيد كون تحقق
المباشرة عقيب الامر وما كون مقدمة اخضرار الارض متحققة عقيب الانزال كاف في ادخال الفاء التعقيب
واجاب بعضهم بانه ان حمل التبديل على عدم امتثالهم لا يمنع من حمل القرية على بيت المقدس فالمراد بالباب
بابها فلا يلزم المحذور وهذا الجواب وان كان يدفع المحذور لكن لا يلزم كلام المص حيث قال بدلوها بما امر وابه
من التوبة والاستغفار وكذا القول بان من اين علم ان هذا الامر على لسان موسى عليه السلام لم لا يجوز ان يكون
جاريا على لسان يوشع بن نون فيكون المراد باب القرية التي هي بيت المقدس فالامر بعد التوبة فيعين
كونه بعد وفات موسى عليه السلام بعيدا ذلك الكلام مسوق لبيان قول موسى عليه السلام حيث قال تعالى
واذا قال موسى لقومه يا قوم الاية وقال تعالى فاذا قلتم يا موسى لن نؤمن لك الاية وكذا قوله تعالى واذا
استسقى موسى لقومه الاية فكل قوله تعالى واذا قلنا ادخلوا هذه القرية على ان الامر على لسان يوشع بن نون
التعقيب الذي يجب صون النظم الجليل عنه كالا يخفى على من رصفه بالساليب الكلام ومنشأ ذلك الاشكال
انه نقل المص في سورة المائدة ان موسى وهرون ماتا في التوبة ثم دخل يوشع اربحا بعد ثلثة اشهر فاشتبه
ان الامر على لسان يوشع وقد عرفت ان السياق والسباق لا يمه **قوله** متطاعين محبتين فالسجود
بالمعنى اللغوي قدمه لتبادله من الدخول فان المعنى اللغوي سهل حين دخولهم مجتمعين بخلاف السجود بالمعنى
الشرعي فانه صعب وان كان مكننا ولهذا قال او ساجدين به تعالى اشارة الى المعنى الشرعي قوله شكرا لا قيد لاخير

ويحتمل كونه مجموعين اي انهم كانوا مأمورين بالاختفاء والتظاهر ليكون دخولهم بالجمع ولم يأتوا وحدها
متزحين **قوله** اي مسئلتنا اي سؤالنا حطة اشار الى ان حطة على قراءة الرفع خبر مبتدأ محذوف
فذلك مبتدأ اما السؤال او امر كذا ذكرنا في قولنا او امر كذا حطة اي شاكك يا ارحم الراحمين
ان تحط عنا ذنوبنا لا سيما للعتفين ذنوبهم وقدم الاول لانه حال التكلم والثاني حال الخاطب والاول
انهم مع ان فيه اظهرا للذل والاحتياج وهي اي حطة فعله اي مصدر للنوع كالجلسة والمعنى نوع من
الحط والعفو بحيث لا يبقى ذنب من الذنوب كما هو شأن سائر العيوب ومن هذا ظهر وجوب حجة حطة
على الحط **قوله** على الاصل ان النصيب اصله المصدر والرفع عدول عنه ليفيد الاستمرار كما في الحديث وهذا
العدول وان شاع فيما اذا كان الخبر بعد متعلق المصدر لكنه واقع في غيره كما في قوله تعالى فبصر حبل كما قيل
لكن الظاهر ان يقول قبل العدول لان الخبر بعد العدول ظرف مستقر لا متعلق المصدر **قوله** بمعنى حطة
ذنوبنا حط حط حط في موقع الدعاء او خبر ثانيا لا وعلى كلا التقديرين سؤال الحط حاصل فيكون وقوع
مسئلتنا حطة فيكون هذا اولى من تقدير تسلك حطة اما اولها فلا بقائه المصدر على اصله وهو كونه
مفعولا مطلقا ولو للنوع واما ثانيا فلا فائدة حصولها تفلا **قوله** او على انه مفعول قولوا والمفعول يقع
موقع القول اذا اريد به مجرد اللفظ والى هذا اشار النص بقوله اي قولوا هذه الكلمة كما في قوله تعالى
يقال ابراهيم وقول الى حيوان انه يشتمط فيه ان يكون مفردا يؤول معنى جملة نحو قلت شعرا فعلى هذا
يكون الامور يخصه من هذا اللفظ لا يفيد فائدة تامة ولعل لهذا قيل ان الالوه ان تنصب ايضا
فعلها وينصب محذوف ذلك المضمر بقولوا ليكون مفعول القول جملة مفيدة لا لان المفعول لا يكون الا جملة
قوله جملة مفيدة شانه على ما ذكرنا **قوله** وقيل معناه امرنا حطة فيكون المراد امر القائلين وشانه
لا امره تعالى وشانه هذا قول ابو مسلم الاصفهاني زيف لعدم ظهوره في قوله تعالى وترتيب بقول
الذين الاله وان امكن ان يقال معناه ان تحط فيها حالنا متمثلين لا امره وان يقال ايضا كما نفا
ما مورين بهذا القول عند الحط في القرية لجرد التعبد والم يعرفوا الحكمة بدلوه اذا لا بعد ان يكون قولهم
نستقر في هذه القرية عند حط القرية ونزولها فلا يمكن اذا الاستقرار عند الحط امر ثابت لا احتمال للحط
فكيف يسوغ لهم التبديل لا يتحمل وهو انه كان محض التعبد فلهذا على غير ذلك في تحقيق التبديل بتبديل
وصف القول لانفسه وجميع ذلك التخييل في جواز هذا الاحتمال ولا يدفع ضعفه **قوله** بسجودكم
اشارة الى سببية الشرط للسجود سواء كان المراد به المعنى اللغوي او المعنى الشرعي سبب الغفران
وكذا الدعاء اي دعاء حط الذنوب بهذا النسبة الى قراءة النصيب ظاهره ما في قراءة الرفع فلان قولهم
مسئلتنا حطة في قوة الدعاء وقولهم امر كذا حطة متضمن للدعاء وكذا الكلام في كونه مفعولا قولوا
على ما بينا بل هذا قرينة على ما ذكرنا من ان معنى قولوا هذه الكلمة قولوا احط ربنا حطة ولا كان السجود
والدعاء مستلزمين لدخول الباب بطريق الاقتضاء لم يتوصل **قوله** قرأنا في بابها المحتاتية واب
بالتاء الموقوفة **قوله** على البناء للمفعول قيد للقرأتين معا وقرأ الباقون بفتح النون وكسر الفاء على

البناء لمعلوم **قوله** وتخطا بالاصح خطا في التقديم البناء على الهمزة لان جمع خطيشة من الخطاء ضد الصواب
لا ضد العمد كخصايح البني والصاد المجتنب جمع خضيفة في صوت بطن الدابة **قوله** ابدلت الباء الزا
لوقوعها بعد الف للجمع فصارت خطا اي واجتمعت همزتان قيد بالياء الزائفة لان الياء الاصلية لا
تقلب فابدلت الثانية ياء لانكسار ما قبلها واذا اجتمع همزتان متحركتان ان كان احدهما مكسورا تنقلب
الثانية ياء فصارت خطا في التقديم الهمزة على الياء ثم قلبت تلك الياء المقلوقة عن الهمزة الفاصلة خطا
وفي الجار بردي فصارت خطا اي فهذا هو الذي يتعلق فيه باجتماع همزتين وكسبان في ان قياس ما وقعت
الهمزة فيه بعد الف ياب مساجد وبعد ياء وليس مفردا كذا ان تنقلب ياء مفتوحة وتنقلب الياء
الفاصلة خطا ياء ولهذا قال المص وكان الهمزة بين الالفين قابلية ياء وفي الصحيح لخفاها بين
الالفين **قوله** وعند التحليل اصلها خطا في ياء بعد الف ثم همزة قدم الهمزة على الياء ثم فعل بها
اي بالهمزة والياء ما ذكرنا ثم قلبت الفاء كانت الهمزة بين الالفين فصارت خطا فابدلت الهمزة ياء فصار
خطا ياء مذهب سيبويه اقيس واصح كما في الجار بردي ولهذا قدمه المص وقيل وهذا قول ثالث للفراء ان جمع
الخطية هدية وهذا ياء عليه يتنزل كلام المص رحما انتهى وما ذكرناه من ان قوله مذهب سيبويه هو
في الجار بردي وان المص صرح حيث قال فعند سيبويه الياء وسنزيد المحسنين السين للتأكيد سينكت
قوله ثوبا مفعولا الثاني في حذف ما زيد وذكر من زيد مدحيا لاحسان واشارة الى علت الحكم جعل الامتنان
لامر الله تعالى اي قولهم حطة توبة للمسي من بني اسرائيل حيث قال تغفر لكم خطاياكم وجعل الامتنان المذكور
سبب زيادة الثواب حيث قال وسنزيد المحسنين ففهم منه ان قوله تعالى وقولوا خطاب لفريق
المسي والمحسن وقوله تغفر لكم وسنزيد تفرق لذلك الجمع ولو قيل ان معنى حطة حط عنا ذنوبنا حطة
على قراءة النصب ومسئلتنا او امر كذا حطة وهذا في المسي ظاهره فوجهه في المحسن قلنا ان المحسن لا يخلو
عن تقصير ما ايضا **قوله** واخرجه عن صوت الجواب الى الوعد اليه اشار الى انه مثل المعطوف عليه جواب الامر
وما ادخل السين المانع من الجر لم يخط وان كان مجزوا محلا كان في صورة الاستيناف وان كان جوابا
لامر حقيقة وانما اورد ذلك لانهما بان المحسن بصدد ذلك اي بقرب ذلك الوعد ويستحق رواب في
عدم فعل وجه الاباهام هو حيث لم يجعل الوعد بزيادة الثواب في صورة الجواب كما لم يلاحظ سببية الامتنان
المذكور لذلك الوعد وجعله وعدا على حياله وقيل يعني لم يعطف على الجواب لانهما بان المحسن بصدد ذلك
القول وان لم يفعل فيسحق الاجر الجليل فكيف اذا فعل وان لا محالة يفعل فثبت الوعد لذلك من غير
جعله مرتبا على الشرط انتهى وهذا التوجيه يوافق قول تعالى في سورة الاعراف وهو سنزيد المحسنين بلا
فلا جرم انه استيناف للامتنان على انه تفضل محض في مقابلة ما امر به لكن قول المص واخرجه عن صوت
الجواب الى الوعد كما لصرح ان مراده انه عطف على الجواب والسين مانع عن الجر من صوت
الجواب لا عن الجواب ولو كان المراد ما ذكره القائل لكان واخرجه عن الجواب قوله وان تعالى يفعل زيادة
الثواب للمحسنين لا محالة بمقتضى الوعد ولا بعد في ان يكون المعنى وانما اي المحسن يفعل ما امر به

قوله بدلوا بآياتهم اي في الكلام حذف اذا الذم انما يتوجه اليهم اذا بدلوا قولا قبيلا لم لا اذا بدلوا قولا
غير الذي قيل لهم فاشارة الى ان فيه تعديلا او المعنى فبدل الذين ظلموا بالذي قيل لهم قولا غيره
غايته انه عبر عنه بما امر به فبدل هنا ليس بمعنى التغيير بل من بدل بخلاف ما فتعدى الى مفعولين
احدهما بنفسه والاخر بالياء فالذي بالياء يكون متروكا والذي بغير الياء يكون مأخوذا فاقال المص
في سورة الفرقان من قوله او يبدل ملكة المعصية بملكة الطاعة ليس في محل الاوولى بملكة المعصية
ملكة الطاعة كما نبه عليه الفاضل السعدي قوله بدلوا اي بدل الذين ظلموا بقرينة انه جسد تفسيره فبدل
الذين ظلموا لا بمعنى انهم بدلوا جميعا كيف يظن ذلك مع قيد الذين ظلموا المذكور في النظم الجليل احتراز
عن المحسنين فانهم لم يبدلوا تبديلا بل صدقوا ما عاهدوا الله عليهم صدقا جميلا كبوشيع وامثال قوله
من التوبة والاستغفار بناء على المختارة في تفسير حطة دون تفسير امرنا حطة وكذا من جرحوا لم يلتفت اليه
هنا قوله طلب ما يشترهون مفعول بدلوا بنفسه فيكون مأخوذا اذ روى انهم قالوا حطة بدل حطة فالحق
هو طلب الحطة مثلا لانفس الحطة وعن هذا قال طلب ما يشترهون لا ما يشترهون وقيل تقديره فبدل الذين
ظلموا قولا بغير الذي قيل لهم فحذف الحرف وانتصب بمرءه ومعنى التبديل التغيير كما في قوله فغيروا قولا بغيره
لانهم قالوا بدل حطة حطة ولم يلتفت اليه المص لان حذف الجر في مثل سماعي لا قياسا وايضا معنى التغيير
هنا ليس بواضح اذ بقاء المادة معتبرة في التغيير وهذا ليس كذلك فالجواب في قوله فغيروا قولا بغيره هو
الحاصل المأخوذ قوله كرهه اي كره ذكر ظلموا مبالغة في تقييد امرهم لا فائدة في التكرير التاكيد ولو قيل على ظاهر
عليهم لم يخذ ذلك اذ الضمير يراد به الذات ولا يلاحظ الصفات فلا يوجد الا شعاريان الا انزال عليهم
لظلمهم واذا ذكر الظاهر اي ظلموا موضع الضمير يتحقق الاشعار لما اشتره من ان التعليق بالمشق وما
في حكمه فيفيد العمية قوله بوضع غير الامور به موضع اي موضع الامور به في اشارته الى ان تبديل القول
عبارة عن ترك القول الامور به واتيان قول اخر بدله اذ التبديل مشتق من البدل فلا بد من حصول
البدل فظلم ضعيف ما قيل ان تبديل القول قد يستعمل في مخالفة قال تعالى سيقول المخلفون الى
قوله يريدون ان يبدلوا كلام الله الاية ولم يكن تبديلهم الا خلافا في الفعل لا في القول فكذلك هنا ما امر
بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا امر الله تعالى انتهى فان التبديل هناك بمعنى التغيير بقرينة
صارفة عن المعنى المشهور دون هنا كما لا يخفى قوله او على انفسهم عطف على مقدر يستحي اليه الكلام
اي ظلمهم مطلقا او على انفسهم تعدية بعلى مع انه متعد بنفسه كقول تعالى ولكن كانوا انفسهم
يظلمون لتضمنه معنى التعدى والفرق بين الوجهين ان في الاول لا يعتبر خصوص النفس لان يعتبر الغير
وفي الثاني خصوص النفس معتبر فعدم ذكر المتعلق في الاول لقصد التعميم كمن في خدشته وبهي ان وضع
غير الامور به لا يكون الا ظلم على انفسهم ولا يتصور التعميم الا ان يقال التعميم مفرغ مما يحكي في التقابل
ولا يقتضي افراد الحقيقة وقال بعضهم المراد بالاطلاق في الاول ان لا يعتبر خصوص النفس لان يعتبر
معها الغير فتدبر انتهى في لا يحسن التقابل المراد بالاول الظلم على انفسهم كما في الثاني لكن لم يعتبر خصوص

النفس وفي الثاني اعتبر ذلك وبهذا التقدير لا يحسن التقابل فتعويل على ذكرناه قوله عذابا مقدرا من
السماوي المراد بالجزء هنا العذاب ومن السماء متعلق بجد وفي ظرف مستقر وقع صفة لرجز وكون
المتعلق فعلا خاصا لا ينافي في كونه ظرفا مستقرا اذا اقام القرينة على الفعل الخاص لا متعلق بانزال لان
العذاب ليس نازلا من السماء بناء على ان المراد به الظالمون وهو ليس بنازل من السماء فلو كان
المراد بالجزء الصاعقة مثلا لصح تعلق الجار بانزال وكونه مقدرا من السماء مع انه مقدرة الا ان ظاهر
كونه مقدرا من السماء التي فيها اللوح وجه التقييد مع ان كل الاشياء مقدرة للتهيول وان ذلك الانزال كالامر
الواجب كونه محققا بشوم ظلمهم والتجاوز عن الحدود بنفسهم فعمل من ذلك ان الانزال مجازة الاصيل
اذ معناه تحريك الشئ من علو الى سفلى تدريجا كان اود فعبارة ولو قيل هذا كقول تعالى وانزلنا عليكم ليلنا
وكان معناه وخلقناه بتدبيرات سماوية واسباب نازلة من السماء لم يبعد فعلق الجار بانزالنا وكذا قوله تعالى
وانزل لكم من الانعام وانزلنا الحديد كما قال المص في سورة الاعراف قوله بسبب فسقمهم اشار الى ان الباء
للسببية وما مصدرية ولفظ كانوا محتمل لكن الاولى بسبب كونهم فاسقين لان جمع الماضي مع المستقبل
لا استمرار خاص بل فظة كان فلا وجه لاحداه مع تفتته النكتة الرشيدة قوله في الاصل اي في اللغة كالرجس
ما يعاف عنه ويستقدر ثم نقرعت الى العذاب الذي يتنفر عنه وهو المراد هنا كما صرح به فانقر من قبل
نقل اسم العام الى الخاص او اسم السبب الى السبب وهو الظاهر اذا الاول لا يخلو عن كدرو في الحديث الصالح
رجز وبه فسر بالان اول وقوع الظالمون فيهم كما قيل في بيان سببية فسقمهم للعذاب بعد الاشعار بكون
الظلم سببا لانزال التنبية على ذلك الظالم الذي هو سبب الانزال منشأ فسقمهم وخرجه عن طاعة الله
اي جرمهم انما هو كونه الفاسق الى الظلم المخصوص اعني وضع غير الامور به موضع المأمور به فلهذا تحليل للعلل
بالظلم حاصل بيان سبب الظلم سواء كان الفاسق بمعنى الكفر او مطلقا المعاصي كيجي الاشارة الى ذلك
في قوله تعالى ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون وقيل هذا من قبل التدرج في الارتقاء اعني وقع الاشعار او لا
يكون الانزال لظلمهم ثم وقع التصريح ثانيا بذلك مجزا في عن الظلم بالفاسق فارتقى من الاشعار الى التصريح
ولا محذور فيه اصلا انما المحذور في عكسه وان كان له جهة تصحيح انتهى وهذا غير متعارف عندهم اذ كون
التعليق بالمشق مفيدا للعلية كالصريحة ما صرح به ائمة الاصول فلا تدرج في الارتقاء اذ لا فرق بين
وبين ما صدر بحرف التعليل والفاسق اعني من الظلم الذي اراد هنا كما عرفت واذا استسقى موسى اي
الحال في الوقت المذكور فان نعمة تاسعة من النعم المحدودة على بني اسرائيل والسين للطلب على طريق
الدعاء اي طلب السقيا قوله لا عطشوا في التيه اشارة الى ان المختار كون ذلك الاستسقاء في التيه
وهو قول جمهور المفسرين وانكره ابو مسلم وقال هو كلام مفرد بذاته وقال ابن الخطيب وليس في الاية
ما يدل على احد القولين واشارة المص الى رد ذلك والقرينة ذكر غيب ذكر المن والسلوى فانها في التيه
اتفاقا فكذلك الاستسقاء وانما يذكر عقيب ذكر المن والسلوى بل ذكر دخول القرية والامر به مع انه بعد التيه
قصدا الى كثرة النعم لا في لا عطشوا مجرد الظرفية بمعنى حين فلا جواب لها ولو قيل المعنى لا عطشوا

طلبوا الاستسقاء من موسى فاستسقى في فم يمينه لم يبعده **قول** اللام فيه الى الحجر للعهد وكذا
 اضافة العصا للعهد ايضا **قول** علي روى انه كان حجر اطور ياد ليل للعهدية فانه لما كان حجر اطور با
 نحو لا مع كان معينا عند الخياط بهذا التعيين لانه فرد مخصوص من الاجار الطورية ولعله كان
 معلوما للنبي عليه السلام قبل نزول هذه الاية ولا قطع فيه ولذا بين احتمال اخر والطور نسب اليه الحجر
 لكونه مأخوذا من ملكها كالمربع لفظا ومعنى وقيل المكعب هو ما يحيط به ستة سطوح متساوية
 متوازية ذراعاً في ذراع كاسياتي واعترض عليه لكان المكعب ما يحيط به ستة سطوح يلزم ان
 يكون له وجوه ستة فعلى تقدير ان يكون من كل وجه ثلثة اعين يرتقى عدد العيون ثمانية عشر
 والاسباط اثني عشر فالصواب ان يقال مر بها كما قال الزمخشري ولهذا قال بعض المراد بالمكعب
 المربع وجواب ان احد سطوحه ينطبق الارض عند الوضع فلا ينتفع به والاخر كما ذى الهواء
 فيبقى اربعة جوانب وقد عرفت ان الوجود ان الوجه جانب يوازيك فلا يصح ان يكون على الارض ما يوازي
 الهواء وما على تقدير كونه مر بها ينطبق احد جوانبه على الارض فيبقى ثلثة جوانب بل يبقى جانبان
 فلا يصح التحويل قبل هذا بناء على التفرقة بين المكعب والمربع في الجسم ولا فرق بينهما نعم المكعب ما يحيط
 ستة سطوح لكون المربع في الجسم كذلك ايضا فانه عبارة عن الجسم الذي له اطراف اربعة وفوق وتحت فله
 ستة سطوح فالطرف الاعلى والاسفل لا يعتبران وجها لما عرفت ولعدم ظهورهما لوجهيهما وعدم التفرقة
 بين المربع والمكعب سلم ان اريد بها المعنى اللغوي واما في الاصطلاح فالفرق بينهما واضح على ما بين في علم
 الهندسة ولعلماء من قال الصواب مر بها المعنى الاصطلاحي وهو المتبادر والمجيب اجابه باختصار
 المعنى اللغوي فنقول عن الجوهرى انه قال والمكعب البيت الحرام سمي بذلك لثلاثة **قول** وكان يتبع اى
 يسيل الجدول خفيفة دون انهر وسعة المعسكر بضم الميم اسم مكان موضع اقامة العسكر اثني عشر ميلا
 معطوف على اسم كان وخبره وفي بعض النسخ اثنا عشر ميلا في الجملة معطوفة على كانا قول او حجرا
 احبطه اعطف على حجر اطوريا وكونه معروفا ببناء على ما معلوم له عليه السلام قبل النزول بهذا الوصف
 اى كونه حجرا احبطه ادم له او الحجر الذي قرأه والكلام فيه مثل ما سبق فنقول عن الطيبي انه قال روي
 عن البخاري ومسلم عن ابي جريزة ان رسول الله عليه السلام قال كان بنو اسرائيل يغتسلون غزاة
 ينظر بعضهم الى سودة بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده فقالوا والله ما يمنع موسى ان
 يغتسل معنا الا انه ادر قال فذهب يغتسل مرة فوضع ثوبه على حجر فقرا الحجر بثوبه فتبع موسى اثم
 فقال ثوبى حجر حتى نظر بنو اسرائيل الى سودة موسى عليه السلام فقالوا والله ما موسى من اذرة و
 والادرة بضم الهمزة وسكون الدال المهملة والمراد انتفاخ الخبيثة وكبرها ودرجل ادر بالمد اصله ادر
 صفة مشبهة قول غار موه غار قد فوه وحيثه فاشار الى الفاء لترتيب الاشارة الى ما شوهد من
 خاصة الحجر جبريل بجمل الى الحجر فهو معطوف الى المفعول او حمل موسى فلا ضارة الى الفاعل لتوقع منفعة
 مثلما روى وقال فيه كذا معجزة كذا فيرويه في نظر **قول** او بالجس عطف على العهد والمراد بالجس العهد الذى

فانه من افراده لام الجنس عند المحققين وهذا اظهر في الحجة اى على ان رسول الله كان الاعجاز
 في اظهر لان في الاجار المتعينة احتمال اتصافها بخاصة تفيد ما ذكر بخلاف الجنس فانه في اى فرد من
 الحجر اضر به العصا انفتحت وكونه معجزة معناه من شأنه كونه معجزة لانه معجزة بالفعل اذ التحدى
 شرط في المعجزة ولا تحدى هناك على اظهره للاسباط وهم ممن يؤمنون به وكذا الكلام في المتن
 والنسوى وغير ذلك من الامور العليا الصادقة في التوبة يد موسى عليه السلام **قول** قيل يا موه
 تأييد لكون اللام للجنس فعلى هذا سبب ان يقدم هذا على العهد ولو قيل انه لضعف يحتاج الى التأييد
 بخلاف الاول لكون اللام للعهد هو الاصل حيث امكن اعتبارا وهنا كذلك فلا يعارضه ما ذكر في التأييد
 يجب عنه بان قول وهذا اظهر في الحجة ظاهرة متانة ورجحانه قوله كيف بنا كيف حالنا انزلت بنا لولا
 فضينا لو وصلنا الى الارض لاجتاج بها حجر اى حجر امال دفع ما وقع في خاطرهم وتأييد لقلوبهم الضعيفة
 والافوه عليه السلام على شقة من تعالى حيث ضرب عصاه في اى حجر كان وان الله تعالى يقدر على الحجر
 كما يقدر على خلق الماء من الحجر في خلافة بكسر الميم الكسب الواسعة تعلق في رأس الفرس وقرب ما قيل
 الخلافة ما يجعل في الخلاء بالقصر وهو الرطب من الحشيش كان يضرب به اذا ارتحل فيببس هذا اية اخرى
 حيث وقع الانفجار بالضرب واليبس الذي هو نقيضه مرة اخرى قوله ان فقد متحدى من باب ضرب
 واما من باب علم فلازم قوله وكلها اى الحجر والثاني ثبوت بتاوير الصخرة وفي نسخة وكلمة هو ظاهر تطلعك
 مخزوم على انه جواب امر لعلمهم يعتبرون كى يعتبرون ويعلمون انه خالق الماء والضرب سبب عادي
 وجعل التكليم سبب عاديا ايضا **قول** وقيل لا عطف على مقدر قيل لا يقيد بالخام وقيل من
 رخام بناء معجزة حجرين ابيض او احمى او اصفر او زر زورى كل ذلك منقول من القاموس وكان
 ذراعاً في ذراع اى مضروب فيه فيكون مر بها عبر عن المص بالمكعب كما مر توضحه وهذا قرينة على حراة
قول والعصا عشرة اذرع في غير بيان الكشف حيث قال وقيل من اس الجنة طول عشرة اذرع على
 موسى عليه السلام الى ان قال وكان يحل على حار فان الاس اى اساس يناسب الحجر وهذا وصفه
 نفسى فيه اى كان مراد صاحب الكشف ان يقول وقيل كان العصا كذا وكذا فسقط من قدمه
 لفظ العصا او من قلم الناسخ الاول وجبه ما ذكره الخزي في التفتا في قائلا والحمل على الحار وان لم
 يحسن في العصا في حجره طول عشرة اذرع ابعد وهذا بحسب الظاهر وارد وان امكن دفعه بان
 خارق عادة ايضا اذ حمل الجسم الكبير على حيوان ضعيف حارق ايضا ولا يحتاج مثل هذا المنقول من التفتا
 لما صدر من بنى تكليم ورسول امين او يحتمل الحار كبر الحشيش كالحار في مصر القاهرة او الحجر خفيفا كما قيل
 ومن هذا حكم المص فيما انه حمل في خلافة **قول** من اس الجنة بالمدرواية الاس شجرة معروفة ولها اس
 تنقلان في الظلمة ظاهره انه في التوبة كذلك وهذا لما ذكره في سورة المائدة وكان الغمام يظلمهم من
 الشمس وعمود من نور يطلع بالليل فيفيهم لهم ولعله رواية اخرى او في غير التوبة لكنه خلاف السوق
 وتنقلان له عليه السلام وعمود لقومه لانهم ستمائة الف فلا يفي شجرة العصا لهم وفيه تأمل

قوله متعلق مجرد والمراد المتعلق المعنوي يعني هذه الفاء اما داخله جواب شرط محذوف فهو فاء جزائية وتسمى فضيحة ايضا لافصاحها وابنائها عن ذلك المحذوف بحيث لو ذكر لم يكن الحسن مع حسن موقع ذوق لا يمكن التعبير عنه وما يؤيد حسن موقع ان فيه عادة المعنى الكثير جبانة قليلة لكن في حذف كلمة قد بعض نقصان ولاجل هذا مع ان في كثرة التقدير اخره صاحب الكشاف والمض نظر الى ان الفاء قوى الدلالة على المحذوف وكامل في الفصاحة والابناء عن المحذوف فمأيد على اكثر محذوف يكون فصاحتها اظهر كمالا لم يؤد الى الاستعجم وعدم الافهام لكن يرد على هذا الوجه ان ذلك يقتضي تقدم الانفي على الضرب لكون الجواب ماضيا مع قد اجيب تارة بان المراد فقد حكنا بترتيب الانفي على ضربك وتارة بان حرف الشرط في ان ضربت خلصت للماضى الداخلى عليه قد التحققة لا الاستقبال وهذا ركيك لان غلوص الماضى الواقع شرط للماضى مختص بلفظ كان ونجت لم يذكر مراد مقدرا اى فان كنت ضربت فقد انجرت وسلاسة المعنى يقتضى الاستقبال فيكون الوجه الثانى مختارا وان ايا جبان رده بان حذف اداة الشرط وفعل لم يسمع وانه لا بد من اظها رقرة الجواب الماضى واذا كان ماضيا فليس هو الجواب بل دليل نحو ان جنتنى فقد احسنت اليك اى لم ينكر ولم يستبعد لاني قد احسنت اليك وان كان الصحيح جواز ان لم ينكر عن ابن مالك وادى البقاء وقد مر التفسير في قوله تعالى فتاب عليكم وهذه الاختلاف يوجب توهين هذا الاحتمال ايضا وحيث امكن جعلها عطفا على المحذوف لا يصار الى غيره **قوله** او ضربت فانجرت هذا انما السكاكى حيث فسر الفاء الفصيحة بانها التي تدل على محذوف غير شرط هو سبب لا بعدا والنكتة المختصة بهذا المقام الدلالة على ان المأمور لم يتوقف في ابتاع الامر وان المطلوب من الامر هو الانفي لا الضرب والاياء الى ان السبب الاصلى ما هو امره لا فعل موسى عليه السلام وهذه النكتة غير مطردة بل هي مختصة بمثل هذا ونظائره كثير في القرآن وتقدير المحذوف بالفاء في الوجهين اشارة الى سرعة الامتثال والمعنى ضرب عقيب امرنا بلا توقف فانجرت عقيب الضرب مع سببية الضرب لذلك الانفي رافعا لاولى سببية والثاني في فصيحته وفي عشرة ثلث لغات فتح الشمين وكسرها وسكونها **قوله** كل سبب اشارة الى ان كلاهما لاحاطة النوع لا لاحاطة الافراد الشخصية بقريظة المقام والمعنى قد علم كل نوع وصنف من الاسباط والقصة تدل على ان المراد بالناس جميع الناس بل الناس الموجود مع موسى عليه السلام وهم لا الاسباط وايضا تدل ثنتي عشرة عينا على ان المراد نوع سبب لا كل فرد فرد السبب هو الحافد يريده حقة يعقوب عليه السلام وهذا مراد من قال السبب في بني اسرائيل كالقبيلة وهذا العلم حاصل لهم بتعيين موسى عليه السلام واما من شذوذ اشياء فاناس انا هو مع الالف واللام كالناس الامينا واما بدونها فتشايخ في فصيح الكلام والمشرع اسم مكان ويدل عليه قول المص غيرهم وكونه مصدرا ميميا بمعنى الشرب لا حاصل للعلم به وجملة قد علم حالية وذو الحال اثنتي عشرة وهو كقولهم جاء في زيد الشمس طالعة فلا يحتاج الى تقدير العائد ولو كان صفة لاثنتي عشرة لا يحتاج الى تقدير العائد وايضا الحالية تفيد مقارنة العلم بالمشرع للانفي دون الصفة وافراد العين في قوله غيرهم لارادة الجنس والفظه منها

والفاء فصيحة على تقديرين عند التنوين
لا فصاحها عن المحذوف وفصيحة
على تقدير الثاني فقط عند السكاكى
وهذا النوع لا طائل تحت

عشر الى ان مثل هذه الحال تدل على هيئة
الاشياء في وقتها فقط وهي المقارنة
فيما نحن فيه المقارنة

في غيرها اما لا ابتداء او للتبويض اى من بعض ما فيها **قوله** على تقدير انقول اى قلنا لهم بلسان نبيرهم واما تقدير قال لهم موسى فلا يلائم السووق ان اريد من عند نفسه **قوله** يريد ما رزقهم الله من المن والسلوى ناظر الى الاكل والشرب والامان هنا يراد بهما المعنى الشامل للمباح والفرض وقيل الماد وحده وهذا مقتضى الكلام لعدم التعرض للمن والسلوى في هذه وجعل الماد ما يؤكل بالنظر الى ما ينبت منه وهذا تكلف لا داعي له اذ القصة من اولها الى اخرها قصة واحدة فاما منع من اعتبار المن والسلوى وحمل الاكل على الحقيقة واما القول بان المراد بالرزق الماء وحده يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يدفع يكون من لا ابتداء لان ابتداء الاكل ليس من الماء بل ما ينبت منه فليس هو اى على المن لان هذا الجمع جائز في مذمومة وانما يرد على الزمخشري لانه لكونه حنيفا لا يجوز عنده الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما التفتنى عن ذلك المحل على عموم المجاز والمعنى حكاوا واشربوا ما يطلق عليه لفظ الرزق فيتناول الماء وما ينبت منه فلا حاجة الى الجواب بان من لا يتعلق بالفعلين جميعا وانما هو على المحذوف اى كلوا من رزق الله واشربوا من رزق الله فلا جمع فانه التزام حذف كثير بلا داع وعموم المجاز ما اتفق عليه الفريقان نعم يمكن ان يقال انه مرصه لانه لم يكن الاكلهم في التيه من رزق الله على ما دل عليه ما بعده وهو قوله تعالى واذا قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد الاية والقول بان هذا الماء كما يروي العطشان يشبع الجوعان ضعيف لانه وان سلم كون ذلك الماء مشبعا ايضا مع رواية ليست بشا بته ولو كثيرا لا يطلق عليه الاكل لانه ايضا الجوف ما من شأنه ان يوضع والماء ليس كذلك وايضا لو كان كذلك لما احتج الى انزال والسلوى والاحتمال العقلي جازي المن والسلوى فانها كما يرويان العطشان يشبعان الجوعان على طريق خرق العادة فما هو جواب القائل فهو جوابنا وفي قوله ما رزقهم الله تنبيه على ان الرزق ليس بمصدر بل بمعنى الرزوق والعائد محذوف اى ما رزقهم منه **قوله** لا تعتدوا ولا اشارة الى ان العتو لا اعتداء والافضاء الى الفساد ليس بداخله مفهومه وضعافا لافاضا من الرغيب عن بعض المحققين ان العتيا ليس بموضع للفساد بل هو كالاعتداء فان معناه مجاوزة الحد مطلقا فسادا كان او لا ثم غلب في الفساد انتهى وكفى الساقب قدوة في مثل هذا المرام ومن وهم ان هذا مخالف لما فهم من كتب اللغة اختصاص العتيا بالفساد بحيث لا يستعمل في غيره لا غالبا ولا نادرا فقد وهم والمص حمله على الاعتداء بقريظة ذكر مفسدين فانه لو حذر على ما هو الغالب وهو الفساد يكون الحال حال مؤكدة وان مجي الحال المؤكدة بعد الفعلية خلاف مذموب الجمهور وان جوزه صاحب الكشاف ومن تبعه والمص اختار مسلك الجمهور لانه هو الفصح المشهور عن هذا قال وانما قيده الى **قوله** لانه وان غلب في الفساد البطاوع لافساد فيه تسامح والمغفرة لانه وان غلب في الفساد

كمقابلة الظالم المتعدي بفعله فان تلك المقابلة تسمى اعتداء قال تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه الآية لكن المص ذكر هنا ان الاعتداء للمشاكله حيث قال سمي جزء الظلم
باسمه للمشاكله فلا يتم مرامه هنا وانما يتم مرامه ان لو كان اطلاق الاعتداء عليه حقيقة
وليس كذلك فعلى هذا يكون مختار الزمخشري حيث قال العشاء اشتد الفساد فخر
النهي على النهي عن التماهي في الفساد والافساد كيف ما كان منهي فلا يقتصر على النهي
عن الاعتداء فيه بالنظر الى حالهم لان النهي ليس الا التماهي كذا فهم من الكشا في الفساد
لا يخلو عن اعتداء ما وبعضهم اوعى الفرق بين العشاء والعشوى الاول مختص بالفساد
والثاني اعم ورد انه بعد تسليم الفرق بينهما باختصاص العشي دون العشوى والاول لا
يجوز ان يكون لا تعتوا من الواوي دون الياي نعم ان الزمخشري جعله من الياي
وقال العشي شد الفساد فقليل لهم لا تماهي في الفساد في حال افسادكم لانهم كانوا
متماهين فيه وقال المحقق التفاتنا الى معنى ورود الكلام نهيا لهم عما كانوا عليه والافساد
منكر منهي عنه كيف ما كان وقد ذكرناه آنفا قوله صلاحا واجما والشيء الذي يكون صلاح
فيه راجعا على الفساد كيف بعد من الاعتداء فان ما يؤدي الى الصلاح صلاح وان كان في
صورة الافساد لغة كقتل الحضر الغلام وهدم دور المشركين واسلاك ذروعهم فانه افساد
لغة صلاح شرعا لا افساد شرعا لان الافساد الشرعي يختص ما يكون بغير حق والغوى
عام له وبحق لكن المص نظرا الى صورة الاعتداء فقال ومنه اي من الاعتداء **قوله**
ويقرب منه من العتي المدلول عليه لقوله تعالى ولا تعتوا غير ان مستثنى ما فهم من السوا
اي يقرب منه من كل الوجوه الا ان اي العيث يغلب فيما يدرك حسا كالقتل وخرق الشيء بغير حق
بخلاف العتي فانه اعم مما يدرك حسا وعقلا كالشرك ونحوه من الامور الباطنة يدرك عقلا
قوله ومن انكر امتثال هذه المعجزات في سفر عن الراغب انه قال انكر ذلك بعض الطبيعيين
واستبعدوا هذا المنكر مع انه لم يتصور قدرته تعالى في تغيير الطباع والاستحالات
المرجوة عن العبارات فقد ترك النظر على طريقته اذ تقرر عندهم ان البحر المقنا طيس بحر
الحديد وان البحر المنفر للخل ينفره والبحر الخلاق يخلق الشعر وهو النورة وذلك كله عندهم من
اسرار الطبيعة واذا لم يكن مثلك منكر عندهم فغير متمنع ان يخلق الله تعالى بحرا يسخره ملك
لجذب الماء من تحت الارض انتهى اذ اعرفت هذا فاجاب المص من قبيل الجدل الذي امر به
رسوله عليه السلام حيث قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن الآية فمن غفل عن ذلك الامر الخليل
قال هذا التوجيه من خطرات وسادس الفلاسفة الذاهبين الى استناد الآثار الى الطبيع
ومذهب اهل الحق ان كل مستند الى الله تعالى والسبب الظاهرية عادية انتهى ايراد خط
وسادس الفلاسفة لرفع شبهات الفلاسفة امر جيد شايع بين الأئمة الكرام و

بحسب القرآن المبين وان كون الكل مستند الى الله تعالى ما صرح به المص في كتابه في مواضع شتى
وان القاء ذلك الى من لم يعتقد به لا يجدي نفعها والطبيعيون ينكرون ذلك فلا جرم ان يكون
الزامهم لا يكون الا بمقدمات مسلمة فمن لم يفهم ذلك فليتهم وجدانه والبحر الذي يسخره
الله تعالى لجذب الماء من تحت الارض قد يخلف عنه مانع فلا ضير فيه بخلاف البحر النافر
من الخلق فانه ينفر عنه مادام يلاقيه والبحر الحلاق والجاذب للمديد كذلك فان عادة الله تعالى
جرت فيها على دوام ترتب تلك الخاصة عليها وان امكن التحلف ونحو ذلك من الاسباب
وحصول الماء وان كان بمحض القدرة التهيئية لكن ربطا للسبب بالاسباب ما جرت
عادة الله تعالى عليه **قوله** ويوحده عطف على الضمير المجرور في اي يريدون بوحدة
الطعام نفى التبدل والتغير فكانهم قالوا لن نصبر على طعام غير متبدل ولا متغير فذكروا
الملزوم وارادوا الا لازم اذ عدم التغير لازم للواحد فوحده على تلج واحد وعدم
تبدله بحسب الاوقات كما يقال طعام مائة الامير واحد مع انه لو ان شئ بقرينة ذكر
الامير بمعنى انه لا يتبدل بحسب الاوقات وما يكون واحد باعتبار النوع وهو كونه طعاما
اهل التلذذ وطعاما بلا مؤنة كسب بخلاف الظاهر ولذلك اجماعوا الى كرهه او كراهتهم
مستفادة من قولهم لن نصبر على طعام فاحد الآية **قوله** او ضرب اي نوع واحد اي
او يريدون بوحدة وحدة نوعية مع تعدد شخص قوله لانها اي المنة والنسوة طعاما
اهل التلذذ اشارت الى ان منشأ وحدة النوع وصف عرضي لانها متحدان في النوع كما
هو المشهور في الوحدة على كلا الوجهين مجاز والفرق بين الوجهين مع ان منشأ الوحدة
وصف عرضي فيها هو ان الوصف في الاول غديم اي عدم التغير وفي الثاني وجودي اي
كونها ناقلين لذيين وكونها طعاما اهل التلذذ قوله فلاحه اي حراشيتين فنزعوا الى
اشاقوا الى عكرهم بكسر العين وسكون الكاف والمراد المهمة العادة والطبيعة واشاقوا
عطف تفسير للنزع والنفوة من الالفه كالتفسير لعكرهم فلاحه بضم الفاء وتشديد
اللام وبالحاء المهمة والباء جمع فالج من فلتحت الارض اذ اشققها للحرث **قوله** سلكنا
بدعائكم لان الدعاء بمعنى النداء والرغبة الى الله تعالى وهو بهذا المعنى لا يصير سببا لترتب
الانزاج عليه ضمنه بالسؤال وجعل المضمين اصلا ليصح الجزم في جوابه ولو عكس قبل فادع لنا
سائلنا لا يظهر كون يخرج جوابا له الا بملاحظة المضمين وهو سائل وهذا غير متعارف في
كلامهم ولو قيل مراد المص بيان حاصل المعنى لا التضمين فان الدعاء لهم سؤال لهم والمعنى
فادع لنا ربك ان يخرج لنا ولهذا قدم لنا على ربك مع انه كونه مفعولا به صريحا يستحق
التقديم **قوله** يظهر لنا انه فان الاخراج تحريك الشئ من الداخل الى الخارج فان كان ذلك
من الخفاء الى الظهور كان اظهر او من العدم الى الوجود يكون ايجادا وما نحن فيه كذلك لكن

الجمع بين الاظهار والايكاد لا يخلو عن كذا اذا اظهر يقتضي الوجود مع الحقا والايكاد
يقتضي العدم فالاولى الاكتفاء بالايكاد ويؤيد قوله التكوين اخرج المعدوم من العدم
الى الوجود ولم يقولوا اظهر المعدوم الى الا ان يقال المراد بالحقا العدم فقوله يوجد
عطف تفسير وهذا اول ما يقال ان لما كان الاخراج بالمعنى الحقيقي يقتضي مجزعا عما
يصح لنا هنا هو الارض وتقدم به يصير الكلام مستغنيا حله على المعنى المجازي اللازم
وهو الاظهار وفسره بالايكاد اشارته الى انه بطريق الايكاد لا بطريق انزاله الحقا فان الحل
على المجاز غير منفرم من كلام المص لا اشارته الى ان المخرج عنه هو كتم العدم فالخراج على
حقيقته **قول** بان جواب قاذع كافي قوله تعالى قل لعبادي الذين امنوا اقيموا الصلوة الاله
فان الشرط لا يلزم ان يكون على ثمانية لحصول الجزاء بل يكفي في ذلك توقف الجزاء عليه وان كان
متوقفا على شئ اخر نحو ان توضح صحت صلواتك والى ذلك اشار بقوله فان دعوتك الى
فان دعوتك سبب الاجابة قصد السببية ومفعول قاذع لنا ربك الاخراج **قول**
من الاسناد المجازي وهو المشهور قوله واقامة القابل اشارته الى الملازمة بين الفاعل
الحقيقي والفاعل توضيح ان الالبات فعل الله تعالى على المذهب الحق فان معناه خلق النبات
وايكاده فهو راجع الى صفة التكوين حتى نص اهل البلاغة ان قول الموحدين انبت الله البقر
ما يطابق الواقع والاعتقاد معا فمن قال الالبات على طبيعة الارض في تربيت البذر ومادة
النبات بتخييره تعالى وتدبيره وذلك امر آخر وراء ايكاده وايكاد اسبابه والعلة انما يسند
حقيقته الى من باشره لاني من خلقه واولاده فقد سهرى فان هذا لا يميم مذهب الطبيعيتين
اذ كون النبات والمولد والمصور ونحو ذلك حقيقة المباشرة باسباب هذه الاعمال لا الباري
تعالى من جهة لا من جهة اهل الحق فالنبات والتوليد والتصوير كلها افعال الله تعالى بوقوع
الاسباب الظاهرة واما مثل القطع والقتل وغير ذلك لا كان صادرا عن هو كاسب ولكسب
مدخل في حصول الفعل صار نسبة ذلك من القطع وغيره الى الكاسب حقيقة والى الخلق
تعالى مجازا بخلاف طبيعة الارض ونحوها فانها قابلة محضة لا يتصور فيها كسب فلا ريب في ان
اسناد الفعل اليها مجاز عقلي واما الاشكال بان القابل للنبات هو الحية لا الارض والارض محل
النبات فدفع بان الحية بمنزلة النظفة والارض بمنزلة الام فالحية مادة والارض قابلة على
ان القابل كثيرا ما يستعمل في المحر **قول** تفسيره بيان لما هو المراد من البعض الدال عليه من التبعية
وقوع موقع الحال فيكون ظاهرا مستقرا فيكون المعنى يخرج لنا بعضا من بقلها وغيره فيفيدان المطلوب
اخراج بعض هو لا لا جميع هو لا لعدم استقامة اداة وكذا الكلام في كونه بدلا وقيل بدل
فيكون الظرف لغوا متعلقا بالخبر نقرر عن الى حيان انه اذا جعل بدلا فلا بد من اتحاد معنى من فيها مرضه لان
المبدل يكون في حكم الشقوق وهو مقصود والقول بان المبدل قد يكون مقصودا ايضا في غير هذه

ولا يدفع ضعفه **قول** والمراد به اطلاقه بسبب جميع اطبيب من الطيب التي تؤكل من شأنها ان تؤكل الحضر
مطلقا بترتبه قولهم لن نصبر على طعام واحد فالمراد ما يؤكل مع الطعام من الحضر ويقرب منه ما قيل والبقر ما انبت
الارض من النجم اي ما لا ساق له وجمع بقوله والبقوم الحنطة قال العطاء ويقال للخبز اما حقيقة او مجازا
لكنه متخذ من القوم وهو الحنطة لكن هذا ليس مراد هنا لان الالبات من الارض وذكره مع البقر وغيره
يأتي عنه ولهذا قال ويقال ولم يقل وقيل له الا ان يتركب الجاز فيصح ان يكون مرادها قول ومنه اي من
القوم بمعنى الخبز قولهم قوموا لنا اي اختبروا اذ لا معنى لارادة القوم بمعنى الحنطة والظاهر ان المراد
مطلق الخبز لا خبز الحنطة على ما نقله عن حواشي الكشاف ولو اردت خبز الحنطة صرفا لطلق الى الكمال
لم يبعد وقيل الثوم قال الكلبى مرضه وان كان هذا وفق بالعدس والبصلان قولهم لن نصبر على طعام
واحد يدل على ان سؤالهم طعام اخر واذا حمل على الثوم كان المذكور كله من البقول والجواب التي تخلص
بالطعام فلا يلزم غرضهم فالمراد بالحنطة والثوم اذ في البقر ورجح الطيبى قائلا ان العدس يخرج
بالثوم والبقر وقال التحرير التفات الى ايضا اذ يجمع مع العدس في الطبخ والاكل الثوم والحنطة وان
كانت من الجبوب كالعدس وجواب ما مر وجهه شيب النظم انه ذكر ما لا يؤكل الا حاج نادرا ذكره
ما يلج ب في الاغلب وقدم الاولان لانها كالبساتن ثم ذكر ما هو بمنزلة المركب ما يعالج بالناز فقدم الاشراف
فانظم على احسن انتظام بلا اختلال في بيان المرام **قول** اي الله اي خاطبهم بواسطة النبي عليه السلام
قدمه لان الحكم بان هذا الطلب يستلزم الاستبدال الذي لا يليق للعاقلة ان يطلب انما هو من الله تعالى
وليس من شأن موسى عليه السلام الا بالوحي من الله تعالى ثم جوز كون القائل موسى عليه السلام لما مر من
انه ما نطق في مثله الا بالوحي فالمعنى متحد لكن تعرض للاحتمالين بناء على الروايتين كما نقل عن التفسير
وجملة قال استيناف كانه قيل فاذا قال موسى عليه السلام حين قالوا ذلك فاجيب بذلك ولذا
اختير الفصل والجلتان وهما استبدالون واحبطوا محكيان فالاولى للتوبيخ والكار للوقوع والاشارة
امرهم لا عطاء مسؤولهم ولا تغاير الجلتيان في الغرض المستوفى لم يعطف الجملة الثانية على الاولى
وان كان الجلتيان انشائيين والقول بان الجملة الاولى خبر معنى لان الاستفهام لا ينافي في
هذا اذا كان الجلتيان من كلام موسى عليه السلام او من كلامه تعالى وعلى هذا يكون الوقف على غير
كافيا وان جعل احد هما من كلام موسى عليه السلام والاخرى من كلامه تعالى فوجه الفصل ظاهر
ويكون الوقف على خبر تاما كذا نقل عن الكواشي الوقف التام هو الوقف على الكلام الذي لا يتعلق له لما
بعده لا مبني ولا معنى وان كان له تعلق لما بعده معني لا لفظا فالوقف كاف وقد مر ان حكاية
قول الاخر بعد حكاية قول قائل جاز عند عدم الالتباس فحكاية قول تعالى احبطوا بعد قوله قال اي
موسى لا يورث التشويش لظهور المقصود **قول** اقرب منزلة وهذا يستلزم اخسية القدر
ولهذا عطف عليه وادون قد عطف تفسيره كانه اشار الى اصل المعنى في الجملة مع المعنى المجازي
ولهذا اصل الدنو القرب في المكان اي هو اصل للتفاوت في الامكنة يقال لمن هو اخط مكانا من الاخر دون

ذلك فهو ظرف مكان مثل عند كنه يبنى عن ذلك كثير والمخاطب قليل يوجد كلاهما في قوله واصلا لدنو
القرب في المكان فاستعيرت في الحسنة تشبيها للقرب المعنوي بالقرب المكان في مطلق القرب لان
الامور الحسنة قريبا تناول كما ان الامور الشريرة بعيد الوصول وصعب تناول وعن
هذا شبه البعد في الشرف بالبعد في المكان فاستعير فقيل جيد المحل اي رفيع المحل والقدر وقيل
بعيد الهمة اي علو الهمة وهو لا يكون الا من السادات كما قيل عادات السادات العادات
قوله وقرئ ادنا من الذم اي وهو موزن من الذم كانه الاول معتزل من الذم ومقلوب
من الذم فاصدا في ادون فقلب فصار اي في كنه المص اختار الاول فاحتاج الى الاستعانة ولو اختير
الثاني فلا حاجة الى الاستعانة لكن القلب لكونه خلاف الظاهر لم يلتفت اليه وجكون طلبهم استبدالا
مع انهم طلبوا ضم ذلك اليه حيث قالوا لن نصبر على طعام واحد هو اشارة الى انه تعالى اذا اعطاهم
ما عينوه في السؤال منع عنهم المن والسلوى فلا يجتمعان وهذا الاعتبار كانهم طلبوا التبديل فكلا
فلا استبدال بالنظر الى الوقوع ونفس الامر وان لم يقصدوا لكن لما كان طلبهم ذلك مؤذيا الى التبديل
عد ذلك استبدالا لانه نظائر كثيرة كقوله تعالى هذان ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل الابرار
والعاقل لا ينظر الى العذاب لكن لما كان متعاطيا لا سببا في فكاكه انتظر الى نفس العذاب فكذلك هنا
بالذي هو خير اياه داخل على المتروك **قوله** يريد به المن والسلوى فالافراد في الموصول باعتبار
تغييرهم بطعام واحد **قوله** وعدم الحاجة الى السعي اي الى السعي في حصوله وان احتاج الى السعي في طلبه
وذلك وان كان نزل مطبوعا او مشويا فعدم الحاجة الى اطلاقه والظاهر ان غير معنى اصلا بالفعل والمخفف
بالتشديد **قوله** احدى روايه فيه اشارة الى ان الهبوط لا يختص بالنزول من المكان العالي الى
الاسفل بل قد يستعمل في الخروج من ارض الى ارض مطلقا وهذا الاستعمال مجاز اذا الظاهر ان
الهبوط النزول من العلوي السفلي وهبوط يكون لازما ومتعديا وهذا استعمال لازما والظاهر
ان هذا الامر من الله تعالى على لسان موسى عليه السلام سواء كان قال قال هو الله تعالى
او موسى عليه السلام او هذا الامر من موسى بالوحى لكن الامر اما تعجيزي كقوله تعالى فأتوا
بسورة من مثله اي اهبطوا مصران قدرتم على الهبوط فان المختار عند المص انهم كانوا يحبسون
في التيه في حيوة موسى عليه السلام وان موسى وهرون مائتا في التيه واما امر لا باحة على لسان
يوشع او امرا يا جرة على لسان موسى عليه السلام اذ الرواية الصحيحة هي انهم خرجوا من التيه في حيوة
موسى عليه السلام وهبطوا الى اريحا من الارض المقدسة وهذا مختار البعض لكنه مخالف لمصر في
سورة المائدة لا بينا آتفا واما القول بانهم لم يسلطوا انهم لم يخرجوا من التيه في حيوة موسى عليه السلام
فلم لا يجوز ان يكون على لسان موسى عليه السلام في او انهم لم يسلطوا في التيه ويتوفى موسى في اثناء شروهم في الهبوط
الى مصر قبل الوصول اليه فضعيف اذا لا اعتبار حال الامر وفي تلك الحال كانوا محبوبين فيه في اشتغال هذه
الجزء النعم كالحل السابقة باعتبار انهم كانوا ممنوعين عن مثل هذه المشقة في تحصيل المعيشة وهذه

بانعمت جسيمة وان كانت في صورة التوسخ وهذا يظهر كون هذا من تعداد النعم على بني اسرائيل بل الحذر
على التعجيز اولى من حمل الامر على الاباحة في الاشارة الى النعم **قوله** يقال هبطوا ادى هذا متعدي
وهبط منه وهذا لازم وقرئ بالضم اي بضم الهمزة والباء من باب نصر والمصر البلد العظيم اي بلد كان فيه
ذهب جمهور المفسرين فلذلك صرف **قوله** واصدا اي اصل المصر على تقدير كونه ثريا وهو الراجح عند المص
التجيز بين الشيتين اي الحد الواصل بين الشيتين ولهذا قيل استمرى الدار بمصروم اي حدودها فاطلق
على البلد العظيم لانه محصور محدود بالسور ونحوه وهذا من قبيل تسمية الشيء باسم ما يشتمل ذلك
الشيء عليه **قوله** وقيل اراد به العلم وهو مصر فعون الذي اخرجوا منها فظهر هذا عن انهم لم يكن ضعيف
نقدر على التيسير ان قال الاظهر انهم لم يؤرموا بهبوط مصر فعون فانه تعالى قال يا قوم ادخلوا الارض
المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادبارهم حتى لا ترجعوا الى مصر فلم يرجعوا اليها وان ملكوها
استمرى لهم رجوعهم اليها فلا يسلم كون ذلك في حيوة موسى عليه السلام والام بالهبوط على لسانه
كما عرفت واما قال صاحب التيسير الاظهر لان الامر كما عرفت كونه التعجيز اظهر فيجوز كونهم مأمورين
بهبوط مصر فعون اظهر العجز عنهم فالمراد اهبطوا من البيت الى العريان والى اى بلد من بلاد الشام
قوله واما صرف جواب سؤال قدر على تقدير العلمية اي ان فيه علمتين العلمية والتأنيث على كون
المراد به العلم والمصر المعين والظاهر عدم الصرف فلم صرف اجاب بجوابين الاول انه صرف لسكونه وسقط
والمحصول الخفة بسبب كنهه كما تقرر في موضعه والثاني على تاويل البلد فلان تأنيث وان جعل اسم
جنس فلا سبب ويؤيده اي يؤيد ان المراد به العلم واما صرف لما كونه غير متعدي في مصحف ابن مسعود وفي
حيث لم يكتب الا الف بعده الدال على التوسخ في حالة النصب وما وقع في مصحف ابن مسعود فمضى الله تعالى
وان لم يكن متعديا لانه لا يتقاعده عن التاييد **قوله** وقيل اصل مصر اسم سائمين على وزن اسرائيل
اسم العجمي لبانية وسمى به المبني كما قيل في مدين وهو بناية مدين بن ابراهيم عليه السلام فسمى باسمه
فعرّب اي جعل مستعملا في لغة العرب بخلاف غيره واما صرف في عدم الاعتداد بالجمع لوجود التثنية
والصرف فيه ويجوز فيه انه غير منصرف في مواضع كثيرة من القرآن فلاحسن ان يقال ههنا انه اراد
غير معين فلا يكون علما فلا تأثير للجمع بدون العلمية وما وقع غير منصرف فالمراد المعين فيكون علما
حال نقل الى العرب فيكون الجمع مع العلمية فيكون غير منصرف ومرفعه لان التعريب خلاف الاصل لا
كونه عربيا اصله المذكور كما في الصحاح والمصر الحد والحاجز بين الشيتين والشد وجاء على الشمس من
مصر لا خفا **قوله** بين الكهتار وبين الظل قد فصلوا واما معرب لا يضر ارباب اللغة بانه **قوله**
اجببت بهم لا والاحاطة الاخذ بجوانب الشيء واشتماله عليه قيل وكان الظاهر احاطت بدل اجببت لان الدلة
محيطه بهم لا احاطة لكن المص قصد بهذا اما القلب فعني احببت بهم احاطة القبة بهم ضربت عليهم
اجببتهم باذلك النكتة اما لفظا فطابقة المفسر واما معني فالتبعية على ان المستعار حقيقة التثنية
لا الاحاطة كما صرح به في المفتاح وهذا لا يتفاوت باعتبار كون الدلة محيطة او محاطة او للتبعية على انهم

بلغوا في انصاف الدلة والمسكنة مبلغا بحيث يكونون محيطين بالدلة والدلة محاطة بهم ولتضمنه هذا
 الاعتبار اللطيف حسن هذا القلب وقيل الا حاطة قد يكون متعديا كما يكون لازما والظاهر ان ما ذكره
 المصنف حقيقة او بتضمنين الجمل فتعدي الى الدلة بنفسها والى الحاطة بهم بالباء فيفيد التركيب ان الدلة
 محيطة لا محالة كما سيأتي في ال عمران فكان ما عيى ما ذكره الزمخشري جعلت الدلة محيطة بهم مشتملة عليهم
 فاذا جعلت المصرفة في احاطت بهم للتعدية يكون المعنى جعلت الدلة محيطة بهم وهذا الكلام ما اختصره
 الفاضل الجيالى وسره ان الهمزة لتعدية حاطة بمعنى احاط الذي هو اللازم اذ قد عرفت ان احاط من
 باب الافعال قد يكون متعديا كما يكون لازما وما ذكره في تفسير احاطت بهم من قوله جعلت الدلة محيطة
 اسم فاعلم من احاط اللازم فالظاهر ان يقال جعلت الدلة حاطة لكن لا كان الحاط والمحيط اللازم
 بمعنى واحد فسر ما ذكره اخذ بالحاصل والاشارة الى هذا قال الفاضل الجيالى ان جعلت الدلة حاطة محيطة
 خياطة واحاطة مثلا حاطة القبة في البناء فيهم للتعدية لا للسببية وما ذكره لا بناء على ان احاطت
 في كلام المصنف من احاط اللازم والباء للسببية في الظاهر ان يقال احاطت بهم لكن جعلت مبنيا للفعول
 بطريق الحذف والايصال فيفيد ان الدلة محاطة بسببهم فيحتاج الى القول بالقلب لتضمن اعتبارا لطيفا
 ولما كان اعتبار القلب مشتملا على المبالغة كما عرفت حسن حمل الاحاطة على استعمال اللازم فلا وجه لما قيل ويكون
 الاحاطة متعديا ايضا وقد غفل عنه كثير وقعوا فيها وقعوا انشروا ولم يقع الغفلة عن كثير بل ينهوا على
 كونه متعديا ايضا وقال مولانا خسر وان قوله احاطت من قبيل الحذف والايصال ان لم يستعمل احاط
 متعديا والافعال ظاهرها والباء فيهم ومن السببية لا للتعدية الى انهما قال مع انه ممن وقعوا فيها
 وقعوا بل المناسب المحل على اللازم تحصيل هذا الامر اللطيف المشتمل على البراعة والبلاغة واما الجمل على
 مع انه قليل استعماله بالنسبة الى اللازم فهو خال عن هذه النكتة الانيقة والدقة الرشيدة واورد البعض
 على الجيالى انه يتوقف على ثبوت احاطة متعديا بمعنى جعل حاطا ولم نجد في كتب اللغة انشروا وما ذكره
 الفاضل الجيالى فهو داخل تحت قاعدة كلية حيث قالوا ان همزة الافعال اذا كان للتعدية يتضمن معنى
 الجعل فعنى اذ به جعل ذاهبا واخرج واخرج جعله خارجا دخلا الى غير ذلك وكتب اللغة لم يبين فيها المواد
 الجزئية كليا بل كثيرا ما يكتفى بما علم من القاعدة الكلية ولو ثبت فيها انه لا يقال احاطة بمعنى جعل حاطا لا دخل
 ح بيان الجيالى ثم الاحسن ما يقال في بيان الاستعانة ان الاستعانة تمثيلية شبه الهيئة المنتزعة من بني
 اسرائيل وروض الدلة والمسكنة على وجه الكمال بحيث لا يتخلصون عنها بوجه الهيئة المنتزعة من القبة
 والخيمة وضربا على من فيها بحيث لا يعذر على الخروج عنها بسبب فقد اخرج والنفوذ فاستعمل اللفظ المركب
 الموضوع المشبه بها في المشبهة فلا مجاز في مفرداته وجه الشبه الاحاطة المحسوسة في المشبه بها والمعقولة
 في الهيئة المشبهة وقيل شبه تثبت الدلة عليهم بضرب القبة الثابتة على المضروب عليه ووجه الشبه
 الاحاطة والشمول وهذا ما في المفتاح حيث قال المستعار منه ضرب الخيمة وما شاكلها وانه امر حسي المتعانة
 التثبوت وانه امر عقلي ومنهم من قال ان شبه عموم الدلة لهم باحاطة القبة ووجه الشبه الاحاطة الداخلة

في مفهومها او اللزوم او الصفت بهم لاذ به كثر حواشي الكشف ان الوجه الاول على الاستعانة
 المكينة بان يشبه الدلة والمسكنة بالقبة المضروبة عليهم واثبتا الضرب استعانة تخيلية فلا استعانة
 في ضربت او ضربت استعانة حقيقية تبعية لمعنى الاحاطة والشمول وهذا الوجه على الاستعانة التبعية
 بان يشبه الزام الدلة والمسكنة لهم بضرب الطين على الحائط واختار صاحب الكشف كونه كلا الوجهين
 على الاستعانة بالكنية اما الاول فقد عرفت واما الثاني فبان يشبه الدلة والمسكنة بالطين المضروب على
 الحائط ثم انه الاكثر ذموا الى ان الضرب في الاول استعانة تخيلية اي اثبات الضرب استعانة تخيلية ولا
 استعانة في ضربت وهذا هو المشهور بين الجمهور وذهب بعضهم الى ان ضربت استعانة تبعية لمعنى الاحاطة
 والشمول في الوجه الاول واللازم والالصاق في الثاني وقرينة الكنية كما مر توضيح في قوله تعالى الذين
 ينقضون عهد الله وهدى الرضوى ثم الاستعانة المكينة على ذهب صاحب الكشف المشبه
 المرموز اليه بذكر لزمه وهذا القبة المضروبة المرموز اليه بذكر الضرب استعانة للدلة والمسكنة كما ان
 المرموز اليه بذكر الاظفار في قول الرهذي واذا المينة انشبت اظفارها مستعار للمينة والظاهر من بيان
 ارباب الحواشي ان المكينة تشبيه الدلة بالقبة عند مع انه خلاف مذهبه والمراد بالقبة الخيمة هنا وان كان
 اصلها ما يكون فوق الخيمة يتخذها الرؤساء ومنها احتمال آخر وهو كون الكلام كناية عن كونهم اذ لا
 متصا غير بدون اعتبار مجاز واستعانة فيكون من الكناية المطلوب بها نسبة وثبوت امر لا مر
 كما في قول الشاعر السباحة والمروة والندى في قبة ضربت على ابن الحشرج وما قيل وعلى الوجهين
 فالكلام كناية عن كونهم اذ لا متصا غير في شناعة وميل الى حاصر المعنى والاتجاع الكناية المصطلقة مع
 الاستعانة مما لا يعرف في علم البيان ثم في قوله تعالى وضرب عليهم الدلة الاية التفات من الخطاب الى الغيبة
 تبعيد لهم عن غزاة الخطاب وان امكن حمله على العتاب كما في قوله تعالى فان لكم ما سئلتهم مع ان ايهبطوا
قوله مجازة لهم على لقول ضربت واشارة الى خلاصة قوله تعالى ذلك بانهم كفروا وايضا قوله ذلك بانهم
 كفروا اشارة الى الامور الثلاثة وبيان سببهم ومجازة علة لضرب الدلة والمسكنة فلا استعانة عنه وايضا
 الكفر المذكور في الاية الكريمة الكفر الحقيقي وما ذكره المصنف كفران النعمة فلا اشكال قوله واليهود في غالب
 الامر لما اشارت الى ان المراد بالضمير الغائب وان كان اصحاب التية بطريق الالتفات لكن الحكم عام لهم
 ولعن جدتهم الى يوم القيمة اما لان من بعدهم ابناؤهم وهم على اثر ابائهم في الغالب ولا انهم سلكوا
 مسلك ابائهم بارتكابهم ما يؤدى الى ذلهم وفقيرهم وقيل واليهود وضع موضع المضراشة الى نكتة
 ايراد الضمير الغائب في علمهم وهوانه راجع الى جميع اليهود شارفا للذين طينهم في قوله فان لكم ما سئلتهم
 ولعن ياتي بعدهم الى يوم القيمة وليس من قبيل الالتفات انشروا ولا يخفى ان هذا يخل بالارتباط
 اذ الكلام في ارباب التية **قوله** مخافة ان يضعف جزيتهم وفي الباب ومن قال ان الدلة هي الجزية
 لم يصب لان الجزية لم تكن مضروبة حينئذ وقال بعضهم هذا من باب المعجزات لانه عليه السلام اخبر
 عن ضرب الدلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان معجزة والمصنف اختار قول هذا البعض

وان ذلك من الدلة كناية الهيئة والى حال مصدر للنوع
 والذين ضم الدلة الضم الذي كان عن قهر وبكسر
 لما كان بعد ضمها من غير قهر في الداعية
 والمسكين منفعلة من السكون كان الفقر كونه
 والمسكين منفعلة من السكون كان الفقر كونه
 او قيل والنون زائدة وانه من مسك وان صح
 انه من سكن واليمين زائدة مسك

قوله رجعوا به هذا اشار الى ان اصل البؤ الرجوع في القاموس اليه رجوع اليه وباد بذبذبه بواو واد
 احتمل قوله اوصاروا احقاء بغضبه اشار الى معنى اخر فعلى الاول الباء للباسه وعلى الثاني صلة الفعل وانما في
 مجاز وفي الكشف من قوله باده فلان بفلان اذا كان حقيقيا بان يقتل به مساواته ومكافاته اي صاروا
 احقاء بغضبه نقل عن الكشف انه قال في الاساس في قسم الحقيقة وباده فلان بفلان حقيقة وقولهم باده فلان
 بغضبه يحتاج الى التوجيه بتمثيل الغضب منزلة شخص قالوا الى ان يجعل العبارة الكريمة من قولهم باده
 بدمه اي احتمل كما ذكره في الاساس كونه حرفة الكشف على الجواز لا بلغة وفي الاساس جعلها على الحقيقة
 لاصالتها والمصن اختيار ما في القاموس من انه بمعنى رجوع وكون الباء للسببية وحاصل رجوعا يا نقلوا
 ملائسين ملازمين غضبه تعالى ثم اشار بقوله اوصاروا الى معنى اخر لازم لمعنى احتمل كما ثبت في القاموس
 ايضا فيكون مجازا ثم صار حقيقة عرفة والى ذلك اشار بقوله باده فلان بفلان اذا كان حقيقيا بان يقتل به
 وهذا لازم لقولهم باده فلان بدمه اي احتمل كما نقل عن الاساس وقد ذكرناه آنفا فقوله المصن واصار
 البؤ المساواة اشار الى ان اصل اللغة ذلك وما ذكره القاموس عوض اللغة وفيه تنبيه على انهم صاروا
 احقاء بغضبه مساو ما صدر منهم من الجنايات في استحقاق غضبنا لعظم جنايتهم فلذا نكر ولم يعرف
 بالاضافة مع انه اخبر اذ غضب من الله اطلاقا وغضبه مساو قوله ابو بنعشك اي اقرها والزمها
 نفسى وهو من متفرعات معنى الاحتمال اي التحول قوله اشار الى ما سبق لما كان المثل رايا بعد اولها
 سبق وصيغة البعد لعظم ذلك في بابه قوله بسبب كفرهم اي الباء للسببية والجلالة في تأويل المصدر كن
 الاولى بسبب كونهم كافرين للملائكة اهدركان بالكلية فانه يفيد دوام كفرهم فلا وجه لاسقاطه اذ
 اختار المضارع مع كان لاقادة الاستمرار التجدي قوله بالمعجزات تفسير لقوله بايات الله فاستاروا
 الى ان المراد بها الايات العقلية الدالة على نبوة موسى عليه السلام وهي كثيرة ومن جملة ما عدلهم من تلقى الحق
 فانهم من حيث انهادته على رسالة موسى عليه السلام ايات كما انهم جسيمة من حيث انهم يشككون بهم
 واعتبروا النظم الجدير حثية كونها ايات لتعلق الكفر بها من تلك الحثية وان تحقق كفران النعمة ايضا
 لكن الكفر الحقيقي وعدم الايمان بها من اشنع احوال الانسان **قوله** او بالكتب المنزلة عطف على المعجزات
 اي المراد بالايات السمعية قدم المعجزات لان انكارها وقع من اسلاف اليهود وهم اصحاب النبية وغيرهم
 ممن شهد تلك المعجزات ولم يتبعوها ولا انكار بالكتب صادر من انبائهم كما نبه بقوله كالانجيل والقران
قوله وقتلهم الانبياء تفسير قوله تعالى ويقتلون النبيين لكن القتل لم يقع من قدامهم كما اشار اليه
 المصن بقوله فانهم قتلوا شعيا لما كتبه اسناد الى الجميع مجازا كما مر من اسناد احوال الانبياء وبالعكس
 بل المضروب عليهم لانه ليس اليهود الذين في زمن موسى عليه السلام فانهم وان كفروا بايات الله في زمن
 موسى عليه السلام لكنهم لم يصروا عليه بل امنوا ولم يقتلوا في زمنه عليه السلام احد من الانبياء كذا قيل
 وفيه نوع بعدا السوق اية عنه فالظاهر ان الله ضرب عليهم منذ زمن عليه السلام الى يوم القيام
 والقتل فلا يقع الا بعد زمنه عليه السلام ولا لشكك بين هذه الاية وبين قوله تعالى اننا لننصر رسلا

الاول وهو من تلقى الحق
 اي وكانوا يقتلون النبيين

والذين امنوا مودع بان المراد بالنصرة النصر كونهم غالبين بالحجة كما نبه عليه المصن في قوله تعالى كتب الله
 لاغلبين انا ورسلنا يقول بالحجة وفي هذه الاية ايضا حيث قال بالحجة والظفر والانتقام لهم من الكفرة فاشار
 الى ان النصر بالحجة دائما وبالظفر كثيرا وبالانتقام لهم من الكفرة حين وقع الجولة وغلبة الكفار بحسب
 الظاهر في بعض الاوقات حتى روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان الله تعالى قدر ان يقتل كل نبى
 سبعين الفا وبكر خليفة خمسا وثلاثين الفا وانقل عن التأويلات من ان المقتول انبياء لا رسل
 لا يلايم قوله تعالى افكلما جاءكم رسول الى قوله ففرقا كذبهم ورفقا تقتلون الآية ان يقال ان مراد
 به الرسل المأمورون بالقتال فان امرهم بالقتال وعدم عصمتهم لا يليق بالعزلة الحكيم كما قيل ولا يخفى
 عليك ان ذلك لو تم لزم ان يكون الانبياء بل المؤمنون المأمورون بالقتال غير مقتولين لان امرهم
 بالقتال وعدم عصمتهم لا يليق بالعزلة الحكيم مع ان كثيرا من المأمورين بالقتال لا سيما المؤمنين لم يقتلوا
 حكمه دعوت اليه كرفعت الدرجات واحراز مرتبة الشهادة مع منصب النبوة فالجواب ان الامر بالقتال
 لا يقتضي العصمة في كل حال فانقل عن التأويلات لعديدا وعلى الاغلب على ان الرسل بالمعنى الاخص
 وهم الذين لهم كتاب رباني او شرع جديد لم ينقل قتلهم بخصوصهم ولم يعرف بالرواية الموثوقة والرسول
 المذكور في قوله تعالى افكلما جاءكم رسول الآية يجوز ان يكون بالمعنى المراد في النبى لا بالمعنى الاخص قول المصن
 هناك كقتل يحيى شاهد على ما ذكرناه من كون المراد بالرسول المعنى الاخص فظهر حسن ما في التأويلات
 بوضع التقديرات **قوله** وشعيا بعشرين معجزة مفتوحة وعين مهلة ساكنة ويا ويحيتية والفق مضمون
 وهو نبى قتل على عيسى عليه السلام بشريه وبنينا عليه السلام فنشره قوم بالمشاور واما شعيب عليه السلام
 لحق بكهدها قوم ومات بها ولم يقتلها وقوة بعض النسخ شعيبا فتخرج من النسخ وزكريا وقوله
 اخلافا ويحيى قتله ملك من الملوك **قوله** بغير الحق عندهم بيان لفائدة التقييد بغير الحق فان قتل الانبياء
 لا يكون الا بغير الحق فان القتل بحق اما بالردة او القتل عدا والزنا مع الاحسان والانبياء معصومون عنها
 ولما كان القتل بحق مختصا بالثلاث والانبياء معصومون عنها وان الظاهر ان هذا شرع قديم معروف بينهم
 لا يرد الاشكال بان اليهود يقولون انهم كاذبون وان معجزاتهم تمويهات ويقتلونهم بهذا السبب وانهم
 يريدون ابطال ما هم عليه من الحق بزعمهم لان ما ذكره لا يكون سببا للقتل بحق وانما يكون سببا لاتباعهم
 اليهودي لا بانقياد الهدى وهذا مع وضوح كيف تعرضوا للمشاكل هذه السقطات وعن هذا قال الشيخ الزمخشري
 فلم يسلوا وانصفوا من انفسهم وجها يستحقون به القتل عندهم فظهر ضعف ما قيل ان ليس للاعتزاز
 برفيد لازم نحو دعوت الله سميعا ثم لا فرق بين كون الغير بغير الحق بمعنى التقى اي بلا حق وكونه بمعناه
 اي بسبب امر مغاير للحق اي الباطل في احتياجه الى بيان فائدة التقييد وفي عدم افادة الابطال
 فان قتل النبي كما لا يكون الا بلا حق كذلك لا يكون الا بسبب مغاير للحق فاحتجج في الصورتين الى ما ذكره
 المصن من ان المراد بغير الحق عندهم اذ لم يروا ولم يثبتوا ولم يعرفوا منهم من النبيين باعتقادهم
 جواز قتلهم من الامور الثلاثة وهو الرد بعد الايمان والزنا مع الاحسان والقتل عدا وما اعتقدوا

قوله تعالى وقتلهم الانبياء
 في يوم واحد

يؤيد قول من لا يفسر ويجوز ان يكون اللام
 للمدح اشار الى ما عندكم من الحق الذي
 يدينون به ويعتقدونه

من انهم كاذبون وان مجزأتهم تمويرات لا يستلزم جواز قتلهم عندهم شرعا وانما جعلهم على ذلك
اتباع الهوى واللام في الحق للجنس فيكون في قوة النكرة اي بغير حق قطعاً وهو الظاهر الموافق لما في
سورة آل عمران بغير حق منكراً فيفيد انه لم يكن حقاً عندهم كما لم يكن حقاً في نفس الامر ولما كان ماهية
الحق معلوماً عرف بلام الجنس اشارته الى معلوم الماهية ولما لم يكن الفرد المراد منه غير متعين نكرة في سورة
ال عمران ولم يعكس لانه يحتمل ان يكون نزوله بعد ما نزل ما في سورة آل عمران او النكسة بناء على الازالة
فان هذا لا ينافي اشارته الى معلومية ماهية وفي سورة آل عمران اريد تجميعاً بتكثيره فظهر ضعف حمل اللام
على العهد اي بغير الحق الذي عندهم وفي معتقدهم اما اولاً فللقوات الموافقة بين ما وقع في السورتين
مع ان القصة واحدة واما ثانياً فلان ما يزيد به الفرد المعهود لوجه التكثير في موضع آخر والقول
بتغاير الحقيقتين في الموضوعين خروج عن الحق واختير صيغة الاستقبال في يقتلون اما حكمية الحال الماهية
او الاستمرار وانهم بعد فيه لانهم حول قتل نبينا عليه السلام كنه الله تعالى عاصمه قوله بغير الحق حال من ضمير
يقتلون سواء كان الغير بغير المغايرة او بمعنى النفي وجعل ذلك باهم لانه استينافية جواب سؤال قدر
قوله اي جرم العصيان لانه هذا حاصل ما اختاره من كون الباء في باعضوا للسببية وما مصدرية
والمسبب كقرهم وقتلهم ولما كان شأن السبب الجواز والتأدي الى المسبب وان جاز تخلف قال طاب الله
شواه اي جرم العصيان وانما أكد الاول دون الثاني لانه مظنة التردد لبعده دون العصيان واختير
الماضي والمستقبل في عضواً ويعتدون لذكر كان في الثاني دون الاول واريد الاستمرار في الاعتداء
ولزم منه الاستمرار في العصيان اذ المراد الاعتداء في العصيان وفيها لغة والبراءة والاعتداء
اصل معناه تجا وزال كالتأدي فذكر التأدي اشارته الى معنى الاعتداء فلو اخرج التأدي لكان أحسن
ويستعمل الاعتداء في العرف بمعنى الظلم وذكر التأدي احترازاً عن الاعتداء في العصيان مغايرته
فالعطف ظاهر فيكون تأسيساً لكن الظاهر ان الاعتداء والتأدي في العصيان اصراراً على العصيان فيكون
عين العصيان كما ان التأدي في الطاعة طاعة فالعطف لتغاير المفهومين وصحة العطف باعتبار تغاير
المفهوم مما صرح به في التلويح في بحث الاجل قوله الى الكفر متعلق بجرهم قوله فان صفار الذنوب ثم
اي الصفار بالنسبة الى فوقها وان كانت كبيرة بالنسبة الى تحتها كالزنا فانه صغير بالنسبة الى قتل النفس
كبير بالنسبة الى المس والقبله وسائر ذنوب الزنا وقيل النفس صغير بالنسبة الى الشرك وكبير بالنسبة
الى ما تحت وقد صرح به المصنف في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم الآية والمراد
صفار بالنسبة الى الكفر بالآيات وقيل الانبياء معاذ الله وفي التفسير ايدان بان ما ارتكبه كبير كحت
لا كبير فوقه واما ما عده فله جهتان كونه صغيراً او كبيراً وفي قوله صفار الذنوب سبب تنبيهه على ان مجموع
صفار الذنوب سبب واحد لا كبير ولا صغير واما الطاعات بكل واحد من صفارها سبب مستقل لكبارها فضلاً
من الله تعالى على عباده ولطفاً لهم قوله وقيل كبر الاشياء اي ان ذلك الثاني اشارته الى ما اشبهه به
بذلك الاول بعينه فيكون المقصود بيان سبب آخر منه لانه لو كان كذلك لدخول الواو في ذلك الثاني

لما يتوهم الاضراب ولشروع العطف في بيان السباب المتعددة ولان بيان سببية ارتكاب
سائر المعاصي بعد بيان سببية الكفر وقيل الانبياء لا يعرف له وجه حسن ولو عكس لظهر سببية
وفي هذا الوجه ايضا الباء للسببية كما اشار اليه لكن الاعتداء منها يرا دية الاعتداء في حدود الله
لما التماذي في المعاصي ومغايرة هذا الوجه الاول من وجهين الاول ان ذلك الثاني اشارته الى الكفر
وقيل الانبياء في الاول وفي هذا الوجه اشارته الى ما اشبهه به بذلك الاول والمراد بالاعتداء في الاول
التماذي في المعاصي وفي الثاني التجاوز عن حدود الله قوله وقيل الاشارة الى الكفر والفترا اي كما
في الوجه الاول لكن الباء بمعنى مع وانما جعل العصبان والاعتداء سواء كان بمعنى التماذي في المعاصي
او التماذي عن حدود الله اصلاً لانه من انهما سبب الكفر والفترا وان لم يجزها سبباً لهما وهذا الوجه
وان شارك الوجه الاول في امر الاشارة لكنه شارك في التوجيه الثاني في ان يكون العصبان والاعتداء
سبباً قريباً للضرب واليهو كما الكفر والفترا لسبباً سبباً لهما ولهذا اخرج عن الثاني ولم يذكر عقيب الاول
كذلك قوله ولا يخفى ما فيه فاولى ان يقال ان تبيينها على ضعف بالنسبة الى الثاني لان حمل الباء على معنى مع
خلاف المتبادر في الظاهر والاشكال بان على هذا التقدير يلزم لتوارد المثلثين على معلول واحد شخصي
ليس شئ اذ العلل الغائية التي علل بها افعال الله تعالى يجوز تعدد ما لا يرى ان قولنا اكملت زيدا لعله
وزحمه وفقه صحيح حسن وعدم جواز ذلك التوارد في العلل الحقيقية التامة كذا فهم من تقرير البعض
وانت تجيز بان الكفر ونحوه ليس من قبيل العلل الغائية بل من السباب التي تقضي الى الشئ في الجملة ولا
يلزم كون كل سبب غلة وتعد السباب الناقصة لا كلام فيه واما التامة فيجوز تعدد ما على سبيل
قال المصنف في سورة طه في قوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك الآية والفصل اي فصل كان لزاماً
للدلالة على ان كل واحد من سبق الطه واجل مسمى مستقل في نفي العذاب ونظامه كثيرة لا تحصى
وهذا الاشكال مع دفعه وارد على الوجه الثاني بل هو اظهر فيه فعلم منه ان الاحتمال الاول كونه خالياً
عن التكلف هو المعول قوله وانما جازت الاشارة لانه استيناف جواب سؤال مقدر بان ذلك اشارته
الى المتعدد مع انه مفرد فوجه صحته فاجاب بان على تأويل ما ذكرنا او تقدم وما ذكرنا ما تقدم صادق
على المتعدد ولو كان غير متناه هذا وجه الصحة واما وجه ترجيح ضيقه المفرد على المتعدد فانه عليه بقوله
للاختصار قوله فصاعداً للاشارة الى انه لا فرق بين الشيئين وبين ما فوق الاثنين في صحة الاشارة
بالمفرد اليها بالتأويل المذكور اذ اشار اليه بذلك الاول امران الضرب والبوء وكون متعلقين بغير متعدداً
لا يقتضي كون المشار اليه اموراً ثلاثة حتى يقال ان قوله فصاعداً اشارته اليه قوله ونظيره في الضمير
فيه اشارته الى ان ذلك غير مختص باسم الاشارة بل الضمير قد يرجع الى المتعدد مع انه مفرد بالتأويل الثاني
حملاً على اسم الاشارة ولم يرد ان ونظيره لكن قوله والذي حسن ذلك ان الضمير والاسم الاشارة سبباً
في ذلك لاجل احدهما على الاخر واما قوله ونظيره فلان الكلام لما كان في اسم الاشارة تعرض لبيان الضمير
تطفلاً بعد بيان احوال اسم الاشارة فلا يفهم منه ان اسم الاشارة اصل في هذا التأويل والضمير

وسبباً عند ادخال الباء بمعنى مع عليها
فان مع يدر في الاشارة على المتبع مع ان
الظاهر ان جعل الكفر والفترا اصلاً لهما
فوان في السببية وسره ما ذكره في اصل
الحاشية

فجوز كون الكفر والفترا سبباً مستقلاً
اي الضرب والبوء على حدة وكون العصبان
والاعتداء سبباً مستقلاً اليها لوضوح استقلالها
فلا اشكال سوى انه لا معنى لاعتبار سببية العصبان
والاعتداء بعد اعتبار سببية الكفر والفترا

محمول عليه قوله قول رؤية في وصف الخيل على ما اختاره بعض المحققين وفي وصف بقرة وحشية على ما نقل عن المصنف كونها مذكورين فيما سبق ونقل عن ابن دريد أنها هي في صفة اتان قوله فيها أي الأفراس
أو البقرة فخطوط من سواد وبلق والبلق أصله بياض وسواد لكن المراد هنا البياض فقط بقرينة
عطفه على السواد وان عطف على المخطوط فهو على أصله فيكون إشارة إلى النوعين قوله كان أي السواد
والبلق وهو محل الاستشهاد وعن أبي عبيدة أنه قال قلت لرؤية إن أردت بالضمير المخطوط فقل كانها
وأردت السواد والبلق فقل كانها فقال أردت كان ذاك ويكسر يعني يجوز أن يكون باسم الإشارة
عن أشياء كثيرة باعتبار كونها في تأويل ما ذكر وما تقدم وقديع مثله في الضمير وفي هذا الكلام نوع
إشارة إلى أن اسم الإشارة أصله في هذا الباب والضمير محمول عليه لكن كاعتفت قول المصنف والذي حسن
يأتي عنه وأردفه بلفظ ويكسر على عادة العرب لا يقصد به الدعاء عليه بل يريد التلطف على عادتهم
وما ذكره بعينه ذكره صاحب الكشف في توجيه ذلك في قوله تعالى عوان بين ذلك وذكره المصنف هنا
أول موضع مست الحاجة إليه وأما التوجيه في قوله إشارة إلى المتعدد هناك منقسم
من منطوق الكلام حيث أضيف بين إلى ذلك وأنه لا يضاف في مثل هذه إلا إلى المتعدد بخلاف هنا
أذ يحتمل أن يكون ذلك هنا إشارة إلى واحد من المذكورين وإن كان بعيدا فلا يحسن أن يقال أنه إشارة
إلى أنه عطف صاحب الكشف في هذا المقام فإنه احتاج ذلك إلى توجيه كيف لا وقد سلك المصنف هذا المسلك
في مواضع عديدة حيث أخرج بيان اللطائف من أول موضع احتج إليها إلى موضع آخر والآن كما ذكر
والسود والبلق والتلوين يقال شيء مولوج إذا كان فيه ألوان مختلفة والمخف كان أي ما ذكر
من السواد والبياض تلويح البهق أي تلوينه والبهق بياض بغير الجذر بخلاف لون لون البهق قوله
والذي حسن ذلك أي وضع اسم الإشارة المفرد والضمير المفرد موضع المتعدد ولقد أصاب في العدد
عن عبارة الكشف وهي حسن منه ذلك إذ فيه بعض الحفاء وفيه من هذه شائبة تبعض كما فصل البعض
قوله أن تشبه المضمرات الثلاث تشبها وجعلها ليست كاسماء الأجناس حيث لم تشب بالالف والنون
أو الياء والنون ولم تجمع بالواو والنون وكذا تأنثها ليس بالحق الهاء بوضع لها صيغة مخصوصة
فيها كذا قيل ولا يفيد هذا عدم حقيقة التشبيه والجمع والتأنيث بل يفهم منه كونها حقيقة لأن كل صيغة
موضوعة لعن مفرد أو تشبيه أو جمع فإما هو للشيء كلفظة لها والذات وهذا فيكون هو الشيء حقيقة وكذا
ما هو موضوع للجمع كلفظة هم والذين فهو للجمع حقيقة كما تبين عليه البعض فإمعانها ليست على حقيقة
جاء الذي بمعنى الجمع من غير تأويل عند بعض النحاة وبناء ويلزم بيانه عند بعض آخر كما سبق تحقيقه في تفسير
قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً الآية في سجي في قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا الآية ولذلك
جاء الذي في قوله تعالى في موضع خدشته فإنه يتضح به كون الذي يعنى وضع الفرد وغيره كمن وتبعين المراد بعونه
القرينة والكلام فيه وإنما الكلام في أن تشبها وجعلها ليست على الحقيقة ولا دلالات لهذا البيان
على ذلك إلا أن يقال إن لما كان المفرد من المبهات يعنى الواحد والجمع ثبت أن تشبها وجعلها كذلك

يعنى المفرد والمتعدد وصفا وهذا يتضح ارتباط هذا الكلام بما قبله ويندفع الاشكال المذكور من
أنه لما كان صيغة التشبيه والجمع موضوعا للتشبيه والجمع فإمعانها ليست على الحقيقة لكنه
بعيد ولا يخبر الكلام إلى ذكر وعيد اليهود قرآن به ما يتضمن الوعد جريا على عادة سبحانه وتعالى
فقال إن الذين آمنوا الآية والتأكيد للمبالغة في تحقق مضمونه أو لكان العناية بشأنه مدخوله
قوله بالسنتهم كما أشار إلى أن لفظ المؤمن يطلق على المقر بالسان وحده عند أهل اللغة واللسان
لقيام دليل الإيذان الذي هو التصديق فإن إماره الأشياء الباطنية كافية في صحة إطلاق اللفظ
على الحقيقة لا لكونه حقيقة في الأقرار كما فهم من كلام صاحب المواقف ولما كان إطلاق لفظ الإيمان على
حقيقة لكونه إماره وعلامة على التصديق اليقيني وإن لم يوجد التصديق في نفس الأمر يجوز تخلف
المدلول عن إمارته فسر الإيمان بالأقرار فقال بالسنتهم فكانه قال تعالى إن الذين أقروا بدين
محمد صلى الله عليه وسلم سواء صدقوا بالقلب أو لا فلا يجازي في النظم الكريم بطريق المقيد وإرادة
المطلق كما توهم بعض المحققين قوله يريد به المتدينين لا قطع كون هذا مراداً مع أنه ليس دائماً
إذا اطلاق على مراد الله عليه وسلم وكثيراً ما زاد في مثل هذا لعل ونحوه فقال لعله أراد كذلك بالغ في توجيه
قول الثاني فخرم بأنه يريد أنه إذا جعل المتدينين أعم من المخلصين والمنا فقين مع أن المتبادر
من إطلاق المؤمن المخلص ليصح قوله من آمن منهم لكن من آمن منهم انتظامه للمخلص محله تأمل في
ما اختاره صاحب الكشف من تخصيصه بالتأنيين إلا أن يقال المعنى من ثبت على الإيمان ومن أحدث
الإيمان منهم ولا يخفى بعده وضعفه لأنه مع ما يلزم منه الجمع بين الحقيقة والجاز لا يظهر له كثرة ذلك
قوله لا تخبرهم أي لا تذكروا الذين آمنوا في جنب اليهود والنصارى والصائبين الذين كانوا في
زمن رسولنا عليه السلام ولم يؤمنوا به بعد وعبارة المصنف ليست بظاهرة في هذا المعنى ولا متعارفة
فيه والظاهر ما ذكرناه قوله تهودوا أي دخلوا في دين اليهود أي هاد بمعنى تهود وكون الغلابة في معنى
التفعل خفي ولهذا قال يقال هاد وتهود إذا دخل في اليهودية أي في دين اليهود ولم يطلع على شيء تفعل
للدخول ولعله للطلب كتكبر أي طلب الكبر والمعنى هنا تهود أي طلب دين اليهود وحاصله الدخول
في اليهودية إذا الدخول مستلزم للطلب وأما كون هاد بمعنى الدخول في اليهودية فلا تعرف له وجه
لأن هاداً بمعنى تاب كما صرح به أو بمعنى سكن ومنه الهوادة إلا أن يقال أنه منقول من هذا المعنى
إلى الدخول في اليهودية ويؤيده قول البعض واليهودان كان عربياً في الأصل من هاد لأن الاشتقاق
المذكور من الاسم بعد النقل كتنسقه قوله وأما عرب يهوداً بذاً معجمة والفاء مقصورة فرب وغير من
المعجمة إلى المهملة فيلزم أن يكون اسم اليهود مختصاً بالموجودين في ذلك الزمان والتوجيه الأول
يقضي أن يكون المسمى باليهود من تاب من عبارة العبر ومن بعد هم إلى يوم القيمة وهم في زمن
موسى عليه السلام وبين التوجيهين بون بعيد ومخالفة ظاهرة والظاهر أن اليهود من تدين
بدين موسى عليه السلام سواء من تاب من عبادة العجل أو لم يعبد العجل قط كما أن المراد بالنصارى

من اتباع عيسى عليه السلام لان بعضهم نصر والمسيح فسموا كلهم بالنصارى كما ان بعض ارباب التوراة
 تاب من عبادة العجل فسموا باليهود وتحقق سبب وجه التسمية في بعض الافراد كاف في
 تسمية جميع الافراد بذلك الاسم **قول** والنصارى جمع نصران نقل عن الصحاح انه قال جمع نصرانه
 ايضا وهذا قول سيبويه فانه قال لانه جاء في مؤنثه نصرانه قال اي الشاعر فكلتا بهما خرت واسجد
 رأسها كما سجدت نصرانه لم تحذف واذا كان المؤنث نصرانه فلهذا ذكر نصران واما عند الخليل النصارى
 جمع نصرى كهرى ومهرى حذف احدى يائيه وقلت الكسرة فتحة للتخفيف فقلت الياء الفاكرا
 نقل عن السيرافي والمصنف اختار قول سيبويه لاستغنائه عن العمل الذي في نصرى لكن الظاهر ان نصران
 بمعنى نصراني للمبالغة كما قال الاحمر احمرى لكثرة الالوان الى ان عريق في وصفه فقول المصنف والياء في نصراني
 للمبالغة الى اشارة الى ما ذكرناه وفيه تلويح الى ان الاء ليس للمبالغة بل للفرق بين الواحد
 والجمع كالعرب فانه اسم لهذا الجبل المخصوص والواحد عري وكذا المجوس والمجوسى اليهود واليهودى
 وجه الرد انه لا يقال نصران بل ياء لطائفة النصارى كما يقال العرب والمجوس واليهود بل يقال نصران
 للواحد منهم فالنصران والنصراني بمعنى واحد والياء للمبالغة للفرق بين الواحد والجمع فكون
 النصارى جمع نصران على القياس كندمان جمع ندمى فقول بعضهم جمع نصرى كهرى ومهرى
 والفاء للتأنيث ولذا لم يتون يخالف ما سلف من انه حذف احدى يائيه **القول** سمووا طائفة
 النصارى بذلك لانهم نصر والمسيح اي نصران بمعنى ناصر سمووا بذلك لانهم نصر والمسيح عيسى ابن مريم
 حين قال من انصارى الى الله قال الخواريون نحن انصار الله او لانهم كانوا معزة في قرية بالشام
 وكان المسيح منها ذكر الراغب فسموا باسمها اي باسم القرية اعلى كون اسمها نصران ثم جمعة العرب
 على نصرارى كسكون على سكارى او من اسمها اي او سموها باسم ما خوذ من اسمها على كون اسم
 القرية ناصرة فجعلوا منسوبين اليها فقبل لهم نصران بمعنى منسوب الى ناصرة ثم جمع كهرى ومهرى
 وقد عرفت ان وجود وجه التسمية في بعض الافراد كاف في تسمية جميع الافراد بذلك الاسم فلهذا
 التسمية وقعت في زمن نبينهم كان تسمية اليهود وقعت في زمن نبينهم على الصحيح **قول** قوم بين
 النصارى والمجوس قال قتادة ومقاتلهم قوم يقرؤون بالله تعالى ويعبدون الملائكة ويصلون الى
 الكعبة فاخذوا من كل دين شيئا وفي المعالم يقرؤون الزبور بدل يقرؤون بالله وما ذكره المصنف ولا منقول
 عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ومعه كونهم بين النصارى والمجوس انهم اخذوا من دين النصارى والمجوس
 شيئا فدينوا به فاذا كان بينهما حكمهم حكم المجوس فلا يجل ذبايحهم ولا تنكح نسائهم وهو قول ابى يوسف
 ومحمد رحمهما الله تعالى واما ما مننا الاظم فعنده يجوز منا كتمانهم ويجوز ذبايحهم اذ عندهم ليسوا بمشركين واما
 يعظون النجوم تعظيم المسلم الكعبة فهم من اهل الكتاب عنده وقال السجى لابي اس بنج الصابئين لانهم
 طائفة من اهل الكتاب وقال ابو حنيفة لابي اس بنجهم ومنا كتمانهم وقال الخليل هم قوم يشبه
 دينهم دين النصارى الا ان قبلتهم نحو مذهب المجوس ويؤمنون انهم على دين نوح عليه السلام نقله القزويني

فان النصارى النصارى بالياء من حذف
 احدى يائيه فصار نصرارى بكسر الراء
 وقلت التسمية فتحة للتخفيف
 فقلت الياء الفاكرا

وسموا بذلك نسبة الى قرية يقال لها ناصرة
 كان يولد فيها عيسى عليه السلام قال ابن
 عباس رضي الله تعالى عنهما وقاتلة
 وجرح فنسب عيسى اليها فقبل
 النصارى فلما نسب اصحابه اليه قبل
 النصارى وقال الزحخشري والنصارى
 كلمة ولذلك دخلت عليه ان
 ووصف بالكلمة

كذا في الباب فافضح معنى قول المصنف وقيل اصل دينهم دين نوح عليه السلام **قول** وقيل هم عبدة الملائكة
 وهو قول قتادة اي قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات والمجوس يعبدون
 النار والذين اشركوا يعبدون الاوثان وقيل عبدة الكواكب وقدم ان عبادتهم لاجل التعظيم تعظيم
 المسلم الكعبة فليسوا بمشركين عند الامام الاعظم واما عندهم وعند الشافعي فهم مشركون قال الكلبى
 هم قوم بين اليهود والنصارى يملقون او ساطرون سمرهم ويجسون مذاكيرهم وباجل قد خلتوا
 فيهم اختلافا كثيرا خارج عن الضبط وقال عبد العزيز بن يحيى درجوا وانقرضوا والله تعالى اعلم
 بصحته وهو ان كان غريبا الى اشارة الى الاختلاف فيهم من قال انه عربى ومنهم من قال انه مغرب
 فعلى تقدير كون غريبا فاقبض من صباه هموز اللام اذ اخرج يقال صباه ناصب البعير اذ اخرج سمووا
 لخروجهم عن الدين الحق على ما في بعض التفسير او لخروجهم من الظاهر الى خلافه حيث جعلوا النجوم قبله
 الصلوة والدعاء وادعوا الى الله تعالى خلق هذا العالم وامر بتعظيم الكواكب فان هذا خروج عن الظاهر
 الى خلافه وان كانوا موحدين كاذب اما من ابو حنيفة **القول** وقرأنا في وحده بالياء اي فقط بلا
 فانه يكثر وجهين احدهما ان يكون مأخوذا من المهور في بدل من الرهن في حرف علة اما او او يا فضا
 من المنقوص مثلك اوزام فواحدة صاب بوزن فاع ثم جمع كما جمع الفاضى فصار صابين والياء
 اشارة بقوله اما لانه خففت الرهنه والثاني انه من صباه معتل اللام يقال صباه صبا ذاما وسموا بذلك
 لانهم مالوا من سائر الاديان الى دينهم وان لم يكن باطلا بقرينة المقابلة لقوله او من الحق الى الباطل
 وايضا لما اختلفوا في تفسيرهم اشار الى كونهم موحدين او لا اولى كونهم مشركين فاما كونه في سورة
 المائدة لانهم صلبوا الى اتباع الشهوات ولم يتبعوا شرا ولا عقلا يقتضى انهم مالوا من الحق الى الباطل فقط وهذا
 هو المختار عنده لكن اشار الى انه ذهب الى حنيفة هنا وتقديم الصابئين هنا والتأخير في سورة المائدة يسجد
 ان شاء الله تعالى وجه في سورة المائدة وكون الصابئين منصوبة هنا كونه معطوفة على اسم الله واما كونه
 مرفوعة في المائدة فوجهه بينه المصنف في تلك السورة **القول** من كان منهم لم يبد بذكر لفظ كان على
 ان المراد بمن آمن الايمان القديم لا الايمان الحادث وحاصله من ثبت على ايمانه قوله في دينه خسر كان قوله
 قبل ان ينسخ من قولهم وعلاصا الى اذ النسخ فخص بالعمل لا يمكن في المعتقدات ومعلوم انه لا صلاح
 في العمل بعد النسخ والمراد من ثبت على دينه قبل ان ينسخ والمصنف لا يقرر هنا كون الصابئين على دين صحيح من
 الاديان كدين نوح عليه السلام امكن له هذا التفسير فيمكن ان يقال ان الصابئين من كان منهم على دينه
 قبل ان ينسخ لا يمكن ان يقال ان المخلصين من اهل الاسلام واليهود والنصارى من كان منهم على دينه
 واما المنافقون فامكان ذلك في حقهم فتشكر مع ان جعل الذين امنوا عاملا للمنافقين الا ان يقال هذا من
 قبيل الحكم على الجميع بحكم البعض والمراد ما عدا المنافق لكنه حكم على الجميع لظهور المراد لكنه بعيد جدا في مثل هذا المقام
 ولم يلتفت الى هذا الوجه الزحخشري لان الصابئين عنده ليسوا من اهل الكتاب فلم يصح ان يقال من كان
 منهم في دينه قبل ان ينسخ الا ان يقال ما مر في شأن المنافقين مع بعده وقيل من كان منهم في دينه اي الذين

اي لفظ المجوسى على وجه
 من الذين

الذي يستتبع اليه محاسن كان فيه اولاً فيتناول المناقشة والمخلص من المسلمين قبل ان ينسخ ذلك الدين كلالايمان
 الماضية او بعضه كدين محمد عليه السلام او المعنى قبل ان ينسخ ان قبل النسخ وهذا ضعيف اذ لا كلام في تناوله
 المناقشة على ما اختاره المصنف وانما الكلام في صحة ان يقال في حقهم انه من كان في دينه قبل ان ينسخ لا اذ لا
 المناقشة بكتاب به ويرتب عليه عدم الخوف والحزن والتقصي عنه ما ذكرناه وان كان بعيدا وما قوله وكذا المناقشة
 اذا تركت المناقشة وامن به واليوم الاخر وعلم صالحا ومات ثم نسخ بعض الاحكام فهو اخر من هذا الحكم ايضا
 اي كان المؤمن المخلص اخل في ذلك الحكم فهو غريب جدا اذا المعنى على هذا التوجيه الاول ان المناقشة اذا ثبتت
 في دينه الظاهر كما ثبت للمخلص واليهود والنصارى في دينهم وما تواق قبل ان ينسخ دينهم فينبطون ويرتب
 عليه عدم الخوف والحزن ولا يخفى ان هذا غير ممكن في شأن المناقشين وتركه نقاشهم غير مأخوذ في هذا التوجيه
 بل هو معتبر في التوجيه الثاني كما ستعرف على انه ان ترك المناقشة وامن به واليوم الاخر يكون من جملة
 المخلصين داخلين فيهم فلا وجوب في جعلهم مقابلين للمؤمن المخلص ولا يخفى ان بيان حال من مضى على دين
 سماوي قبل ان ينسخ ومدحهم باثبات الاجر لهم والامن عن الحزن فيه كمال ترغيب في دين الاسلام لان من كان
 على حجة وعلى انقياد كتاب وبني من مضى في القرون الخالية واول صاحب هذه الحالة اذا كان حاله لا يتبع الحق
 في سرور وامن ونعمة وراحة يحصل التنبه والتمسك في اتباع القرآن ودين الاسلام الا يرى انه تعالى
 مدح اهل الكتاب في اول هذه السورة الكريمة على توجيه وبالحمد والقرآن الحميد مشحون ببيان احوال السعداء
 والاشقياء من الامم الماضية ترغيبا لهذه الامم في دين الاسلام وترهيبا لهم بالمقايسة على الفريقين
 والعجب من صاحب الارشاد انه اعترض على المصنف اعتراضا يتجمل العقول ويخالق النقول نعم يرد على المصنف انه
 الاولى عدم التعرض للمنافقين بل الصابئين وقد غدت وجهه وشبهه اركاناً اذ الحكم على الجميع بحكم يختص
 بالبعض فكيف شاع في كلام البلاغة لا سيما في كلام الله تعالى لعل وجهه انه لما كان المناقشون مع المخلصين
 ظاهرا جمع في الحكم ظاهرا توبخا لهم وتهكما بهم بل المصنف في سورة طه في قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا
 يحتمل الوجهين لان هذا لما كان مقولا فيما بين الناس جازان ينسب اليهم سواء كانوا سعداء او اشقياء
 وهذا ليس بسعيد من ذلك **قول** مقصدا بقوله عطف بيان لقوله في دينه نحو العجبي من زيد علمه صرح به
 الرضي وليس خبرا نيا اذ هو ليس بحكم على حدة وفائدة توضيح الله تعالى شيئا من الدين بان المراد بكتابهم
 اعتقاد او عملا لا مجرد الاعتقاد ليرتب عليه عدم الخوف والحزن كذا قيل في قوله ان ينسخ يخلج الى التقييد
 بالفروع والمعنى قبل ان ينسخ فروع التي تختلف باختلاف الشرائع واما الاعتقادات فلا تغير النسخ اصلا
 وكذا الفروع المستقاة عليها جميع الاديان كحرمة القتل وغير ذلك مما لا يختلف باختلاف الشرائع
 فظهر ان القول بان المراد نسخ ذلك الدين كلالايمان وبعضه كما في شريعتنا بناء على التسامح اذ لا دين من الاديان منسوخ
 طه كما عرفت وايضا ان المراد بالنسخ نسخ الاديان الماضية لان نسخ بعض احكام الاسلام فانه وان صح ذلك لكن المعنى
 لان يقال ان الفاعل بالاجز من آمن قبل ذلك فان من آمن بعده على السوية في الايمان والاجر المذكور فيكون
 من باب الحكم على الجميع بحكم البعض ويكون ان يقال ان المؤمن المخلص اذا مات قبل النسخ ثم نسخ ذلك الحكم يجوز

ان يتوهم ان الذين ماتوا قبل النسخ لا يثاب على الحكم المنسوخ فان ذلك اليوم بانهم ما جاوروا بذلك
 العمل الذي نسخ بعد ما تم كاليهود والنصارى والصابئين على تفسير فانهم ما جاوروا بالعمل قبل النسخ
 فكلا من النسخ كونهم متباينين بالعمل كذلك لا يضر النسخ كون اهل الاسلام مستفيدين بالعمل الذي نسخ
 بعد وفاتهم فانسخ اعتبار حسن المنسوخية بعض احكام شريعتنا وحسن ذكر الذي امنوا مع اليهود
 والنصارى وتسويتهم بهم في ذلك الوعد ويدل عليه قول المصنف في تفسير قوله تعالى وما كان الله ليضيح بالناس
 اي صلتكم الى القبلة المنسوخة لا روي انه عليه السلام لما وجه الى الكعبة قالوا كيف بمن مات برسول الله
 قبل النسخ من اخواننا فنزلت وهذا كالحج في المقصود كما نقول بان نسخ بعض احكام الاسلام لا ينافي
 اعتباره هنا اذ الاجر لمن آمن بعد النسخ ثابت ايضا ضعيف اذ لا مفهوم من مثل هذا المقام فان قال
 ان في كل شرط ليس بتحقيق هنا قول بالقلب للتأكيد لان التصديق لا يكون الا بالقلب وهذا مثل رأيت
 بعيني احتراز عن ارادة الجواز ولم يذكر الا قرار باللسان لان الاحتراز عن هذه الايمان هو التصديق والقرار
 شرط لاجراء احكام الاسلام وقدم الكلام فيه في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب **قوله** بالحيث اشار
 الى ان المراد بالايمان بالله الايمان به وصفاته وافعاله والرسالات والايمان باليوم الاخر الايمان بما يتعلق بالثبوت
 الثانية التي هي مبدأها احوال القبر فيم الحساب والميزان والصراف واعطاء الكتاب وغير ذلك فيشمل كل
 جميع الاعتقادات في قوله في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر واختصاص الايمان
 به واليوم الاخر بالذكر تخصيصا لما هو المقصود الا اعظم من الايمان وادعاء بانهم احتازوا الايمان من جانبيه
 واحاطوا بقطريه والظاهر ان ما اشارت هنا غير ما ذكر هناك فان المتبادر ان جعل الايمان به كناية عن الايمان
 بالمبدأ والايمان باليوم الاخر كناية عن المعاد ويحتمل ان يكون مراده هنا ما ذكره هناك **قوله** عطف على مقتضى
 شرعه وهو معنى وعلم صالح الى علامه قبل النسخ وقد عرفت توضيحه فتذكر وعرفت ايضا ان النسخ عام
 لنسخ بعض احكام شريعتنا وان من مات قبل النسخ فهو ما جاور لا يضره منسوخية بعد وفاته **قوله**
 وقيل قاله صاحب الكشاف من آمن اي من احدث الايمان من هؤلاء الكفرة لما حمل الذين امنوا على الاقرار
 فقط وهم المناقشون وحمل الذين هادوا الى اخره على الكفرة الذين هم في غفر رسولنا عليه السلام ولم يؤمنوا
 بعد حمل من آمن على معنى من احدث الايمان به واليوم الاخر ايماننا معتدا به كما اشار اليه بقوله ايماننا
 خالصا فان اهل الكتاب امنوا بالله واليوم الاخر لكن ايمانهم كمالايمان والمناقش من اليهود في الاكفر
 الاغلب ومراده من قوله من هؤلاء الكفرة الطوائف الاربع سواء كان كافرا مجاهرا وهو ما عهد المناقشة او غير
 مجاهر وهو المناقشة قوله من هؤلاء الكفرة كقوله من في التوجيه الاول لكن المراد في اهل الكتاب الذين لم يدركوا
 زمن الرسول عليه السلام او ادركوا ما تواق قبل الدعوة الى الاسلام وهذا الوجه اسلم من التحمل الذي اركب
 في التوجيه الاول لكن ارباب الجواشي قالوا وجه ترخيصه صرف اللفظ عن العموم الظاهر الى تخصيص الذين امنوا
 والمؤمنين هادوا والنصارى بالكفرة منهم وتخصيص من آمن بالله واليوم الاخر وعلم صالحا بالدخول ففعله
 الاسلام وفوات منسوبة للوعيد السابق المذكور بقوله ضربت عليهم الذلة لشمول جميع كفار اليهود

فتبين ان الايمان بالله تعالى وصفاته العلى
 وبالملك والرسول والكتب والقدر والاشياء
 يتناول جميع ما يتعلق بالمعاد

منه السالفين والحاضرين وخصه من هذا الوعد بالداخلين في ملة الاسلام وعدم مناسبة لسبب
التزول حيث قال الراغب ان سلبان الفارسي لما ذكر احوال رهبان صيغهم قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ما تواترهم في النار فانه قال الله تعالى هذه الآية ثم قال عليه السلام من مات على دين عيسى عليه السلام قبل ان
يسمع بي ولم يؤمن بي فقد هلك فانه يدل على ان المقصود من الآية بيان من كان على دينه قبل النسخ
فانه ما جور وحال من كان على دينه بعده فانه محروم لا بيان من اخلص منهم في الاسلام ومن لم
يخلص انتهى وفيه نظر لا يخفى اما اوله فلا يصح اللفظ عن العموم الى تخصيص عند ظهور القرينة
شايخ فابح حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه البعض والقرينة هنا ان مقتضى الظاهر الترغيب
في دين الاسلام صريحا ولزوم الترغيب في دين الاسلام من بيان حال من مضى على دين الحق كما
بيننا سابقا يقتضي صحة اعتبار الاولوية والكلام في الاولوية وايضا ان المناقضين لا يتأتى
في حقهم ما ذكر المصن الا بتأويل بارد ووجود شارد ولا داعي له وكذا الصابون لا يمكن في حقهم ما ذكر
الا على القول بانهم في دين نوح عليه السلام وهو غير مرضي عند المصنف وان ذكره هنا في سورة المائدة
بحزم بانهم صلبوا الى اتباع الشبهوات ولم يتبعوا شرا ولا عقلا واما ثانيا فلا بد من قولهم
الذلة استطراد بعد ذكر النعم التي يجب شكرها وهو ما ينسبهم الشكر لو خامة عاقبة الكفران كما صرح به
المفسرون فلا يضره فوات مناسبة للوعيد واما ثالثا فلا بد من عدم مناسبة لسبب النزول لا يضره لانه
خير واحد وكثير اما يختار الشرحان معنى لا يلزم سبب النزول لعدم اعادة القطع وايضا في هذه الرواية
نوع اشتباه لان جرزه عليه السلام بانهم في النار لا يكون بالوجوه وانما يكون بالاجتهاد ثم نبه على خلافه
وجريان الاجتهاد في مثل هذا غير معلوم على انه عليه السلام اخبر بان ورقة بن نوفل في الجنة مع انه
من الرهبان وبالجملة اخر الخبر المذكور لا يلزم اوله بل اوله لا يوافق القاعدة ظاهرا ولهذا لم يعتمد عليه
الزمخشري وانه تعالى اعلم **قوله** الذي وعد لهم اشارة الى وجه اضافته الاجزاليهم وانه عطاء وتفضل
من الله تعالى واطلاق الاجزاليهم يقتضي الوعد والتقيد بعهد ربهم للنبية على فحاشة ذلك الاجزالي والتعرض
للمربوبية لمزيد اللطف وكما ان العناية لهم وعند ربهم استعانة تمثيلية ويحتمل الكناية على بانهم وعلمهم
والايمان وان كان كاف في اصل الاجر ودخول الجنة لكن كمال الاجر والوصول الى الدرجات العالية بمجموع
الايمان والعاد الصالح والتزود في الخلقة في العز و قد مر الكلام في مفصلة تفسير قوله تعالى وبشر الذين آمنوا
وعملوا الصالحات الآية ولا خوف عليهم لعموم السلب لا سلب العموم لكن المراد بالخوف المنفي خوف العقاب
كما اشار اليه المصنف واما خوف الاجلال فثبت لهم ولا هم يحزنون اختيار الجملة الاسمية خبر بالجملة استقبالية
لتفديد الاستمرار التجدي والمرعاة الفواصل **قوله** حين يخاف الكفار من العقاب وهذا حين عام مستمر
فلا احتمال بان هذا التقيد ينفي في العموم المستفاد من الجملة الاسمية وتخصيص الخوف بالكفار ما عرفت
من ان المراد خوف العقاب الدائم الغير المتناهي والمنفي هذا الخوف فلا يوجد في المؤمن المقصر فعلمهم
بالعقاب المؤبد يوجب استيلاء الخوف عليهم في الازمنة الغير المتناهية ويحزن المقصرون من المؤمن

ان يكون احد من اهل الجنة او من النار
معرفته بالاجتهاد غير مبين واما الاجتهاد
في العلويات والقول بان اجتهاد بالوجوه
المتلوة ثم اخبر بانها خلاف بالوجوه المتلوة
ضعيف لانه فيما قبل النسخ وما نحن
فيه لا يقبل النسخ

ولا يجد ان يقال ان تقديم المبدأ على الخبر
الفعلي غير المقصود فيهم من ان الخبر
ثابت لغريم وهو المقصود
وانما الفاج

الفاسيق والكافر الفاجر فانهم يحزنون على ما فات من تفجيع العمر في الهوى تقويت والثواب الباقي
في العقبى وهذا بناء على ما مر من ان الخوف على المتوقع والحزن على الواقع ولا تخصيص الحزن في كلامه
بالمؤمن المقصر عام له وللكافر ذهاب الاكثرون الى تخصيصه ببعضهم اعترض على المصن واجاب بعض
اخر بان علمهم بالعقاب المحمل بوجوب استيلاء الخوف عليهم بحيث لا يتصورون الثواب ليحزنوا عليه بخلاف
المقصرين فانهم يعلمون انهم من اهل الجنة اخر الامر فيحزنون على تقويت الثواب مدة بقائهم في النار
وهذا كما ترى فانه استيلاء الخوف على المتوقع لا ينافي الحزن على الواقع في الماضي بل جعد عذبا
روحانيا وهو الايمان للكفار فلا معنى لنفي الحزن عنهم والمقصود لفظ عام للمؤمنين وان سلم انه
ظاهر في المؤمن المقصر واما تخصيصه فيما لا وجه له وحمل المصن الخوف والحزن المنفيين على الخوف والحزن
في الآخرة لا في الدنيا فان المؤمن الكامل لا يزال فيها خائفا محزنا فان الواجب ان يكون بين الخوف
والرجاء فلو اريد بالخوف الخوف الدائم الخالي عن الرجاء لكان الحمل على الخوف في الدارين متعينا ولهذا
ذهب البعض الى ذلك وفي قوله وتقويت الثواب اشارة الى ان الحزن على تقويت الدرجة الرفيعة
بزيادة الاعمال الحسنة ثابت لا يبرر غير منفي عنهم كما ورد في الخبر اللطيف وقال في تفسير قوله تعالى
ولا اقسم بالنفس اللوامة بالنفس المتقبة التي تلوم النفس المقصرة في التقوى يوم القيمة على
تقصيرها والتي تلوم نفسها ابدا وان اجتهدت في الطاعة الى آخره **قوله** ومن مبتدأ اي من صفة
مبتدأ والرابطة محذوف اي من آمن منهم اشار اليه بقوله من كان منهم في دينه في التوجيه الاولى
وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة في التوجيه الثانية لكن وضع الظاهر موضع المصن في الوجه الثاني
لتبين ان المراد بهم الكفرة الذين يكفرون بالقران وبرسالة نبينا عليه السلام وجوز ان تكون شرطية
قيل من موصولة ولذا قرأوا منهم المفيد للتبويض ولو كانت شرطية لكان المعنى على الاستقبال
ولم يحتج الى تقدير العائد اذ عموم من يغني عنه كانه قيل هؤلاء وغيرهم اذا آمنوا فلم يجرهم ولا يخفى ان هذا
لا يلزم تقرب المصن لانه في الوجهين قيده هؤلاء والقول بان كلامه يشترط جعلها موصولة اذا شرط
خبرها الشرط مع الجزاء لا الجزاء وحده منظورية **قوله** والجملة اي الجملة الصغرى خبر ان اي الخبر السبب
لتقوية الحكم او بدل من اسم ان اي بدل البعض من الكل ولا بد فيه ايضا من الضمير المراجع الى المبدل منه
فقوله انما من كان منهم في دينه يستظم في كلا الوجهين وليس يختص بالخبرية كما زعم وخبر ان على بدلية
من آمن بالله الآية جملة فلم يجرهم وكون المؤمن الخالص بعضا من المناقضين والكافرين الجاهرين
باعتبار ذاتهم وقيل احسانهم الايمان ولا يلزم ان يصدق عليهم ذلك الوصف بعد احداث الايمان فظهر
من ان البدلية ناظر الى الوجه الثاني والخبرية بالنسبة الى الوجه الاول في من آمن بالله منكر عن الخبر
التفني لاني ان قال كان ينبغي ان يبين وجه ذكر هذه الآية وما قبلها من ضرب الذلة في اثناء تعدد
النعم استطرادا انتهى يمكن ان يقال ان ذلك مما ينسبهم على الشكر لبيان وخامة عاقبة كفران النعمة
ببيان انهم لا تركوا اطعمة الاشراف والا عزة مع حصولها بلا تعب ومحنة وسألوا اطعمة الاشراف

واما هذا الذي استحقوا من الله تعالى الغضب والعقوبة بسبب ترك الشكر وكفران النعمة فلا حرج عطف
 هذه القصة على تلك القصة ثم الوجه في ذكر ان الذين امنوا دفع توهم انهم كانوا على الكفر بسبب الحكم على
 اصحاب البية ومن يحدو حذوه انهم كانوا يكفرون بايات الله فبين ان هذا الحكم غير عام لعامة اليهود
 بل يختص بمن لم يؤمن واما من آمن بينه وبينه وكما في المنزل عليه وعلم بمقتضى شرع حكم مخالف الحكم ذاك
 الكافر بالله هذا على ما اختاره المصنف وكذا من آمن بالقرآن ومجد عليه السلام من هؤلاء الطوائف
 الكفرة ليسوا داخلين في هذا الحكم بل لهم اجر عظيم وثواب جسيم على ما اختاره المفسر في قوله تعالى قد
 مرة اخرى ان عادة القرآن ان يشفع العزيب بالترغيب تشييعا لا كسباب ما ينبغي وتشبيها لا اقتفاء
 ما يروى وهذا كاذب في حسن ذكر ان الذين امنوا الآية ولا يختص بهذا بمؤمنين اصحاب التوراة بل يرحم
 الكل من اليهود والنصارى والصائبين والمنافقين واما في الوجه الاول فيحتاج الى الاعتدال في ذكر
 المنافقين والنصارى والصائبين الى ان ذكرهم لتعميم الحكم الى كافة المؤمنين **قول** والفاء اي الفاء
 في فلامهم اي لم يقتض السند اليه وهو من سواد جعل من آمن بدلا او مبتدأ معنى الشرط هذا غير مراد
 وان ذهب اليه بعقوبته بقرينة قوله وقد منع سبويه لما كان صريح في ان المراد بالسند اليه الموصول الاول
 وهو الذين ينادوا والكلام مربوط بقوله او بدل من اسم ان وخبرها اي خبر ان فلم كان في قوله او كان من مبتدأ
 خبره فلم فالامر واضح وان كان بدلا من اسم ان وخبرها فلمهم اي هم فاما هذه الفاء فاجاب بان الفاء تقتضي
 السند اليه وهو الموصول الاول اذا الموصول الثاني بدل من السند اليه لا مسند اليه معنى الشرط
 مبتدأ موصول صلتها فعل وكما هو شأنه فيقول الفاء في خبره ان لم يمنع مانع وتلك كذا ومنع
 سبويه دخولها في خبره ان كدخولها في خبر ليت ولعل ليس بتمام لانه مخالف للكلام الفصحى لا سيما في
 كلام الله تعالى مثل قوله تعالى ان الذين قتلوا المؤمنين والمؤمنات الآية وقوله تعالى ان الذين كفروا
 وقاتلوا هم كفار فلن يقبل من احد منهم الا ان يرضوا به الآية وقول سبويه هنا لا يعابها واما تعرض
 هذا البحث مع ظهوره لرد قول سبويه واذا اخذنا ميثاقكم هذا هو الانقام العاشر على بني اسرائيل لم يحج
 مواثيقكم مع انه مقتضى الاضافة الى الجمع تنبيهها على انه عهد واحد مشترك بين الجميع والى هذا اشار
 المصنف بقوله يا تابع موسى عليه السلام والعهد التوراة كالتفسير لا تابع موسى عليه السلام فلا تعدد
 في العهد في الحقيقة واتباعه عليه السلام كونه وسيلة الى الفوز بالثمن نوع عظيمة والامر باتباعه انعام
 جسيم **قول** حتى اعطيتهم الميثاق فيه اشارة الى ان رفع الطور مقدم على اخذ الميثاق لكن قدم في الذكر
 على رفع الطور لانه نعمة كاعزفة والرفع وسيلة اليه والواو لما كان المطلق الجمع حسن العطف عليه وقيل
 للحال بتقدير قد وقيل ان اخذ الميثاق كان متقدما فلما نقصوه بالامتناع من قبول الكتاب رفع فوقهم
 الطور لقوله تعالى ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم فون المصنف حتى اعطيتهم الميثاق بلازم الاول واما
 قوله تعالى ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم معناه بسبب ميثاقهم ليقبلوه كما قاله المصنف هناك فلا
 حجة على مدعاهم اذا المراد السبب الفاعل المتأخر عن السبب قوله كبرت عليهم بضم الباء اي غفلت وشغقت

حيث قال والفاء تقتضي السند اليه سواء جعل
 من آمن بدلا او خبرا وذلك لان اسم ان المعطوف
 عليه لا يقتضي معنى الشرط لفق السببية
 لاخر فاقترعت التضمن في البدل الذي هو المقصود
 انتهى وقد علم من قوله ان المصنف قد منع سبويه
 فانه لا ماسا من لا يكون مبتدأ فلا يجوز
 والسببية في الجملة كافية ولا يشترط كونها
 عامة ولا اشتباه في سببية اسم ان والمعطوف
 عليه لاخر في الجملة

عليهم وابوا عن قبولها اي امتنعوا عن العمل بها انكارا للظاهر المتبادر او ابوا قبولها مع الانكار فيكونون
 خارجين عن دينهم كما جبريل ليل في امر الله تعالى جبريل عليه السلام بقلع الطور اي من مكانه وكان على
 قدر عسكرهم فربما في نسخ فرجع جبريل عليه السلام فوق رؤسهم قدر قامة الرجل كالظلة قال تعالى
 واذا نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة الاية وقال عطاء بن رباح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما رفع الله تعالى فوق
 رؤسهم الطور وبغت نارا من قبل وجوههم واما هم المخرج من خلفهم والطور اسم جبل معلوم وهو جبل
 المنجاة وكوزان بقلعه استعالي الى مكان هم فيه فيجعل فوقهم وان كان بعيدا منهم فالام للبعد
 او جبر من الجبال اذا الطور اسم لكل جبل وقيل لما ثبت فيها خاصة دون عالم بنيت وهدموا في اوسرها
 معرب فيه قولان فعلى هذا الام في الطور للبعد الذهني فعلم منه ان اسنادا رفعنا اسنادا جازي من قبل
 الشبهة الى الامر ويؤيد هذه الرواية كون الرفع متقدما على اخذ الميثاق **قول** حتى قبلوا وهذا ليس جبرا
 على الاسلام لان الجبر ليس سلب الاختيار ولا يصح معه الايمان بركان اكراه وهو جائز ولا يسلب الاختيار
 كالحاربة مع المخار كذا نقرر عن تفسير التفسير ولا يخفى ان من قبيل الاية المجتعة الى الايمان والقياس على الحارة
 قياس مع الفارق فالاحسن ما قبلنا فحصل لهم بعد هذا القسر والاياء قبول الاختيار يدل على ذلك امره
 على القبول بعد زوال الاية المجتعة وايضا الظاهر من سوق الاية هنا في سائر المواضع انهم ابوا في قولها
 علان اعتقادها كابدل عليه الرواية المذكورة حيث قيل كبرت عليهم اي وحتى قبلوا ولم يقر حتى امنوا والاياء
 الى العلم لا الكلام في جوازها واما القول بان كان يكفي في الامم السابقة مثل هذا الايمان فضعيف اذا القصور
 دالة على عدم قبول الايمان المضطر مطلقا قال تعالى فلو كانت قرية امنت فنفعها لايانها الا قوم يونس
 الاية قال تعالى فام يكذب ينفعهم ايمانهم لارسلنا الاية والعدة التي تقتضي عدم قبوله مشترك فلا وجه
 لقبول مثل هذا الايمان من الامم الماضية وفوقكم طرف مكان ناصية رفعا واما كونه حلا فضعيف كما بينه
 ابو البقاء لان يقال انها حال مقدرة اذ الجبل لم يكن فوقهم وقت الرفع وانما صار فوقهم بالرفع فيصح
 كونه حلا مقدرة لكن لا حاجت اليه **قول** على رادة القول اي قلنا او قلنا بلسان الرسول خذوا هذه
 ما اتيناكم من الكتاب ببيان لما في التوراة بقرينة المقام **قول** لم يجد وعزيمة اي على التحمل مشاقه
 من غير تكاسل وتغافل يقال عزمتم على هذا عزيمة اذا اردت فعلا وفتوت عليه وليس المراد
 بالقوة القدرة والاستطاعة التي بها الفعل لانها مع الفعل لا قبل بل بغيره في محل فيكون المراد بها العزيمة
 بخلاف ان العزيمة سبب عادي لحصول القدرة فتلك العزيمة متقدمة على الفعل ولو اريد بها القدرة
 التي لم يستتبع شرط العزيمة وهي متقدمة على الفعل اشفاقا لم يبعد لكن لا يكون لكثير فائدة في الامر
 بالاخذ بها اذا لاخذ لا يكون الا بالقدرة فان العاجز لا يؤمر به فأتخرج بهذا البيان ان حمل القوة على
 القدرة مطلقا لا يناسب جزالة النظم الجليل لعدم الفائدة فلا يدل هذا على مذهب الجبائي ومن تبعه
 من المعتزلة من ان الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز ان يقال اخذه هذا بقوة الا والقوة حاصلة فيه
قول ادرسوه ولا تنسوه الاول اشارة الى ان المراد بالذكر الذكر اللساني المؤدى في الاكثر الى الذكر

وهي سكون اليا في اليا بالغاينة
 والقبول الايمان بالغيب

القلبي فلذا تعرض للذكر القلبي وقيل يحتمل الذكر اللساني والقلبي واللام منها وما يكون كاللزام لها وهو العار
كان كان للذكر معنى يشترك فيه ذكر اللساني والقلبي كما ذكره المحقق الشافعي في كلامه ظاهره وذكره المعنى
الائتيان بالشئ سواء كان لسانا او قلبا فرادتها معاني اطلاق واحد صحيح بلا تكلف اذ المراد المفهوم
وان كان الذكر حقيقة في الذكر اللساني كما في الذكر القلبي فيجوز ان رادتها عند المصنف لوجوب الجمع بين
الحقيقة والمجاز فاما عند صاحب الكفاية فيجوز ان رادتها معا بطريق عموم المجاز وان قيل ان المراد المذكور
اللساني وهو يؤول الى الذكر القلبي كما اشار اليه انفا فلهذا واحد وهو الذكر اللساني واما الذكر القلبي فلان
في الذكر اللساني هو الذي رسن والذكر القلبي هو المحفوظ ثم قال وتفكر وفيه فانه ذكر القلب كما ذكره في المحفوظ
بقرينة المقابلة وهو امر بان يرتقوا من المحفوظ الى التفكير في قلوبهم واستنباط الاحكام منه في
يكون امر للاجتماع فانه ذلك شأنهم ولا يناسب المقام ومذاق الكلام الا ان يقال ان عام لهم ولا يناسب
بالتحريم الى الذات وبالواسطة قوله او علوا به هذا مجاز من قبيل ذكر السبب في ايراد الحسب ولهذا
اخره لكن الظاهر ان المراد لما روي من قوله فراءا فيها من التكليف الشاقة لانه اذ مجرد الذكر لسانا
وقلبا لا يفيد بلا علة وكم من عالم يكون علمه وبالاعلى قال تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه واضل الله
على علم الاله فلا وجه لما قيل ان الحاجة اليه اذ مجرد العلم يكون رجاء التقوى لان العالم يرجع منه العلم قوله
لكن يتقوا المعاصي قد مر تفصيله في قوله تعالى لعلمكم تشكرون وانه حاصل المعنى لان العلم يعني في ذاته لم يرش به
في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله تعالى لعلمكم تتقون قوله اورجا منكم اي لعلمكم ترجى من الخلق
وعلى كلا التقديرين متعلق بخذوا او اذكروا او بهما تنازعا والمعنى خذوا واذكروا راجعين ان تكونوا في
زمره المتقين الفائزين بالفلاح وانما يخرج الوجه الاول مع المجاز والثاني اما حقيقة كما اختاره البعض
او مجازا قريب الى الحقيقة اذ لا معنى لرجاءهم لا يصدق عليهم وهو التقوى الا باعتبار تكلف انهم سمعوا من قبل
المتقين ودرجاتهم فلذا كانوا راجعين لا يخافون في سلكهم او لاخذ بالكتاب والعلم به غير الاتقاء من
العصيان فيحتاج الى تكلف وهو ان يقال والمعنى خذوا واما ايهاكم راجعين المرتبة العليا من التقوى او الواسطة
او او علوا ما في الكتاب واجتنبوا عن المعاصي راجعين ان تكونوا من المتقين غير راجعين كونهم متقين فان
العا بد يمتنع ان يكون بين الخوف والرجاء ولا يغتر بعبادة اصلا قوله اي قلنا خذوا فاذكروا ارادة ان يتقوا
وجواز تعلق القول المحذوف مع تقدير الارادة مختص بالمعتزلة ولذا قال ويجوز عند المعتزلة لا يعلق
بالقول المحذوف لكان التقدير عندنا قلنا خذوا واذكروا طلبنا ان تشقوا ولم يتعرض له لعدم جواز
عندنا هذه السنة بل لعدم الحاجة اليه لا لغناء الوجهين الاولين عند قوله ثم اعرضتم لغيرهم منه انهم اقتبلوا
الامر ثم تركوه وهو الموافق للرواية المذكورة حيث قيل فظلاله فوقهم حتى قبلوا واصلا اعرض والتولى الادب
المحسوس ثم استعمل استعارة في الادب المعنوي والجامع مطلق الادب باركة ثم لتفاوت ما بين التقوى
وبين اخذ الميثاق بروية معجزة باهرة فلا يكون من بعد ذلك تكرارا قال الامام قبل انتهى الخبر على احوالهم
عنه قوله بعد ذلك ثم ابتدأ فلما فضل الله عليكم ويؤيد ذلك توحيد ذلك بالكاف فان مقتضى استباق

الكلام ان يقال ذلك وعلى هذا يكون المراد من الفضل ما كان في حق الخاطئين من الخلف بعد بعث رسول الله
لا ما كان في حق اباهم من التوفيق للتوبة انتهى والمصنف لم يفت اليه فقال بتوفيق التوبة اشار الى ان
الخاطئين في قولنا فضل الله عليكم اما لا باء فيكون المراد بالفضل التوفيق للتوبة واما الابداء المعاصرين
لرسولنا عليه السلام فيكون المراد به ارسال الرسول عليه السلام واليه اشار بقوله او محمد عليه السلام لا و مراد
الفاخر انتباه الخبير بذلك ان ذلك من تمة خطاب نوليت فيشير جميع اليهود سواء كان من المتولين
الماضيين قبل بعث رسولنا عليه السلام او لا واما توحيد ذلك فلما مر من ان توحيد وجهه جائز ان
على السوية قوله المعقولين انما نظر الى الاول وهو توفيقهم للتوبة قوله وبالخط والضل انظر الى الثاني
قوله في فترة من الرسل اي على فقور وانقطاع من الوحي فان ما بين عيسى ومحمد عليها السلام ستامة
او خمسائة وتسعون سنة واربعة انبياء وثلاثة من بني اسرائيل واحد من العرب خالد بن سنان
العيسى وفيه بيان مزيد فضله ورحمته بان بعث اليهم حين انقطعتم انوار الوحي وكانوا احوج ما يكون
اليه كي يبيح التفصيل ان شاء الله تعالى في سورة المائدة قوله ولو في الاصل لا متناع الشئ لا متناع غير
اي لا متناع الاول لا متناع الثاني او العكس لكن الاول مصرح في كلامه في تفسير قوله تعالى ولو شاء الله لذهب
بسمهم وابصارهم الاله وفي هذا المقام تحقيق اتيق هناك والمراد بالامتناع الامتناع اي الامتناع
سواء كان امتناعا بالذات او بالغير فاذا دخل على الاله في افاد اثباتا لا ينجح يكون نفى فيقتضي اثبات
وهو امتناع الشئ وهو جوابه لوجود غيره وهو مدخولها وهذا مذهب الكوفيين فانهم ذهبوا الى ان لولا
مركبة من لوازمه امتناعية ولا الاله فية وعند البصريين انها كلية برأسها وضعت لامتناع شئ لوجود غيره ولم
يتعرض للمص لان المختار عند مذهب الكوفيين ولا يعرف له وجه وجيه اذ اصله في الحروف البساطة وعدم الترتيب
حتى يرجع كون لولا بسيطا في تفسير قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الآية قوله والاسم الواقع بعده
وقد يكون عند من حذف اذا دخل على المضمر كما في لولا كذا وهذا مذهب البصريين وتخصيص سبويه بالذكر لعلوا
قوله لدلالة الكلام عليه لان لولا كما عرفت لامتناع الشئ لوجود غيره فبدل على الوجود وسد الجواب بمصروف
على دلالة الكلام اي وسد الجواب فوجب حذف لقيام قرينة اشار اليه بقوله لدلالة الكلام والتمزام قائم
مقامه وقد نبه عليه بقوله وسد الجواب في لكن هذا اذا كان الخبر عاما واذا كان خاصا فلا يجب حذف وقوله لدلالة
الكلام عليه يفيد ذلك وقال الكسائي الاسم بعدها فاعل الفعل مقدر اي لولا وجد زيد وقال الفراء لولا هي
الرافعة للاسم الذي بعدها ولم يتعرض له لضعفه قوله وعند الكوفيين قال على فعل محذوف وهذا هو الموافق
نبيه او لا على مذهب الكوفيين في كونها مركبة من لولا ثم اشار الى مذهب البصريين في اعراب الاسم الذي
بعدها ووجد بين مذهب الكوفيين اعراب الاسم الذي بعدها ووجد المختار عند مذهب الكوفيين
في كونها مركبة والمختار عند مذهب البصريين في اعراب الاسم الذي بعده فلا وجه للقول بان ما ذكره القاضي
ليس موافقا لمذهب البصري ولا لمذهب الكوفي قوله الامام موطنة للتقسيم قال القاضي السعدي في حله قوله تعالى
المص الامم الاولى موطنة للتقسيم في قوله تعالى وان كلاما ليو فيهم الآية ولا يلزم ان يكون مدخولا في حروف

وهو مدخول في حروف البساطة وعدم الترتيب
ان مقتضى مقابله لغيره في حروف البساطة وعدم الترتيب
وهو مدخول في حروف البساطة وعدم الترتيب
ان مقتضى مقابله لغيره في حروف البساطة وعدم الترتيب

كما فهم من كلام المفسر وتقرير ابن الحاجب في شرحه انتهى ويقرب ما قيل في مبدء القسم ومودته
له اي للقسم المحذوف ويؤيده ما وقع في بعض النسخ توطئة للقسم بلفظ المصدر ولم يرد بالموطئة المعنى
المصطلح اعني ما يدخل شرطاً نازعاً القسم في جزاءه ليحلل جواباً بالقسم وانه ليس اكثر مني المقدار منكم انتهى
وما فهم من كلام المفسر في قول علي المعنى المصطلح وما ذكره المصنف فهو معنى لقوله فلا وجه لذكر كلامه على السهو
والتعديروا به لقد علمتم اي عرفتم يتعدى لواحد اي عرفتم اصحاب السبب وما نزل بهم من النكاح وحذر
عن فعلهم الذي حللهم العذاب بسببه قوله والسبب مصدر في معنى كان يقرعون القرطبي في يوم السبت
واش رايه المصنف بقوله عتدي فيه اي في يوم السبت وقيل وليس السبب اسما بمعنى اليوم اذ المقصود انهم
اعتدوا في تعظيمه وعتكوا امره لا ظرفية اليوم لا اعتداء لان الاعتداء والتجاوز على ما ذكره في يوم السبت
بل وقع في حكمه وانت خبير بانهم لا حفر واحدا في يوم السبت كان جسس الحيتان في الحياض التي يعرفونها كان
اعتدائهم واقعة في يوم السبت ولهذا قال المصنف واشتغلوا بالصيد لا فاعطوا اشتغالاً بالصيد على جفهم الحياض
وجسسهم الحوت فكيف يقال ان الاعتداء لم يقع في يوم السبت فكيف جفهم فقال نعم من قال في آخر
القصة انهم فعلوا ذلك زماناً فلم ينزل عليهم عقوبة فاستبشر واوقدوا حرائق العول في السبت في اصطادوا
فيه كما روي فيصح جعل يوم السبت ظرفاً للاعتداء وهذا مع ضعفه لا يكون شرعاً لكلام المصنف لانه صرح بانهم
يصطادونها يوم الاحد فاقع في يوم السبت الاشتغال بالصيد والاشتغال بالصيد اعتداء وتجاوز في يوم
السبت على انه ما وقع الاعتداء في تعظيمه وعتكوا امره يكون يوم السبت ظرفاً للاعتداء لان ظرفية التعظيم
للاعتداء مجاز ولا بد من ظرفية حقيقية له وهو يوم السبت في القول بان الاعتداء لم يقع على ما ذكره في يوم
السبت بل وقع في حكمه لا يعرف وجهه وايضا الزمان من حيث انه زمان لا يكون الاعتداء فيه الا بهتك حرمة
وترك تعظيمه ولا يتصور الاعتداء فيه بدون ملاحظة ذلك من جهة ذاته فان تعالى الشرائع الحرام بالشرايع الحرام
والحرمان قصاص الالة قوله واصله اي معناه اللغوي النقطع سواء كان قطعاً حسيباً كقطع الاشجار او قطعاً
كقطع النفس وتجوده عن الشواغل الدينية لعبادة الله تعالى سمي يوم السبت بل ان اليهود اياماً وتجوده
للعبادات ويشعر بان هذا التسمية وقعت في زمن موسى عليه السلام ولا يخفى ضعفه نقل عن ابن عبيدة انه قال
السبت اخر الايام سمي سبتاً لانه سببت فيه خلق كل شئ وعمل اي قطع قال ابن عطية والسبت اما ما خوذ من السبوت
الذي هو الراحة والدعوة واما من السبت وهو القطع لان الاشياء فيه سبت وتم خلقها ومن قولهم سبت رأسه
اي حلقه وقيل في قول المصنف والسبت مصدر سببت اليهود اذا غطت يوم السبت نظراً فان هذا اللفظ موجود
واشتقاقه مذكور في لسان العرب قبل فعل اليهود ذلك اللهم الا ان يريد هذا السبت الخاص المذكور في هذه الالة
والا فليس فيه المصدر كما ذكره سمي به هذا اليوم من الاسبوع لا اتفاقاً وقوعه فيه كما تقدم ان خلق الاشياء قد تم
وقطع فيه كذا في الباب ولا يخفى ما فيه فانه كان في زمن موسى عليه السلام وتسمية العرب بهذه الاسماء حدث
بعد عيسى عليه السلام واسماؤها قبل ذلك غير هذا قوله عتدي فيه اي في يوم السبت تاسي جماعة منهم
اي من اليهود وجعل الضمير راجعاً الى تعظيمه او التجريد بخالف هذا النص ولا يلزم سوق كلام المصنف ورجوع

ضمير بجروده الى اليوم يؤيد ما ذكرناه قبل ان موسى عليه السلام اراد ان يجعل يوماً خالصاً للعبادة وهو يوم
الجمعة في لقوه وقالوا نجعله يوم السبت لان الله تعالى لم يخلق فيه شيئاً فلما اختاروه لشرك سائر الالهة
نزهوا فيه عن الاصطيد والعلل وابليت بفتح الهمزة وسكون الياء المثناة التحتانية وفتح الهمزة قرية
بين المدينة والطور على ساحل البحر والخرطوم الاشرف لكن المراد به هنا انهم ورأسه وليس المراد انهم
فقط وفي هذا بناء مبين لبني اسرائيل ففهم من امسك وصبر ومنهم من صبر فقط ومنهم من تصدى
للاصطيد فحوقبوا قوله ونزلوا اليها الجداول وفي نسخة فيها قال المحقق التفتنا في معنى شرعوا
اظهره وامر شرع من الدين كذا بينه وهذا بعيد هنا وقيل جعل الجدول كل شارع المنتهى اليه وليس من اللغة
والاحسن ان شرعوا من الشارع الباب الى الطريق وشرعته وشرع المنزل اذا كان باباً على طريق نافذ والجداول
جمع جدول وهو القناة ومعنى شرعوا الجداول جعلوها متصلة بالحياض ومواجهة لها فيكون من قولهم
شرع باباً الى الطريق اي فتحه كما روي عن الخليل كما قيل فيهم هذا عين المنتهى عنه لانهم نهوا عن اخذها وجس
الحيتان في الحياض هو الاخذ حكماً فلما تم تسكها لاهام المالكه بهذه الالة على تحريم الجبل في الامور التي لم
تشرع كالريافانها لا تجوز عنده قال الكواشي وجوزها اكثرهم ما لم يكن فيها ابطال حق واحقاق باطل ولك
ان تقول الجبل لا تخلو عنها فان الجبلية في اسقاطها لذكوة فيها ابطال حق الفقراء وفي الدول الشرعي وبهم
احقاق باطل وما من حيلة الا وهي فيها ابطال حق واحقاق باطل بحسب الظاهر اللهم الا ان يتكلف فتأمل
قوله فيصطادونها اي فيأخذونها اذ دخول الحيتان فيها يوم سبوا كان بادخال الموج او بسوقهم الحيتان
اليها او انصبرهم الحبال والشبوص فلذا قال المصنف في يوم السبت واشتغلوا بالصيد ولولم يكن ذلك اصطيداً
لما عوتبوا عليه فلو قال فيأخذونها بدل فيصطادونها لكان اوضح قوله جامعين اشار بها الى ان خاصيتين
خبرتان لكان ولو كان صفة لوجب ان يقال خاصية لا متناع الجمع بالواو والشون لغير ذوى العقول بل تأويل
فتنزل قوله تعالى رأيتهم لي ساجدين مأول وجعلهم من ذوى العلم مائلاً او باعتبار انهم كانوا عقاء على ما
روي ان كل واحد منهم كان يألف بأقرابه ما لا حاجة اليه مع ان ملك الرواية لا يلائم ظاهر الالة ولان القردة
خاصية ذليلة فلا فائدة في التوصيف بها سوى الذم والتاكيد والمراد اذ لا عند الله تعالى لدفع توهم
ان المسخ يكفي في عقوبتهم ولا عذاب لهم في الآخرة ولا بد من ملاحظة هذه النكتة في جعله خبراً بعد خبر
او صفة بالتأويل المذكور في الصواب كون المراد صغارهم في الدنيا لتاكيد الذم القردة جمع قرد يسكون
الراء وقد يجمع على القردة كالمقردة مثل فيل وفيلة والخسود وفي بعض النسخ والخساء وهو ليس بمكان
هنا لان خاصيتين ليس شئت منه لانه متعدد معناه دور كودن والصغار بفتح الصاد مصدر صغر
بكسر الغين المعجمة الذلة والظرد بمعنى الابعاد لكنه مبني للفعول بقرينة عطفه على الصغار فيكون بمعنى
المظرد لا بمعنى الظار فانه لا يصح هنا ولعل عطفه عليه التنبيه على صغاره وحقارة حاصله اجعل فانه
من الصغار في نفسه وفي القاموس في سمي من الكلاب والخنازير المبعذ لا يترك ان يذوق من الناس
قوله وقال مجاهد ما مسخت صورهم الا فيكون المقصود منه تمثيلهم بالقردة فيكون تشبيهاً بليغا وقال

الامام انه غير متباعد لان الانسان اذا اصر على جهالة يقال انه حمار وقدره فهو من المجازات المشهورة
 ولا يخفى بعده اما اول فلا يخالف لاجماع المفسرين والملاحدين والاثار الواردة في كونهم قدرة واما ثانيا
 فلا يخالف قوله تعالى ظاهر فاجعلنا بالكال الالة والتكال لا يتحقق الا بالمسح حقيقة كما انه مخالف لظاهر
 قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فانه امر تكوييني لا موجب لحمله على عدم حقيقة او على ما يقرب
 حقيقة وقرئ ما بين قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة الالة وبين قوله تعالى فقلنا لهم كونوا الالة
قوله ليس بامر اي ليس امر تكليفا بل امر تكوييني كما في قوله تعالى كن فيكون اذ لا قدرة لهم عليه اي على
 انفسهم قدرة وعلى صورة القردة فيكون تكليفا بالابطاق والامر التكوييني ايضا ليس بامر حقيقة بل
 المراد به تمثيل حصول ما تعلق به الارادة العلية بلامهنة بطاعة ما مور مطيع بلا تفتيم ولا اخير
 وفيه تقرير للعظمة المستفادة من كون الجمع فليس قول ولا امر تكوييني ايضا بل الكلام محمول على الاستعانة
 التمثيلية وهذا قول لبعض من ائمة الاصول واختاره المصنفين في التفصيل ان شاء الله تعالى في تفسير قوله
 واذا قضى امر افا نيقول له كن فيكون ونحوه لا يجازى بقوله وانما المراد به سرعة التكوين والكافي في قوله
 كما اراد القرآن في الوقوع قوله وفقرى بفتح القاف وكسر الراء جمع قرد ايضا وقوله خير منه يحتمل ابدالها
 بيا وحذفها **قوله اي المسخ** المفهومة من قوله تعالى كونوا قردة او العقوبة ترد في العبارة والمآل
 واحد وانما احتياج الراء ولم يرجع الى كون قدرة مع انه الظاهر لتأنيث الضمير ونقل عن الاخفش ان جعل
 الضمير للامة المدلول عليها بقوله ولقد علمت الالة ولم يلتفت اليه المصنف اذ العبرة بالعقل والصفات دون
 الذوات وجوز رجوعه لكونهم وحيروهم قدرة وهذا معنى المسخ لا بغير الالة باللفظ **قوله**
 عبرة اي ما به الاعتبار والتكال واحد لا تكال وهي القيود كال العقوبة الغليظة الرادعة
 للناس على الاقدام على مثل تلك المعصية تسمى تكالا يمنع الناس على الاقدام على مثلها فان اصله المنع
 والحبس فاستعمل في المانع مجازا ونقلوا المناسبة ظاهرة وقوله اي تمنعه اشارت الى ما ذكرنا ومنه
 اي من هذا المعنى اخذ النكل بكسر اللام منع عن الحركة ومن هذا القبيل النكل عن اليمين لا تمنعه
 عنه قوله تنكل من التفجير المعبر بها اي بتلك المسخية والعقوبة واما من لم يعتبر بها فلا تمنعه عن الاقدام
 على مثل تلك المعصية المؤدية الى العقوبة الغليظة وعن هذا قال تنكل المعبر بها والاعتبار لا تعاطف
 بحال غيره فجعل النكال مفعولا ثانيا فجعلنا باعتبار ان بمعنى منكل والمعنى فجعلنا بمنكلا مانعة لمن راها
 او سمعها فان تعظيها قول لا قبلها وما بعد الالة لفظ ما على من اي تكالا لمن يديرها ومن خلفها وانما
 اقيم ما موقع من لان المراد الوصف اي تكالا للمعبر الذي قبل المسخية وبعد فان لفظ ما يعبر بها
 عن ذوى العلم اذ اراد الوصف كقوله تعالى والسما وبانها اي القادر الذي بناها والقول واقامة من
 موقع من تخفير الشانهم في مقام العظمة والكبرياء ضعيف في مثل هذا وجعل بين يديها مستعار للزمان
 الماضي وخلفها للزمان المستقبلي مع احتياج كل حادث الى الزمان والمكان فالوضو على وجهه ان الكا
 اعني القدام المنقهر من بين يديه والخلف مستعار للزمان قوله اذ ذكرت حالهم في الاشارة الى فوج تكال

بانه كيف يكون المسخية تكالا لمن قبلها من الامم الماضية والاتعاط والاعتبار انما يكون بعد الوقوع فدفع
 بان الاعتبار بالشئ يكون باعتبار وقوعه من المخبر الصادق واستماعه منه كما يكون بالرؤية او بالسماع
 بعد الوقوع والمعنى انه ذكر في كتبهم انه يكون تلك المسخية بتلك المعصية ونحوها فاعتبروا بها فصيح الفا
 في فجعلنا لان جعلها تكالا للفرقيين جميعا انما يتحقق بعد القول او لا والمسخية ثانيا وقد عرفت انه
 لا قول هنا ولا امر فلا مجال لهذا التوجيه ولو سلم تحقق هذا القول فاجعل الامم السابقة كان قبل هذا
 القول وان كان بعد اخبار هذا القول في التفريع على نفس القول لا الاخبار به ولهذا قيل في غاية التوجيه
 ان يقال فجعلنا تفصيل لا علموا الفاء للتفصيل لا للتفريع وانت خبير بان التفصيل بعد الاجال ولا
 اجال هنا في الاولي ان يقال ان التفريع صحة باعتبار احد شقيه كافي في التفريع ولا يلزم من تفريع
 المجموع تفريع جميع اجزائه كما لا يلزم من استثناء المجموع استثناء جميع اجزائه كما صرح به المصنف في سورة
 المتحفة في قوله تعالى الا قول ابراهيم لا بيه لا تستغفرون لك الالة والظاهر ان المراد بما قبلها الاولون وما
 بعدها الاخرين وعكسه جيد وان امكن لانه مستقبل المستقبل وتسد بلاضى كما يجي في تفسير الالة الكرى
قوله والمعاصير هم كذا هذا كالا في كون ما اقيم مقام من والظرفان مستعاران للزمان الا ان بين يديها
 مستعار ههنا للزمان المسخية وفي الاول مستعار للزمان المتقدم على زمان المسخية والخلف مستعار للزمان
 المتأخر عن المسخية في كلا الوجهين في امر التفريع ظاهر وفي هذا الوجه لا يتناول ما بين يديها الامم الماضية
 مع انهم من المعبرين لما ذكره او لا كما لا يتناول المعاصرين في الوجه الاول الا ان يقال انهم داخلون فيها
 قبل المسخية باعتبار انهم عارفون لها من اكتب اوداخلون في ما بعدها لانهم عارفون لها بالمشاهدة او بالسمع
 نواترا او يعلم حالهم بدلالة النص فان تلك المسخية اذا كانت عبرة لمن قبلهم ومن بعدهم فكونها عبرة لكلا
 المعاصرين يحل بطريق الاولى وهذا الوجه هو الاخرى اذ دخول المعاصرين في الامم الماضية والمستقبل في
 نوع واحد ما عدم تناول هذا الوجه الامم الماضية فلا يضرب الاستيعاب ليس بمقصود وقدم الوجه
 الاول لان بين يديه كونه مستعار للزمان الماضي واضح بخلاف استعارته للزمان الحاضر حتى تحاوا
 فتناول اللفظ ينشئ عن القرب وكون الجبهة مدايته لجبهة من اضيف اليه اليد فان الاول عام
 للجميع كما عرفت بخلاف الثاني ولهذا رجع المصنف وان كان الثاني منقولاً عن السلف كان عباس رضي الله تعالى
 فان عادت النظر الى جزالة المعنى مع ان الرواية كونها خبرا واحدا لا يفيد الجزم قوله او لا يحضرها
 الفرق بين هذا الوجه وما بعده هو ان هذه الوجه عبارة عن القرينة والبعيدة المعبر عنها يديرها خلفها
 والمراد اهلها بطريق التجوز وبخلاف المضاد وفي ما بعده عبارة عن اهل تلك القرينة وهي قرينة ابله والامر
 ما حوالها من القرى والشققان يراد بها معانيها المكان لا الزمان فضمير يديرها وخلفها لا جاع الى القرينة
 في هذين الوجهين ولفظة ما بمعناه في الاول من هذين الوجهين لانه عبارة عن القرى وان كان
 مجازا في الثاني منها بمعنى من كونه عبارة عن اهل القرى وفي هذين الوجهين تخصيص للمعبرين
 بتلك القرى وحوالها وهذا الظاهر ولهذا اخرها في الوجه الثاني منها زيادة التخصيص ولهذا اخرها في الاول

وان قيل بان قوله تعالى فجعلنا
 كوننا قدرة خاسئين يتضمن
 اجالا ان فيه تكالا قوله فجعلنا
 تكالا لالة تفصيل لهذا الجان
 جيد

ما يدل عليه لاخر على طريق الاحتياط الى اخر ما قال ولا يخفى ما فيه من التزام محذوفات كثيرة في الموضوعين ثم
مثله في كلام الغصصا وفضل عن كلام الله تعالى الا يرى ان قصة ادم عليه السلام وسجود الملائكة له ذكر في
مواضع عديدة بحيث يتضمن فوائد يخرجها عن التكرار الخلفا فصاحة وكذا قصة موسى عليه السلام
في دعوى فرعون وغير ذلك وما نحن ليس من هذا القيس بل ذكر مرة واحدة بطريق الفكاهة وتقديم حاشية
التأخير لئلا يكثر ذكرها الشيخان ولو اعتبر في مثل هذا الاحتياط لم يوجد في كلامهم القلب المقبول ولا يخفى
قوله وهو الاستعداد بالامر السياسي من قوله استخفافا به بعد قوله استبعادا لاقاله فلا يستلزم استفاد من قوله
استخفافا حذوا والاستقصاء بالسؤال منهم من تكرير اربع لثلاث مرات ففقدت بنواخيه طمعا
في ميراثه اي ميراث الشيخ بعد موت الشيخ ففقدت له حال حيوة الشيخ للاب وجد وارث سواهم فاذا مات
الشيخ ورثوه واما قوله ثم جاؤا بطلابون بدمه معناه ثم جاء بنواخ الشيخ وكاله من طرف لعدم قدرته
على الحاشية لكمال مبرمه ولو جعل ضمير ميراثه لابن اي طمعا في ميراث ابن الشيخ بناء على ان قتل ابن الشيخ بعد
موت الشيخ كان ذكر الشيخ حشوا اذ يكفي ان يقال كان فيهم رجل موسر فقتله بنو عمه طمعا في ميراثه لانه
كان قتيلا اذ كان المقتول ابن الشيخ حال حيوة في معنى حرمان الارث عن الشيخ مع ان القاتل لم يقتله بل قتل ابنه
اجيب بانه يجوز ان يكون ذلك الحرمان مخصوصا بتلك المادة في تلك الشريعة ثم يشرع حرمان القاتل عن
ميراث المقتول لمشاركته بقتل ابن الشيخ فيكون قتله لاجل الميراث فيوافق ما روى في الحديث السلام
قال لا ميراث لقاتل بعد صاحب البقرة وقيل الفاء في قوله فقتله فقتله كان فيهم شيخ موسر فمات ففقدت له
بنو عمه فعلى هذا يكون المراد من الميراث ميراث الشيخ حيث لم يتصرف فيه ابنه فيكون ذكر الشيخ لبيان
سبب قتلهم ابن عمر ولا يخفى ضعفه اذ عدم التصرف لا ينافي انتقال الملك الى الابن لان ملكه ضروري فيكون
الميراث من الابن لا الشيخ هذا مقتضى عبارة المص وقالوا قد عبرت عن الكشاف اصلا حال حيث قال كان فيهم
شيخ موسر فقتله بنواخيه ليرثوه وينافيه ما ذكره في اخر القصة ان المقتول بعد حيوة قال قتلني فلان و
فلان لا يني عنه فاصح بزيادة الابن وجعله في حذف الابن سهوا والناسخ فكان مراده صاحب الكشاف ففقدت له
بنواخيه فيكون موافقا لما نقله من قوله قتلني بنو عمي ولا يخفى ان الكل تكلف بل تعسف ولو اصلح المص الحياة
الكشاف بقوله فقتله بنو عمه وجعل بنواخيه سهوا من الناسخ لكان احسن سبكا واولى نظرا فلا يحتاج
الى التكلف في قوله ثم جاؤا بطلابون بدمه ولا يحتاج ايضا في قوله عليه السلام لا ميراث لقاتل بعد صاحب
البقرة الى تحل اشير اليه فيامر اذ الحديث الشريف فلا يرثه كون المقتول المورث لا ابنه والمتبادر من مطالبة
الدم ان المطالبة حقهم اصاله لا وكونه في الباب روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وسائر المفسرين
ان رجلا من بني اسرائيل قتل قريبا ليرثه وقيل ليكن زوجته وقيل ان ابن اخيه قتل ليتزوج ابنته فاذا كان
المص لا يوافق ما في اكثر كتب التفسير مع ما فيه من التعقيد واحتياجه الى التكلف المزيد وعن هذا اعتد
بعضهم بان القصص لا تخلو عن الاختلاف في كلام المص محمول على رواية غير الاكثر وانت خبير بان ثبوت
هذه الرواية مطلوبة لبيان من الثقات الاعيان ولو سلم ذلك فحق العبارة فقتله ابنه بنواخيه طمعا

لميراث الشيخ وطرحوا ذلك المقتول اذ كان الانبساط ما وضع فيه المظهر موضع المضمير قوله ثم جاؤا
وكان هذا قبل نزول القسامة كذا نقل عن الكواشي وكان ان تقول ان القسامة ليست من شريعة
موسى عليه السلام **قوله** فامرهم الله تعالى بالفداء فصحة واجتهاد موسى عليه السلام في ان يعرف القاتل
ولم يظهر وتضع الى ربه ان يبينه فامرهم الله تعالى ان لم يجزوا لابلان قاتله فلان الحكمة ظهرت فيما سيجي ان
شاء الله تعالى اي مكان ههنا والفظ اتخذ يعدي الى مفعولين اذ كان بمعنى الجحود والتقصير ههنا في
الاصول مبتدأ وخبر فلما وقع ههنا المصدر خبرا عن الجماعة والذوات احتيج الى اشارة الى ما بتقدير المضاف
واليه اشارة بقوله اي مكان ههنا واما بجحود المصدر بمعنى المفعول والى اشارة الى بقوله ههنا واما قوله
بنا نأبى في علمه من قول ان الهز لا نرم ثم اشارة الى ان يجوز ابقائه على حاله مبالغة في الوصف بالهز كما نأبى
تجسم الهز في هذا هو الراجح حتى جعل عبد القاهر ثابرا قبالا وادبار في قول الحنابلة وانما هي اقبال وادبا
من زوال الالباب جعل المفسر والمطروح في الارض فردا المص انه لو لم يقصد المبالغة لكان حق العبارة اما
مكان ههنا واما بنا فجعل الذات نفس المعنى المبلغ نحو رجل عدل ويرجع مكان ههنا الى المبالغة في عظم
الكنية قوله استبعادا لاقاله تعليلا لقالوا واشارة الى ان الاستفهام للاستبعاد وهو يلزم الاستخفاف
والعنى التسخيف فان ما قلته سبب بعد هذا اول امرهم ولما علموا ان هذا جحد وعزيمة اعتقاد والى اما قول
البعض لا يخفى ان هذا اي كونهم الهز ونفسه كذب منزعه عن القرآن فكذب صريح اذ حمل المصدر على الذوات
عند زيادة المبالغة شايخ مشهور بينهم حتى ان الشيخ عبد القاهر لم يرض بالتاويل كما مر الاشارة الى انفا
ويلزم على زعم القائل كون الاستعارة بلا مجاز كذا كذا وهذا من العجائب التي تحيرت فيها العقول والفحول **قوله**
بالسكون اي بسكون الزاد وما للتخفيف وقيل خفض عن عاصم بنم الزاد على الاصل وقلب الهمزة
واوا ابدال الهمزة المضمومة ما قبلها وواو قياسية شايخ كما قرئ كفو بالهمزة وكلها في السبعة
قوله لان الهمزة في متروكة في اي مقام التبليغ من الله تعالى مع الارشاد والجواب عارضا اليه من القضية
جهل واحتراز عن مقام الاحقار والتركيب مثل بشرهم بعذاب اليم وفي ذلك التقييد اشارة الى ان الهمزة
في غيره لا بعد جهلا اذ وقع موقعه ولكن يجب ان يكون المراد بالهمزة والاسم الزاد انزال الهمزة والحقارة
لامعناه الحقيقي وهو السخرية ولو اريد بالانتقام لكان الاستزاد من الله تعالى على حقيقة وقدم الكلام
على وجه يتضح به المرام في قوله تعالى انه يستزاد بهام **قوله** وسق عطف تفسير لان المراد بالجهر ههنا
فعل الشئ بخلاف ما حقه ان يفعل سوادا اعتقد في اعتقاد صحيح او فاسدا كذا انظر عن الراغب وانما حمل
الجهر على التجرى والسقفة اذ عدم العلم بمقتضى المقام لا يوجب ههنا اذ القوم قالوا استخذنا ههنا فقال
عليه السلام رد الهمز عودا به ان اكون من المستزدين والمستزدة عارف بالمقام ومقتضاه **قوله** في
نفسه ما جرى على طريقة البرهان اي هذا من قبيل ايراد الشئ مع البينة كانه قتيلا لا افعلا الهز وفي
مقام الارشاد لانه جهر بمقتضى المقام او تجاهروا لا اكون داخل في زمرة الجاهلين والمتجاهلين وحاصل
انه كناية والكناية المبلغ ما ذكرنا وهذا القول يبلغ من القول ان اكون جاهلا بالمعنى اعوذ بالله ان انتظم

في نسكهم قوم اتصفوا بالجهل والسفاهة واختلفوا في كفرهم بقولهم استخذاهم وبعضهم كفرهم
لانهما شكت في قدرة الله تعالى على احياء الميت او تجويز الجناية على موسى عليه السلام في الوجود وكلاهما
كفر ولم يحكم البعض على كفرهم لانه مداعبة وملاطفة والمداغبة جائزة على الانبياء عليهم السلام وهذا
ضعيف اذ المداعبة غير الهز واما نسبوا الى موسى عليه السلام الهزل والمداعبة اولان معنى قوله استخذ
هزواى ما يحب هذا الجواب كما انك تستهزئ بنا لانهم حققوا على موسى عليه السلام الاستهزاء فلا كفر قوله
اي ما حالها وصفتها اشار الى ان السؤال عن الوصف فحق ان يقولوا ان السؤال بما قد يكون عن الوصف
كما تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه كما بين في كتب المعاني فان كان مراده بقوله اي ما حالها اشارة الى ما ذكرنا
فما معنى قوله وكان حقه ان يقولوا وان كان مراده ان لا يكون سؤال عن الوصف لا بالتأويل الذي
سيدكره فهو مع كونه مخالفا لما تقرره كتب المعاني فاما ثلثة قوله غالبا ولا اعتذار بان السؤال بما يكون
عن مدلول الاسم مثل قولهم ما العنقاء وعن حقيقة الشئ كقولهم ما الحركة في الغالب والاكثروا ما السؤال
عن الوصف فنادر فقوله وحقه ان يبين النكتة قوله في العدول عن الاكثر ليس على ما لا ينبغي فانه اذا
كان السؤال بما عن الوصف واقعا فكل كلامهم فلا يطلب النكتة في ان لا يقال اي بقرة هي وكيف هي غاية
الامر ان السؤال عن الوصف باى وكيف كثير شايح بالنسبة الى السؤال بما عنه فهذا القول لا يحتاج
الى ما ذكره المص الا ان يقال ان السؤال عن الوصف بما جازا واما كونه اشتراكا فاحتمال بعيد كما نقل
عن المنهاج اذ صرح في المنهاج ان قد ساء به عن الوصف نادرا مجازا واشتركا كما فيتم ما ذكره فاشار
اولا الى ان المراد السؤال عن الوصف مجازا ثم حاول بيان نكتة العدول عن مقتضى الظاهر وان جعل
اشتراكا لفظيا كما يوجه قول غالبا هنا فلا يعرف وجه ما ذكره اذ الحرج على الغالب وان كان اولى من
الحل على القليل لكنه اذا حمل على القليل لعدم المسامحة الى الحرج على الكثير لا يرام له نكتة قوله وكان حقه اي
وكان مقتضى الظاهر من غير نظر الى مقتضى الحال واما اذا نظر الى مقتضى الحال فكان حقه الى ما ذكره في
النظم الجليل اي بقرة فان ابا يسأل بها عما يميز احد المتشاكسين في امرهم وحاصل السؤال عن
الوصف المميز سواء كان ذاتيا مثل اى حيوان هو اى الانسان وجوابه بالنطق اى اى شئ هو
في غرضه وجواب الضاحك واذا اضيف الى كلى فاجابة كل مسمى كما ذكرناه ولا يسأل بها الا عن المتعدد
وعن هذا لا يدخر على المعرفة فلا يقال اي زيد هو واما نحو اى رجلاى بقرة في حكم المتعدد وكيف
هي فان كيف موضوع للسؤال عن الحال والنا سب هنا السؤال عن الحال فمقتضى الظاهر ان
يقولوا كيف هي والفرق بين اى وكيف هو ان اى يطلب بها التمييز وكيف لا يطلب بها التمييز ليسأل
عن الحال اى عن وصف الشئ وهيئة التي يكون عليها فان كيف في حكم الطرف بمعنى في اى حال كذا في
شرح المفتاح للشرى قدس سره فان كان المراد بالبقرة غير معينة يكون حقه السؤال باى اذ يكون
السؤال ح عن المميز ذاتيا كان او غريبا كانهم قالوا اي بقرة التي امر الله بنا ان نذكرها من جنس البقرة
وان كان المراد معينة كما اختاره المص يكون حقه السؤال وكيف كانهم قالوا كيف البقرة التي هي معينة

هذا قول البعض والحق ان ما اضيف اليه اى
يكون كليا واما لعل الاشتراك في امر عام
لا يشاكسين فضا عدا واما الجواب فقد يكون
جنسيا اذ اريد التمييز التام بين الشخصين
اى رجلاى بقرة فزيد ونحو قوله قدس سره
بمعنى في اى حال اشارة الى اى كيف سؤال
عن مميزات حال فتأمل

امارة تعالى بناءا نذكرنا اى في اى حال وصفة هي وعن هذا رد المص بينهما فقال وكان حقه ان يقولوا
اي بقرة هي او كيف هي للاشارة الى ما ذكرنا لا التردد في العبارة فقط في لا يسجد ان يقال قول ما حالها
اشارة الى ان حقه ان يقال كيف وصفتها اشارة الى ان حقه ان يقال اي بقرة ويجوز ان يكون صفتها
تفسير لحالها وهو الظاهر من العطف بلفظة الواو قوله لان ما يسأل عن الجنس ويدخل في السؤال عن ماهية
والحقيقة نحو ما الكلمة اى اى اجناس اللفاظ هي وجوابه لفظ مفرد موضوع وما الاسم اى اى اجناس
هي وجواب الكلمة الدالة على معنى في نفسه غير مقتضى بل هو اذ منتهى الشئ كما في المطول فلا ينافي ما سبق وانما
قيل ويدخل في السؤال لان السؤال عن السؤال عنها والسؤال عن المبرم مطلقا نحو ما عندك اى اى اجناس
الاخبار عندك وجوابه ما يدل على خصوصية جنسها اجالا نحو كتاب او فرس او انسان واما في صورة السؤال
عن ماهية او الحقيقة سؤال غامض نوع تعيين نحو ما الكلمة كما مر فعلم من هذا ان المراد بالجنس الجنس العرفي
لا المنطقي الشامل للنوع والجنس المصطلح وغير ذلك وما نحن فيه من قبيل السؤال غامض نوع تعيين حقيقة
معروفة وعن هذا قال اكثرهم لا روايا واما ما رواه قوله غالبا وقد عرفت ما له وعليه وبعض المحققين ذهب
الى التوزيع حيث قال اعلم ان ما قد يستعمل في السؤال عن الحال والصفة كما يقال ما زيد وجوابه الفاضل
والكريم ونحوه ويستعمل غالبا في السؤال عن الجنس فظاهر المراد بهن هو الاول لا الثاني فان ما ان يعتبر
النادر ويجعل الكلام محرجا على مقتضى الظاهر او الغالب ويجعل الكلام محرجا على خلاف مقتضى الظاهر لنكتة لطيفة
فالى الاولى اشارة بقوله اي ما حالها وصفتها والى الثانية بقوله وكان حقه ان يقال اي بقرة هي فاشارة الى ان
ان سوق كلامه ياتي عنه اذ لو كان مراده ما ذكره لقال ما حالها وصفتها او كان حقه ان يقولوا بالفاصلة دون الواو
الواصل كما لا يخفى على من لم يعرف لاساليب الكلام فتراده كما ذكره اكثر اصحاب المحاشي يعني ان المراد هو السؤال
عن حالها وصفتها فحق ان يقال اي بقرة او كيف بقرة هي وانما سئل بما مع انه يسئل به عن الجنس غالبا
ايذبان البقرة على حالة غير معدودة فكانها من جنس ما لم يعرفه انتهى خلاصة ان ليس مراد المص ان ما
لا يكون سؤالا عن الصفة قطعا فجميع الى اقامة مقام كيف اى الى بل المراد ان انما يكون سؤالا عن الجنس غالبا
وعن الصفة نادرا فان بشاره على كيف وادى للنكتة المذكورة المعبرة باعتبار الغالب لانه اقيمت مقامها وانت تعلم
ان هذا غير شايح في كلامهم اذا استعمال اللفظة في المعنى اذا كان بالوضع ولو كان ذلك الاستعمال نادرا بالقياس
الى غيره لا وجه لادراجه ان يطلب نكتة فالوجه ان استعمال ما في السؤال عن الوصف مجازا كما صرح في المنهاج
في يكون كلامه وجه في الجملة وقد سبق بيانه انفا قوله لكنهم لا وى او الى لا علموا ما مر واه وهو في بقرة على
حال هي ان يحكي الموقى بضربه ببعضه وهذا بناء على انهم علموا ان البقرة المشهورة بذبحها حالها كذلك
وذلك لا يعلم بمجرد قوله ان الله يا مكرم ان تذبحوا بقرة فلا جرم ان اول القصة معلوم لهم باى طريق كان
قوله لم يوجد بها اى بتلك الحال شئ اي بقرة من جنسه اى من نوعه الى الآن فلا ينافي وجوده فيما سياتي
اذ المنفى وجوده فيما مضى الى هذا الحين قوله لا وى اى اسرائيل المشهور بذبحه مجرى بعض الميم ما لم يعرفوا حقيقة
وما هيته ولم يروا اما من الرؤية البصرية كما هو الظاهر ومن الرؤية العلمية وهذا منشأ عدم معرفتهم حقيقة

بقرته اى واما كيف الميم في مقام
بعد وقوعه اقام

وحاصله ان البقرة عندهم منزلة عالم يعرف حقيقة وشبهت به فسألوا عنها بالتالي يسأل بها من
الجنس والحقيقة فلفظة ما هنا مستعار للسؤال عن حقيقة معلومة تكونها منزلة منزلة الحقيقة
الغير معلومة والمعنى قالوا ادع اي سئل ربك عن تلك البقرة ان تسئل بين لنا ما هي اي اتي حقيقة معينة
مستخة من تلك الحقائق هي فاجيب بتعيين الحقيقة المختصة المتارة عما سواه من افراد البقر كنعرف
في تفصيل الجواب وقد عرفت ان السؤال عن الجنس يخرجه السؤال عن الحقيقة والمهمة سواء كانت
حقيقة كلية او جزئية وان كان الشايع حقيقة كلية فلا اشكال بان ما للسؤال عن الجنس وهو غير
متناول للحقيقة الجزئية المسماة بالهوية فان المراد بالجنس ليس المصطلح بل ما هو وغيره من الانواع
والاضاف والاشخاص وفيه ما لم نقل قول لا مستقاة معنى لافاض ولا في معنى لا بقر والفيتة حديثه
السن كالنقطة في النساء الفاض والبكر اسمان للسنقة والفيتة لا يطلقان على غيرها ولذا لم يؤثرا بالتالي
كالخايع والطالق قوله كانها فرقت في بفتح الراء وضمتها اشار الى ان الكلام بناء على التشبيه تشبيه المعقول
بالحسوس قوله ومنه البقرة بضم الباء لا اول الصبح والبا كورة لا اول الثمر قوله نصف بفتح النون بين
الحديث والسنقة وتخصيصه بالمرأة يومهم ان استعماله في غيرها من البقرة ونحوها مجاز فخر عن الجوهر
ان قال النصف في سنه من كل شيء فيفهم منه العموم والفعل من العوان عونت تعون تعونا ولم
المص لعدم شمرته في الاستعمال وعوان من التعديل لا من التثاني ولم يسمح من البكر فعلا لان في تركيبها
الاولية كذا قيل قوله قال فانه لم يطلع فلما شكت اعمد من قدامه من لدى الامانة غير خون حسان مواضع
الشقب الا على غرات الوشج صامته البرين طوال مثل عناق الهوادي نواعم بين البكر وعون الظعاش
جمع طعينة وهي المرأة مادامت في الهروج والشقب جمع نقبة وهي بهن اللون والوجه واراد بالاعلى
ما يظهر للشمس من الوجه والعنق واطرافها مع ظهورها اذا كانت في غاية الحسن والصفاء ونهاية
اللطيف والبرها في غير بطريق الاولى والفراش جمع الفرق مؤنث غران والوشج جمع الوشاح وهو ما ينسج
من اديم عريضا ويرصع بالجواهر وتشيد المرأة بين عانقها وكشحتها وذلك كناية عن دقة الخصر يقال هذه
المرأة غرق الوشج اي ضامة البطن ودقيقة الخصر والبرين جمع برة بضم الباء فيها وهي الحلقة سواء
كان او خليا لا او غيرها وصموت البرة عبارة عن ضجامة الساق بحيث لا يتحرك خلياها ليسمع لها صوت
والمثل مفعول من شملت الشوب اي خطته والمراد به ما يسترا عنق واطرافها عن طول العناق
وهو ادى الوحش او انما ومقدارها اراد تشبيه اعناقهم باعناق النبط والناعمة اللينة كذا قيل قوله
اي ما ذكر من القارض والبكر وذلك اضعف اليدين اي ولفظة ذلك وان كان مفردا كناية شيرة الى متعدد
لكونه ما لا يذكر ونحوه وقد مر بيان في تفسير قوله تعالى ذلك ما عصى الالة فائدة قوله عوان بعد قوله
لا فاض ولا بقر شئ ان يكون عجلا او جنينا كذا قيل والاولى ان يقال انه لتأكيد دفعا لتوهم ارتفاع النقيضين
لان البقرة لا يخلو عنها بناء على ان البكر يصدق على غير المسنة ولو عجلا واما الجنين فلا يتنا ولا البقرة فلا معنى
لا حذرار عنه فلما قيل عوان بين ذلك علم ان المراد بالبكر المنفى نحو العجر الذي لا يسلح للزراعة وحمل الانبياء عليه

وهذا لفظه في سبيل بيان الحاجة
الى هذا التاويل

وكذا الحنة اريد بها ما لا يصلح لذلك صلاحا تاما والمعنى واسه اعلم انها بقرة صانعة لا خلق لمن الحنة والاولاد
وحمل الانثى وهذا هو المراد ما ذكر بطريق الكناية والصلاح لا يقتضي الوقوع فلا ينافيه ما سيجي من قوله بقرة
لاذلول تشير الارض الالة قوله وعود هذه الكنايات او الضامات في الاجوبة والسؤال بقولهم ما هي
وما لونها وانها بقرة لا فاض الى البقرة واجراء تلك الصفات على بقرة متعلق بالاجراء وصلته عود
مطوية يدل على ان المراد بها معينة وجه الدلالة هو ان الاجراء المذكور اذا كان على بقرة مع ان المقام مقام
الافاض ينفيد ان المقصود تعيينها وازالة ابرها كما هو شأن الصفة بخلاف ما اذا قيل انها لا فاض ولا بقر
ولم يصرح البقرة فانه يحتمل ان يكون المقصود منه تبديل الحكم السابق هذا مراد المص ولا يخفى ما فيه
كاستعماده قوله ويلزمه تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز عند اكثر الشافعية واختاره المص
واما التأخير عن وقت الحاجة فلا يجوز بالاتفاق ولا يلزم ههنا لان الامر لا يوجب الامر فلا يرد اشكال
بعض المحشين في خلافه ان ظاهر اللفظ في اول الامر بقرة مطلقة ولا في ان الامتنال في الآخر
انما وقع بمعنى وانما هو الخلاف في ان الامر مبدى في اول الامر معينة وتأخير البيان عن وقت الخطاب او
لخفاء التغيير الى معينة لسبب كثرة سؤالهم فذهب بعضهم الى الاول تمسك بان الضامات انها بقرة
كذا وكذا في السؤال ورجحه المص خلافا للزحشرى وذكر تمسكه في ثلثه وغيره في الدلالة وفي الآخر بالزعم
قوله ومن انكر ذلك اي جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب زعم ان المراد بها بقرة من شق البقرة
بكسر الشين من جانبها ومن نوعها بلا تعيين فان بيان غير المعينة كحصوله بالاطلاق ولا يكون متنازع عن
وقت الخطاب واجاب المنكرون عن تمسكه القائل الاول بانه لا تجبوا من بقرة ميتة يضرب ببعضها ميتا
فيحيي فظنوها معينة خارجه عما عليه صفة الجنس فباللوعن حالها وصفها فوقع الضامات معينة
بزعمهم فعينها الله تعالى تشديدا عليهم وان لم يكن من اول الامر معينة ويرد عليه ان لم يكن الضامات
عائدة الى ما مر وانما يذهب في نفس الامر بلما فيه اعتقدها والظاهر من النص خلافا والجواب عنه ان سرد
الكلام والتاوه على اعتقاده الخاطب شايع في فصيح الكلام كقول تعالى وامنتم من في السماء الالة
وهذا مسوق على اعتقاد المشركين بانه تعالى في السماء على وجه ولا نظائر كثيرة فما ظنك في رجوع الضامات
على اعتقاد الميطبين والسا معين واجاب المنكرون ايضا عن الثاني بانه انما يتم اذ رفع هذه الصفات
لكونها صفة البقرة كما هو مذهب الاخفش في ان قال اذا وصف النكرة بما دخل عليه لا كررت واما عند الزجاج
ففي رفوعة باضار هي فيكون حكما جرت على البقرة فلا يكون نصا ولا ظاهرا في كونها معينة فانه يمكن ان يقال
ان ظاهر اللفظ يدل على عدم التعيين لان البقرة نكرة وهي تدل على المطلق كما اعترف به المص حيث قال
وبعد بل رأى الثاني ظاهرة اللفظ وعود الكنايات واجراء الصفات على بقرة دلالة ذلك على التعيين
غير مسلمة كيف وعود الضامات الى المطلق المبرم واجراء صفات عليه شايع فدلالة الالة على التعيين ضعيفة
لا يقاوم دلالة النكرة على عدم التعيين قوله استعملت تحصى به بسؤالهم فارتفع حكم الامر الاول
وهو كفاية اي فرد كان وكونهم مخيرين فيه ولهذا قال ويلزمه النسخ قبل الفعل قوله فان التخصيص اي

منه خبره

التقييد اذ البقرة تكرر في الاثبات فلا يكون عاما فلا يتحقق فيه التخصيص المصطلح وهو قصر العام على بعض ما يتناول المستقل كما كان او غيره فزاده التقييد فانها تكون تارة في الاثبات يراى بها فردا فيفيد التخيير بين افرادها وحين قيدت بتلك الصفات زال حكم التخيير الثابت بالنص في اول الامر وهذا نسخ وتناول المطلق الفرد المقيّد بتلك الصفات لا يخرج عن النسخ فانه كما يتناول ذلك الفرد يتناول غيره فالنسخ يمنع تناوله غير ذلك الفرد قوله والحق جوازها الى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما يلزم على الوجه الاول وجواز النسخ قبل الفعل كمن قبل التمكن بالاعتقاد ويؤيده نسخ فرض تخمين صلوة في حديث المعراج وانما المنع النسخ قبل التمكن من الاعتقاد بالاتفاق ومعنى النسخ هنا ليس بمعنى نسخ الامر الاول وارتفاع الحكم بالكلية حتى يحتاج الى ايجاب المقيّد الى امر جديد بل بمعنى انه يرتفع حكمه في حق ما عداه وبقي الامتثال بذمّه خاصة وكان ذمّه امتثالا للامر الاول ولم يكن هذا منافيا لنسخ الامر في الجملة ولا موجبا لكون المراد به اول الفرج المعينة لا عرفت من ان البقرة مطلقة يراى بها فردا اي فرد كان شاملا هو موصوف بتلك الصفات المذكورة وغيره وبهذا يتدفع ما نقل عن المص وهو وانما يقال ان التخيير في حكم شرعي اذا الامر المطلق يدل على ايجاب ما هيته من حيث هي بلا شرط كونه لما لم يتحقق الماهية من حيث هي الا في ضمن فرد معين جاد التخيير عقلا من فرد لانه النص عليه ويجاب الشيء لا يقتضي ايجاب مقدمة العقلية اذ المراد الوجوب الشرعي ومن الجائز ان يعاقب المكلف على ترك ما يشهد مقدمة عقلية ولا يعاقب على ترك المقدمة وجه الاندفاع ان المراد بها فردا لا الماهية ولا اشكال على ارادة الماهية ولو سلم كون المراد الماهية لكان لا يتم كون التخيير عقلا فان ايجاب الماهية يستلزم ايجاب فردا ما فيدل النص على وجوب الماهية بعبارة وعلى وجوب فردا ما دلالة او باشارة فيكون التخيير حكما شرعيا يقبل النسخ قوله ومن الجائز ان يعاقب المكلف اذ ترك ما يشهد مقدمة عقلية لا يتصور بدون ملاحظة ترك المقدمة مثلا ترك ما هيته رتبة مطلقة في باب الكفارة لا يكون الا بترك اعتاق رتبة ما من الافراد فما معنى قوله ومن الجائز ان يعاقب المكلف لعل هذا المنقول منه لا اصل له قوله والمراد عنه عليه السلام ولم يجعل الحديث دليلا لا خبر واحد فترتبة التأييد لا الدلالة وان كان صريحا فيه قيل كان نقرا للمعنى والا فلفظ الحديث في تخرج الامام الزليعي هكذا لولا اعترضت بنوا اسرائيل اذ في بقرة قد كانوا لكفرهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم ويؤيده ايضا تقريرهم بالتأدي على السؤال قوله وزجرهم عن المراجعة قبل بيان اللون وكونها مسئلة غير مذلة بقوله تعالى فاعلموا ما تؤمرون متعلق بزجرهم اذ لو كان الامر بها المعينة لاستحقاق المدح بالسؤال ولم يمنحوها عن المراجعة الى الاستفسار قبل فدلح ان المختار عند النص هو الرأي الثاني وان كان اعتبارا من ظاهر مبدأ الكلام انه الاول استرعى وهذا ضعيف لانه رجع الاول وشيد اركانه وذكر تمسك الرأي الاول وغيره الدلالة وفي الاخر بالزعم والزم كالعلم في اصطلاحهم في الباطن لفظا هراي قوله ويؤيد الرأي الثاني الى قوله وزجرهم تكلم من جانب اصحاب الرأي الثاني واكثر المحققين صرحوا بان المختار عنده الوجه الاول وجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مذهب

في دفع اشتغال الامام الموصوف بالماضي حيث قال القول بان المطلق كان مراد انما صار التقييد مراداً يؤدي الى النسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لطيف الرمان عن الاعتقاد اذ وقسم نسخ كذا في عدم التمكن من الاعتقاد اربعة قسمين كذا في اربعة صنفين البقرة الموصوفة ان الغرض ضيق وما حصل اربعة صنفين فكيف يقال ان الغرض ضيق ولربما قالوا وانما اشتد الله لمرشدون

قد سلكوا

اكثر افعوت ومنهم المص حتى قال في تفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيان وفي دليل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ولصاحب الرأي الاول ان يقول قوله تعالى فاعلموا ما تؤمرون تأكيد الامر بعد بيان البقرة المعينة ببعض البيان ويؤيده وقوعه بعد بيان انها بقرة لا فارض لاجل فلاحته لانه في ذلك قوله اي ما تؤمرون به اهل لفظ ما او لا على انها موصولة او موصوفة والعائد محذوف وهو المنصوب فان حذف الجار قد شاع في هذا الفعل وكثير استعمال حتى لحقت بالافعال المتعدية الى مفعولين كقول الجاهل المتعارف بالحقيقة فصار ما تؤمرون به تقدير تؤمرون به بمعنى تؤمرون به لا يتقديره لا عرفت من الحقوق وهو المراد بقوله بمعنى تؤمرون به ولم يرض انه مثل تجزئ نفس عن نفس في حذف الجار والجور ودفعه او تدبر بها او ان من قبيل التدريج حيث حذف الباء او لا ثم الضمير لان ذلك ما يناقش في جواز ان ذهب المص الى جواز في تفسير قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس الاية لكون ما اختاره هنا لا كلام في متانية وحسنه **قوله** من قوله اي عباس بن مرداس وقيل خفازين ندية وقيل الاغشي غير الاغشي المشهور كما نقل عن الاموي امر ترك الجوز فاعلم امر به وبقر به ما قال الامام البصري في قصيدة امر الجوز كن ما تمترت به فتأمل وتمام البيت فقد تركتك ذامال وذا نسب وقد استشهد بهذا البيت على شيوخ الحذف والايصال بحيث كحق الفعل بالمتعدى بنفسه اما الحذف والايصال في دليل قوله فافعل ما امرت به فلان الامر لا يستعمل الاباء واما كحق الفعل بالمتعدى فلا يفهم من البيت فلتايم الاستشهاد الان يقال انه اراد الاستشهاد على كونه من الحذف والايصال دون الحقوق المذكور في يقال من اين علم ذلك الحقوق فالحق ان الحقوق خفي واحتمل حذف الجار والجور ووضح **قوله** او امر كتم اشار الى جواز كون الماد مصدرية فقال او المعنى او امر كتم بمعنى ما مورك واما زيف مع انه مستغن عن تقدير الضمير لان كون المصدر بمعنى المفعول قليل جدا واما كثر ذلك في صيغة المصدر واما في المصدر الى اصل من الفعل مع ما المصدرية او ان المصدرية قليل نادرا جدا **قوله** الفقوع تصحيح الصفرة اي خلوصها والمراد شدة الصفرة كما يصحح به ولذلك يؤكده نحو امس الدابر فالمراد التأكيد اللغوي لا الاصطلاحي والمراد النعت المؤكدة وكون الفقوع زيادة صفرة ياتي عن كونه تائيدا لظاهر فالواضح كونه صفة مخصوصة او مقيدة ويقال اصفر فاقع اراد به الاشارة الى ان اصل النظم حق ان يقال صفراء فاقعة لكن اسند الى اللون لا يسجي واسود حالك والحكمة شدة السواد **قوله** وهو صفة صفراء اي صفة قائمة به حقيقة وفي نفس الامر فحق ان يسند الى الصفراء بان يقال فاقعة كما يقال اصفر فاقع بلا ذكر لون لكنه عدل عنه واسند الى اللون بطريق صفة جوت على غير ما يبي له لئلا يستلزم اي اللون بها اي بالصفة ملازمة المطلوق بالمقيد والملازمة في الجاز العفلي عامة لكل ملازمة وكافية في اية ملازمة كانت فضل تأكيد اي زيادة تأكيد اصل التأكيد حاصل بلا ذكر اللون بان يقال فاقعة وفي كلامه اشارت الى ان لونها فا عر صفراء ولذا لم يؤث في قاع كسناده الى المذكور مع ان موصوفه مذكور لانه نعت نحو لابعده نعت سببي من قبيل فلانة حسن غلامه ونقل عن البقاء انه يجوز كون لونها مبتدأ فاقع

خبره على ان يكون الجملة صفة لصفراء لكنه لم يرض به لتكلفه ولا خلافا كون فاق صفة مؤكدة مع ان فيه
 مبالغة كما بينت **قوله** كان قيل لا وفيه دفع توهم ان يقال بان العام لا دلالة على الخاص لان لون الصفرة في
 نفس الامر هو الصفرة لا لان المراد باللون هنا الصفرة بل ان يرد بلون الصفرة الصفرة ولا محذور فيه
 وبهذا الاعتبار جعل من قيل جده ولا يرب في افادة المبالغة كان يقول ان صفرتها في المكان بحيث
 سرت الى جميع صفاتها وسرت الى الصفرة ايضا كان جده يفيده المبالغة بان يقال ان جده وسعيه
 يبلغ في الكمال الى حيث سري الى جميع صفات المجد حتى سري المجد الى نفسه فجد واجتهد ذلك المجد **قوله**
 وعن الحسن اى البصري سودا بمعنى صفراء شديدة السواد معنى فاق لونها وبه فسر قوله تعالى
 جالات صفرة تقديم الجار المشعر للحصر لعد حكاية لتفسير من حصره فيه والا فلا حصر قال المص هناك فان
 التثنية لا في من النارية تكون اصفر وقيل سودا سواد الابيض ضرب الى الصفرة فقدم تفسير الصفرة
 على تفسير السواد فان يصح المحر فعل من انما صفة الشر لا صفة الدخان واجيب عنه بان الصفرة
 وان استعملتها العرب نادرا في هذا المعنى كما اطلقوا الاسود على الاظفر لكنه في الابيض خاصة كقول جالات
 صفرا لان سواد الابيض يشوبه صفرة وتاكيد بالفقوع ينافيه **قوله** قال الاعشى استشهدا على ما ذكر
 اى قال في معج قيس تلك خيل منى وتلك ركابي هي صفراء ولادها كالزبيب تلك مبتدأ خيلي خبره ومنه
 حال عاملها اسم الكاشان كما في قوله تعالى وهذا بعلي شيئا وضيم من راجع الى المدح وهو قيس بن معدى
 كرب وتلك ركابي الركاب الابيض يسار عليها لا واحد من لفظ وانما يعبر عن واحد بالركاب بالرا حلة النسوة
 والمرأة فان النسوة جمع لا واحد من لفظ وانما يعبر عن واحد بالمرأة فاختصاص الركاب بالابيض اعتبارا
 الغلبة لا باعتبار اصل وضعه فشرح الاكتشاف لادوا بالاختصاص باعتبار الغلبة فلا شك ان عليهم عدم
 اختصاصها باصل الوضع قوله هي صفراء سودا ولادها فاعلة الصفرة وهي معه خبرهن كالزبيب في السواد
 اعترض صاحب الكشف على الاستشهاد به بوجهين الاول ان الزبيب الغالب عند العرب هو الطائفي
 وهو الى الصفرة اقرب منه الى الحرة والثاني لم لا يجوز ان يراد بهن صفراء ولادها سودا كالزبيب واجاب
 المحقق التفاتنا الى ان الاول بان تشبيه الشئ بالزبيب صار علما في الوصف بالسواد وكون بعض
 افراد اصفر او احمر لا يرفع ذلك وانت خبير بان صاحب الكشف بعد ما قال ان الزبيب الغالب فكيف يقال
 ان تشبيه الشئ بالزبيب علم بالوصف بالسواد اذ قد ان يقول ان تشبيه الشئ بالزبيب علم في الوصف
 بالصفرة او الحرة اذ العبرة للغالب والغالب عند العرب هو الزبيب الطائفي وكون بعض افراده اسود
 لا يقدح ذلك ولو اراد التشبيه في هذا الزمان او التشبيه عند ما سوى العرب فلا يفهمه واجاب عن
 الثاني بان الظاهر من العيان كون اولادها فاعلا لصفرا وما كون هي صفرة جلية واولادها كالزبيب جملة
 اخرى فيعيد لا يتبادر الى الفهم السليم اذ لو كان القصد الى هذا المعنى لم يكن بد من ايراد حرف الجمع ولا يخفى
 عليك ان صاحب الكشف لم يدع ان ما ذهب اليه هو المتبادر الا قرب بل منع عدم جواز ذلك مع كونه
 خلافا للظاهر فالرد بان بعيد غير سديد بل لا بد من بيان مانع يمنعه ويدفعه قوله اذ لو كان القصد الى

هذا المعنى لم يكن بد من ايراد حرف الجمع ولا يخفى عليك ان صاحب الكشف لم يدع ان ما ذهب اليه هو المتبادر
 الا قرب بل منع عدم جواز ذلك مع كونه خلافا للظاهر فالرد بان بعيد غير سديد بل لا بد من بيان مانع يمنعه
 ويدفعه قوله اذ لو كان القصد الى هذا المعنى لم لا يدفع ذلك اذ ايراد الجملة بعد جملة لا ايراد حرف
 الجمع شائع في كلام الفصحاء لنكتة كالتعقيب على استقلال مضمونها غير تابع لآخر ونحو ذلك فاعترض المدقق
 قوى والجواب عنه ضعيف **قوله** ولعله انما سبحانه وتعالى عبر بالصفرة عن السواد مع انها غير موضوعة لانها
 اى الصفرة من مقدماته اذ الاكثر في النبات والثمار انها تسود بعد اصفرانها فيكون اطلاق الاصفر
 على الاسود مجازا باعتبار ما كان والقول لانها من مقدماته وصائفة بالآخر اليه فيكون مجازا باعتبار ما يؤول
 اليه ضعيف لان المقدمات شائع في معنى ما ذكرناه **قوله** اولان سواد الابيض يعلو صفرة وسواد البقر
 كذلك ولا بد من ملاحظة الكلام فيه قيل فيكون من ذكر الحال واردة الى وكما ان تقول انه لما كان سواد
 الابيض يعلو صفرة فالقول بان لون الابيض اصفر يشوبه سوادا اولى من عكسه فتدبر انتهى كلام الحسن
 البصري **قوله** وفيه نظر اعتراض عليه من طرف المص وحاصل ان الصفرة وان استعمل بمعنى اسود مجازا
 الا انه لا يؤكد الصفرة بهذا المعنى بالفقوع فانه يختص بالصفرة الحقيقية وهذا مراده ولا يخفى ما فيه انما
 في القاموس من ان كلنا صحيح اللون فاقع من بياض وغيره يشع بعدم اختصاصه بالصفرة ولو سلم ذلك
 فلم لا يجوز ان يكون الفقوع مجازا عن النصوص مطلقا ثم يكون مجازا عن خلوص السواد فيكون مجازا
 بمرتبين كما في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا لا تفرقه ولا يبقاومه ما في القاموس قول الراغب السواد
 يقال فيه حالكه ولا يقال فاقع وكذا قول القرطبي الفقوع وصف تختص بالصفرة ولا يوصف السواد به
 قيل فاذا صرح اهل اللغة بعدم الاستعمال لم يصح التجوز ايضا بل يكون وجود العلاقة ههنا كوجودها بين
 الشبكة والصيد انتهى ان اراد اهل اللغة بمرتبهم صرحوا بعدم الاستعمال فقد عرفت ان صاحب القاموس
 صرح بان كلنا صحيح اللون فاقع وان اراد ان بعضهم صرحوا به فلا يفيد وايضا السواد البصري يورث
 السرور وهو سواد يعلو صفرة كما اختاره صاحب الكشف وتبعه النحويون التفاتنا الى وايضا السواد
 الشديد مما يتبع منه بعض المحر ويحصل السرور به ولهذا وقع في الاشعار مدح المحبوب به قال وفا
 ومر سنا مسرجا اى شعرا سودا الفم ولو لم يحصل السرور به لما مدحوا به فظهر من مجموع التقدير ان ما اختاره
 الامام الحسن البصري له وجه وجيه وان كان ما اختاره الجمهور اولى وان تقليد الجمهور في مثل هذا ليس بالزام
 على اهل البصرة اى ان تسر المناظرين مجازا عن الاعجاب للزومه للسرور والاعجاب انما على التوسع
 من حيث ان الاعجاب بالشئ والسرور به كثير ما يجتمعان قوله والسرور اكمله قيده بالاصل لا فسر ههنا بالاعجاب
 لذة في القلب واللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم هو كمال الشئ الخاص به كالتيكف بالخلوة
 والدرسومة للقوة الذاتية واستلغ النفات الطيبة المناسبة للقوة السامعة والجاه والرفعة والتغلب
 للقوة الغضبية وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وغير ذلك ومن هذا يظهر
 لطف قيد اللذة في القلب لانه احتراز عن اللذة في القوة الذاتية والسمعة والباصرة وغير ذلك عند حصول

ويجوز ان يكون استعمال شئ
 بغيره من السواد مجازا
 في مطلق السواد
 في مطلق السواد
 في مطلق السواد

النفق ودفع الضرر داخل في النفق اذ وقع الشر والضرر نفق تام فالنفق غير ناقص **قوله** او توقع عطف
على مصور النفق من السر بالسر وانما حكم بان السرور مأخوذ من السر لانه انشراح في الصدر مستطعن فيه فبداه
كالسرور عدم ارادة المعنى الحقيقي منها هو ان المعنى الحقيقي لذة اي التذاد وانشراح يحصل في القلب فقط
من غير حصول اثره في الظاهر واما الجبور ما يرى جبره اي اثره في ظاهر البقرة فالسرور والجبور مجموعان
واما الفرج فما يكون بطر وكبرا فلذلك كثيرا ما يذم قال الله تعالى ان الله لا يحب الفرجين فلما كان السرور امرا
قلبيا لا يظهر اثره في الظاهر والمقصود هنا ما ظهر من الناظر من حمل المص على العجب وبهذا يظهر وجه كون
السرور مأخوذا من السر بالسر وقد يستعمل السرور في موضع الجبور والفرج وبالحمل فهدى التثنية متقاربة
وقد يفرق بينهما كما عرفت وقد يستعمل كل منهما في موضع الاخر في سورة البقرة والبشارة الخبر السار
فانه يظهر اثر السرور في البقرة فثبت ظهور الاثر في السرور **قوله** تكثير السؤال الاول اي تكريره من
حيث انه سؤال عن حالها وصفها او سؤال عن جنسها بالتأويل لكنه ليس بتكرير محض للتاكيد بل فيه امر
زائد على الاول وهو طلب لزيادة البيان وسؤال عن البقرة الموصوفة بالوصف الاول ولهذا قال في هذا
واستكشافا زائدا في ما ذكره وقوع هذا السؤال بعد السؤال عن لونها والجواب عنه كمن لو قال هذا
استكشافا زائدا ولم يتعرض لتكرير الاول اذ الزائد على الشيء مغاير فكيف يكون تكريره وفي قوله استكشافا
اشارة الى ان غرضهم ليس رد الجواب الاول بانه غير مطابق وان السؤال باق على حاله بل يطلب الكشف الزائد
على ما بين قولهم ان البقرة تشابه علينا صريح في ذلك **قوله** اعتدلت عنه ولذا اكد الكلام بتاكيدات ايراد ان
وجعل الجملة اسمية والخبر جملة فعلية ماضوية باب التفاعل على قراءة **قوله** اي ان البقرة الموصوفة لا قوله كثير
يشعر ان سؤالهم بما سؤال عن وصفها فلم يحسن هنا اعتبار النكتة المذكورة لظهور كون الشبهة في
الاوصاف ولم يحسن هنا ان يقال كانهم لم يعرفوا حقيقة البقرة فساءلوا عنها والقول بانه لم يزل يشعرون
في حقيقة بذكر وصف العيون والصف كجواز ان يتصف بها حيوان خارج عن جنس البقرة فادوا السؤال
بما ضعف فان قولهم ان البقرة تشابه باق على الجواز المذكور فان كون المراد بما يتصف بالعيون والصفوفا
عن جنس البقرة في قولهم ان البقرة الموصوفة بالعيون والصفوفا وقوله كثير مستفاد من قولهم تشابه علينا
نقل عن الواحد ان قال البقرة بقره اي اسم جنس جميع بقره وبين واحد بالتاء ومثله يجوز تكريره
وتأنيثه نحو نخل منقعه والنخل قال الخليل في التلويح ان فعلا ليس من اجنية الجمع فلا ينبغي ان يشك
في انه جمع كتر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب فالبقر اسم جنس فيجوز تكريره ولذا قيل ان البقرة تشابه
وقرئ ان البقرة قرنه الامام محمد الباقر على ما في الكشاف وقرئ تشابه بالتذكير مع البقرة مع انه اسم جملة
البقرة على لفظه اذ البقرة مذكرة قبل وهو اسم جماعة البقرة بل مع رعايتها كما ذكره الجوهري والباقر اسم جمع
يطلق على التثنية فصاعدا قيل البقرة اسم جنس وجمع البقرة تقع على الذكر والانثى والتاء لا لوجدة
وجدة البقرات والبواقر جمع البقرة **قوله** ويشابه بالياء تارة والتاء اي تارة اخرى على الاصل
التذكير بالنظر الى لفظ البقرة والباقر والتأنيث بالنظر الى المعنى الجنسي او الجمع او مع البقرة والبواقر

سواء من قولهم ان البقرة تشابه
التي امرنا بها في قوله تشابه
لانها كانت انفسا حتى اجازت الى السؤال
بما يشابه في ذلك

رقابه تشابهت بالماضي المؤنث حين كون القراءة الاباقر والبواقر **قوله** وتشابه بطرح التاء اذا ااصل
تشابه بالتأنيث حذف احدى التأنيثين كحذفها في تلطفي وادغامها في الشين على التذكير يعني يشابه
والاصل يشابه والتأنيث اي تشابه والاصل تشابه بالتأنيث ولم يطرح احدى التأنيثين بل ادخلت
في الشين فصار تشابه هذا على صيغة المضارع **قوله** وتشابهت اي قرئ تشابهت ماضيا مخففا اي تخفيف
الشين وهو ظاهر لانه ماض من باب تفاعل والتأنيث لا ذكر لانه تأنيث المضارع اي بالنظر الى المعنى الجنسي
او الجمع او مع البقرة والبواقر ومشددا اي بتشديد الشين ولا يظهر له وجه لان التاء واحدة وعند
عنه بعضهم بانه قد جاء في بعض زيادة التاء في اول ماض تفاعل وتفعلا وبانه اصل تشابهت سقطت
الهمزة عند الوصل بقوله والكلمة تكلف بالترسيف ولهذا قال الامام السجستاني ونذرى قراءة ابن ابي اسحق
ولا وجه له وقال ابو حاتم هو غلط لان التاء في هذا الباب لم تدغم الا في المضارعة **قوله** وتشابهت اي قرئ
تشابه بظهور احدى التأنيثين وادغام الاخرى في الشين فيكون الشين والياء مشددين على صيغة
المؤنث من المضارع المعلوم **قوله** ويشابه لانه والتذكير باعتبار لفظ البقرة وتشابهت والتأنيث بالنظر
الى المعنى الجنسي او الجمع او مع البقرة والبواقر كما مر **قوله** الى المراد دمجها الى البقرة واي جانب التأنيث
فجعل الضمير مؤنثا ووجهها في المراد او الى القائل والاول مقتضى السوق والثاني لازم **قوله** وفي الحديث
لوم يستثنوا لا بينت لهم الى الابد والمعنى لوم يقولوا ان شاء الله لا بينت البقرة المأمورون بذكرها
لتشديد هم على انفسهم ولم يعرفوا القائل فيقع التشاجر والتشاخص الى الابد الذي هو اخر الاوقات
والى قيام الساعات فلفظ لا بد كناية عن الباقية في التأنيث ويسمى لفظان شأنا استثناء لصف
الكلام عن الجزم والثبوت في الحال لانه تعليق ذلك الكلام وحصول مضمون التشبيه لا يعلمها الا الله
ولهذا لو قال لعبد انت قران شاء الله تعالى لا يفتق ومثله في علم غدا ان شاء الله فيه صرف عن الثبوت
في الحال ايضا من حيث التعليق بما لا يعلم الا الله وهو المشية فلا عبارة الكلام قال في سورة النون واما
سمى استثناء لما فيه من الاخراج غير ان المخرج به خلاف المذكور والمخرج بالاستثناء عينة فيكون علاقة المشية
بالاستثناء في مجرد الصرف وليس إطلاق الاستثناء على ان شاء الله اصطلاح الفقهاء فقط لانه ورد في الحديث
كما مر في القرآن في قوله تعالى اذا قسموا البقر من بينكم ولا يستثنون الآية قال في الكشاف لا يقولون
ان شاء الله **قوله** واجتج اصحابنا له وجهه ان الاعتداء على بقرته تعالى فلا يقع بدونها ولا قائل
بالفصل فعلم ان جميع الحوادث على ان اللام في الحوادث للاستفراق بمرادة الله تعالى والمشيئة والارادة بمعنى
واحد وقد علم في موضعنا قصده تعالى في كلامه المجيد من غير تكرير فهو حجة كقول الاصولي شرع من قبلنا شرعنا
اذا قصده ورسوله بالتأنيث والقول بانه دلالة على ان مراده تعالى واقع واما ان الواقع ليس المراده
فلادلالة له ضعيف فان دلالة على الثاني لان معناه كما عرفت ان الاعتداء على بقرته تعالى فلا يقع
بدونها وحاصل ان ما لم يشأ الله تعالى لم يكن وعكس نفيته ان ما كان ووقع ليس المراده كما حققوا
في قوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فعمل من هذا البيان ان هذا النظم كاد على ان الحوادث

وقيل ان الابد الى اخر الدهر اذ صرح الجوهري
في الصحاح بان الابد هو الدهر واللفظ الامام
المطهر في قوله تشابهت في قوله تشابهت
ثم قال ان ما ذكره النجاشي من تشابهت في
انها لا وقت لم يقدح احد من ائمة البعثة وجوز
الاب بغير معنى الدهر محال عن ارجاء غير وجه
اذ لا قرينة صارقة عن الحقيقة انتهى قوله
لم يقل احد مشكلا او الاستفاد التام
مشكلا وانما قص غير مفيد ولعل الخبر
اطلع عليه وان معنى ما اشار
بها واضح

ويشبهه ما قاله ابن ابي ابي
سبحان

كلها بارادة الله تعالى دل ايضا على ان ما اراده تعالى واقع البتة وفي هذين المسائلتين بياننا اهل
 الاعتزال والاية تحتم عليهم بقاء الاحتداد بمصدر غير موجود في الخارج فاما معنى ارادة تعلق الارادة به
 والجواب ان المراد به الحاصل بالمصدر وهو موجود في الخارج وما ليس بموجود المعنى المصدر النسبي هو ليس
 بمراد قوله وان الامر قد ينفك عن الارادة ووجهه انه امرهم بذبحها ثم ارتضى منهم تعليق الاحتداد لذبحها
 الى معرفة البقرة المؤدية الى معرفة القاتل فلو كانت عينه لم يرتضيه بعد وقوع الامر قدل على انفكاكها
 عنه وهذا معنى قوله والام لم يكن للشرط بعد الامر معنى اراد بالشرط التعليق بمشيئة تعالى وقد حقق
 هذا المرام في علم الكلام **قول** والمعتلة والكرايمية عطف على فاعلا حتى والكرايمية بكسر الكاف وتخفيف
 الياء اصحاب محمد بن الكرام وقد سبق في بحث الايمان بيانهم على حدوث الارادة اي على حدوث نفس
 الارادة ووجهه احتياجهم هو ان يقتضي الحدوث لانه علق حصول الاحتداد بالمشية فلما لم يكن الاحتداد
 ازليا وجب ان لا يكون مشيئة ايضا ازلية **قول** واجب كما وحاصل الجواب ان اللازم حدوث التعليق لا نفس
 الصفة القائمة بقاء تعالى ازلا وبدا وحصول المراد انما هو بتعليقها بها لا بنفسها والكلام في هذه
 المسئلة على وجه لا يزيد عليه محل علم الكلام **قول** اي لم تدل لكرايمية بكسر الكاف اشارة الارض للخرق وسقي
 الخروث اي لم تدل لايضا لم تدل من الدل بالضم ضد العزلة واما كون من الدل بكسر الدال بمعنى الانقياد
 ضد الصعوبة فلا يناسب هنا **قول** ولا ذلول صفة له فيكون لا بمعنى غير قال السني واما اسم اعطى
 اعرابه لما بعده لكونها في صوت الحرف وذهب غيره الى انه حرف ونظيره الابعثي غير كقوله تعالى لو كان فيها آية
 الا انفسدنا ولا نزع في كونها حرفا وسره ان مشا لا اسمية واخونها المعنى الموضوع له لا المعنى المجازي
 ويحدثه ان الاعتبار للمعاني فان كان المعنى حاصله في نفسه لا في غيره يكون اسما لا محالة الا يرى ان الظاهر
 مع كونه موضوعا للمعنى الاسمية حكما على غير ما جازى كونه فصلا وكلام السني واما ليس ببعيد فتدبر فان العقل
 يتخير حيث نازعوا في مثل هذا تارة وانفقوا على بقاء غير ما جازى ولم يبينوا وجهه ويكره ان يقال ان الحرف
 الذي قد يكون بمعنى الاسم ان اعتبر وضع ذلك المعنى الاسمي فهو اسم فيكون مشتقا لفظيا من الحرف والاسم
 ولا يضر فيه كلفظة عن ومن والكاف تكون حرفا واسما وان لم يعتبر وضع ذلك الحرف لهذا المعنى الاسمي بقي
 على حقيقته فان الاعتبار كما عرفت للمعنى الموضوع له فلا تخلف واما الالة الثانية فخر زبدت لتأكيد معنى النفي
 يفيد نفي كل واحد منهما ولا يبقى احتمال نفي المجموع من حيث المجموع فانه ينتظم بنفي واحد منهما وهو ليس بمقتضى
 واقادتها لتأكيد لا ينافي الحكم بكونها مريدة فان اصل المعنى يتم بدونها وهذا معنى الزيادة في مثل هذا القول
 بان افادة التصريح بعموم النفي وسد باب حمل اللفظ على نفي الاجتماع ينفي في الزيادة بتخفيفه لان معنى
 الزيادة كما عرفت ان يتم المعنى بدونها واحتمال نفي الاجتماع احتمال عقلي حتى التاكيد لدفعه وتصريح عموم
 النفي المتبادر من لفظه ان النفي في الحقيقة متوجه الى المصدر المنكسر الدال عليه الفعل فيفيد عموم النفي
 وقولهم سميت الالذكرة للنفي يؤيد ما ذكرناه واما جعل الخبر التفتازلي لا المذكورة للنفي مقابلة للزيادة
 لكون الامر بغير محضه لا تفيد معنى ما واما زبدت لتحسين اللفظ ولرعاية الوزن وغير ذلك من الحسنات

اي ليس المعنى ان وجدت المشية
 ان لا يحصل المراد بوجودها ما لم
 تتعلق او يوجد في اللفظ
 ان وجدت تعلق المشية

اللفظية وكونها مريدة مفيدة لمعنى ما يتم المعنى الاصلى بدونه فلا اشكال اصلا قوله والفعلان صفتان
 ذلول ولما كان الاصل في الصفة مفعلا وان ما وقع صفة من الجمل في تأويل المفرد قال كان قيل لا ذلول
 وجب صفة كان واضحا كان في رد لما في الكواشي من ان تشير حال من بقية لانها تكون موصوفة بلا ذلول
 او من الضمير في ذلول قيل ثم ان وصف ذلول بناء على ما ارتضاه بعض النحاة من ان الصفة يجوز وصفها
 كما صرح به السمين فلا يرد ما قيل ان ذلول من صيغة الصفة فيمتنع ان تقع موصوفة وتشير من الالة
 وهي قلب الارض للزراعة من اشارة اذا هيبت والحراث الارض المهيئة للزراعة والمراد بنفسه المزع قال
 القرطبي قال الحسين كانت تلك البقرة وحشية ولهذا وصفها الله تعالى بانها لا تشير ولا ولم يلتفت اليه
 الشيخان كما سيجي ثم لا مفهوم لهذه الصفة اذ ذلول البقرة انما هو باحد هذين الامرين او مجموعهما لا غير
 في صدر المعنى انها بقر لا ذلول اصلا اذ الركوب ليس من شأنها وحمل الاثقال مستفاد نفيه بطريق الدلالة
 او الاشارة فتأمل **قول** لو قرئ لا ذلول في الاكشاف وقرأ ابو عبد الرحمن السلمي التامجي لا ذلول معنى لا ذلول
 هناك واليه اشار المنص بقوله اي حيث هي على ان لا تشير ولا الخبز مخزوف والتقدير لا ذلول ثم كافي الالباب
 اي لا ذلول في مكان من الامكنة وقيل لا ذلول بالفتح على ان لا تنفي الجنس والخبز مخزوف والجمل صفة ذلول
 اي جملة تشير بصفة لاحال ولا خبر لا يكون الكلام كناية عن نفي الذل عنه كما ان قوله الذلول حيث هو
 كناية عن اثباته الذل بالضم ضد العز وبالكسر ضد الصعوبة والذليل والذليل من الاول والذلول
 من الثاني وهو نفي لان توصف بالذل لان الذلول لو كان في مكان البقرة كانت البقرة موصوفة به
 ضرورة اقتضاء الصفة للموصوف فلما لم يكن في مكانها لم تكن موصوفة به فهذا نحو قولهم فلان مظنة
 الجود والكرم **قول** كقوله كمررت برجل لا يجلس لا جبان اي حيث هو والظاهر ان المراد مكانه الحقيقي فهو
 كناية عن نفي النجل والجبن عنه لانه انتقال من انتفاء اللازم الى انتفاء المأمور وان اريد اعم من المكان
 الحقيقي كان كناية عن كمال جوده وشجاعته بان اذ لم يكن في بلد او قرية هو فيه يجلس ولا جبان كثره كونه
 وشجاعته كان هو في كمال الجود والشجاعة وكان نظيره الالة في حذف خبر لا تنفي الجنس وكون ذلك الخبر
 ظرف مكان وان المقصود الاصل المعنى الكسوي وان كان طريق الانتقال مختلفا كما قيل فقول البعض انه
 ليس من قبيل الالة ليس بشي قوله وتسقي اي وقرئ تسقي بضم التاء من اسقي بمعنى اسقي فتمت
 الافعال لا للتعدية بل للبالغة في النفي **قول** سلمها الله تعالى من العيوب فهذا يبلغ من سلامة اولها
 اي سلمها من العوارض لان الاول هو المتبادر المتعارف ولا يشع كالتاكيد لما قبله بخلاف الاول والتا
 من التاكيد واما كون تعميها بعد التخصيص فلا يجنس هنا ما عرفت من ان عبارة النص تدل على ان البقرة
 لا تشير الارض ولا تسقي الحراث وبذلك لا او باشارة تدل على نفي سائر الاعمال عنها اذ السوق يحكم
 يقتضيه والمردح يوجب والا فوجه التخصيص بنفيها **قول** او اخلص لونها اي جعله الله تعالى خالصا
 لونها اي لم يخلط صفرتها او سوادها شي من الالوان فعلى هذا يكون قوله لا شية للتاكيد والخبر للتا
 فظهر ضعفه وايضا السلامة شائعة في الخلاص عن العيوب ولوحظ على غيره لم يفهم سلامة البقرة عن

العيوب وهو مقصود بل مطلوب اصلي اذ السلافة عن العيوب الظاهرة كالعجى وكونه عرج بحيث لا يمشى الى المنسك وغير ذلك شرط في القربات كما بين في كتاب الاضيحة واما ما عداها فليس بشرط كما لا عداها والسكوت عنها على ما نلزم من الوجهين الاخيرين بعيد غاية البعد فلا يوجب عدم التعرض لها الا في من السباق والسباق مع عدم كونهما شرط غاية الامر ان فيها تشديد قوله لا تكون كما في صفراء كلها حتى قرنها وطلعها كما صحح به البعض والظاهر ان صفرة قرنها فطلعها المراد بها كونها خلقية وفيه تشديد عظيم جدا منشأوه الغلو في السؤال قطعاً وهذا يتضح ان الفقوع لا يفيد خلاصها من لون آخر لان صفرة قرنها وطلعها لا يفهم الا بالنفي المذكور دون الفقوع وايضا مفاده خلوص الصفرة المتحققة عن ميلها الى الحمر والسواد وغير ذلك من الالوان والصفرة المتحققة يجوز ان تكون في بعض اجزاها قوله مصدر راي شبيه بوزن عدة مصدر وشاه اي الثوب انتبه وشيا مثل وعدا فخذ فانه فصار شبيهة ومنه الواو للتمام واما قال في الاصل مصدر اذ المراد هنا نفس اللون بخلاف لون جلدها لا لخالط بلون اخر قالوا استينا فلذا ترك العطف الان منصوب بحسب وهو ظرف زمان يقتضي الحان ويخلص المضارع لعند جمهور النحاة وقال بعضهم هذا هو الغالب وقد جاء حيث لا يمكن ان يكون على كقول تعالى قالان باشر وحيث اذا الامر مضى الاستقبال كذا في الباب ولم يبين ان الجمهور ماذا يقول في مثل قالان باشر من يستمع الان وفي مثل قوله تعالى الان جئت بالحق حيث جمع مع الماضي وعندهم يقتضي الحال وفي شرح التسهيل الان معناها القرب مجازا فيصح مع الماضي والمستقبل انتهى بهذا يندفع الاشكال بالمره وان النسخ لفظي اذ الجمهور لا يكرهون استعمالها مع الماضي والمستقبل حيث وقعت التثنية وانكارهم كونها حقيقة في هذا الاستعمال والبعض يدعون انه حقيقة في ذلك كالحال وهو مبني على الفتح وسبب بناءه تضمنه معنى الاشارة لان معنى افعل الان اي هذا الوقت واليه ذهب الزجاج وقيل لا تضمن معنى حرف التعريف وهو الالف واللام كما مسر وهذه الالف واللام زائدة بدل لبيانها ولم يجرى معر في الالف واللام كما لزم في الذي والى وهذا ضعيف وان قال الفارسي لان التضمين اختصار وكيف يحذف الشيء ثم يوقى بمثل لفظه وزعم القراء منقول من فعل ماض وان اصله ان بمعنى حان فدخلت عليه ال زائدة واستصحب بناءه على الفتح ورد عليه بان ال لا يدخل على المنقول من فعل ماض والصواب القول الاول وادعى بعضهم اعراجه وهو ضعيف **قوله** اي بحقيقة وصف البقرة اي ان الحق هنا بمعنى الحقيقة لا مقابلة الباطل حتى يشعروا ما جئت من قبل كان باطلا كما قال بعضهم ان قولهم الان جئت بالحق كقولهم قال هذا بناء على ان مرادهم بالحق ما يقابل الباطل وليس كذلك بل مرادهم الان اظهرت حقيقة ما امرناه بالحق بمعنى الحقيقة وهي من معاني الحق والقرينة عليه سوق كلامهم حيث قالوا واننا ان شاء الله لم نردون وما قبل ان البقرة تشابه عليا فان هذا اعتذار عجز واستكشاف لا تعنت واعتساف ومع هذه القرينة القوية كثر على علم كيف يجمل الحق على ضد الباطل ويحكم بان كفر منهم وحققها اي اظهرها كمال الاظهار رجعا ظهر ما فهم هذا الكلام منهم اعتراف بان ما جئت باسمي حق كماله لا بالوحي الذي لا يشوبه باطل قطعا والفرق كمال الظهور وعدمه **قوله** على الاستفهام اي على

وعن الفقه قولان اخر ان اصله وان فخذت الالف ثم قلت الواو الفا فعلى هذا الضم من واو قد ادخله الراغب في باب ايسر فيكون الفصحى او كذا في الباب

الاستفهام التقريرى مجازا والتقرير ليس بمعنى حل المتكلم على الاقرار بالتبني والتحقق فكون ماله حاصل القراءة بلا مد والفرق ان فيه اشارة الى استبطاء وانتظارهم لمع اظهار الجبور بالوصول الى المضرة الصدور والى ذلك اشار بعض الفضلاء وكانهم ظنوا ان البقرة التي هذه اي احياء الميت بقرها خاصتها لو كانت كانت اياها فطلبوا تعيينه الى ان ظهر انها هي فلما وافق ظنهم قالوا الان جئت بالحق **قوله** والان جئت بالحق المهمة لانه هو قياس مطرد به قرأنا في حزن باختلاف عنه كذا في الباب قوله في اختصار اي الفاء فصية ومدخولها عطف على محذوف مثل ففرضت فافترجت ولا ينافي في كون الفاء فصية كون المراد ظاهرا مثل فافترجت فان الاختصار فيه يكون المراد ظاهرا وقد صرحوا بان الفاء فصية في على ان الفاء تدل على المحذوف وظهور المراد يدل على تعيين المحذوف فلا اشكال اصلا وجه اختيار الاختصار هو انهم لما عاين حقيقة البقرة بادر الى الامتنان بما توقع وتعلم ليحصلوا المثال قوله ففعلوا البقرة المنعوتة فذبحوها وهذا التحصيل سبب للذبح لان هذا التحصيل لغرض الذبح ولا يرب في سببية للذبح فتحقق شرط الفاء فصية وهو ان يكون المحذوف سببا للذبح كذا المراد السبب في الجملة لا السبب التام قوله لتطويلهم اشارة الى كتمة التعبير بكاد هنا والظاهر ان مفعول يفعلون الذبح بقرينة فذبحوها وشار المص اليه بقوله لتطويلهم او المعنى وما كادوا يذبحون عبر عنه سيفعلون كناية عنه اذا الفعل كونه عاما يراد به الفعل الخاص بمعونة القرينة والقرينة على الذبح هنا من اوضح الواضحات وكثرة المراجعات عطف تفسير لتطويلهم قوله او المحذوف الفصيحة علت اخرى مغايرة للتطويل فاذ خوف الفصيحة يتحقق بلا تطويل وكثرة المراجعة وهو ظاهر فكيف يقال انه وغلاء الثمن منشأ التطويل فلا يحسن عطفها عليه وايضا خوف الفصيحة حال بعضهم فلا سناد الى الجميع من قبل فترينو فلان واما في الوجه الاول فالجميع على حاله والسناد في باب واما الوجه الاخير فانه يحسن هذا اذا كان تأخيرهم الذبح بعد ما ساء وموا البقرة المذكورة من اليتيم وانه فسيان النظم حيث قالوا الان جئت بالحق فذبحوها باي عنه لاسيما الفاء الفصيحة لما عرفت من انهم بادر الى الامتنان في الحال وان لم يكن حصوله بعد حدة في الحال فلا جرم انه ضعيف جدا وعن هذا اخره عنهما ومن هذا ان الوجهين الاخيرين مغايران للاول **قوله** تجل بكسر العين وسكون الجيم الفصيحة والصغير من اولاد البقر والغنم بالغين والضاد المجتنبين المفتوحين مرعى واسع فيا شجار وقال اي الشيخ الصالح اللهم اني استودعكها اني جعلت تلك العجلة وديعة وامانة لابني لا انتفاع ابني حتى يكبر من باب علم اي حتى استن ابني واما كبر بالضم من باب حسن فهو عظم كقول تعالى كبر مقتا عند الله وحيث يكبر غاية الاستبعاد بلا حطة قوله بلا مدخلية ابني في الحيا فظة كونه صغيرا والمعنى اني استودعكها بلا مدخلية ابني في الحيا فظة الى ان يكون ابني مستنفا في الحفظ فاذ كان مستنفا استودعكها مع محافضة ابني فلا اشكال بان الاستدعاء ينبغى ان يكون مستمرا في عموم الاوقات ومفهوم الغاية يقتضي انقطاع حين كبر ابني فثبت اي صارت تلك العجلة شاة عوان بين الفارض والبكر وكانت وحيدة اي نوعها منحصر في فرد لا يوجد مثله حينئذ فساوموا اي طلبوا الشراء منه لكونه اهلا للعقد ولقول الشيخ حتى يكبر واما الطلب منه

فلا تستطاع بهم وتاليق قلوبهم او تكونا مشتركة في الجملة حتى اشتروا بها بلاء بمسكها بفتح الميم اي بجلدها
 ذهبها تميز وكان البقرة اي قيمته نوع البقرة اذ ذاك اي في ذلك الوقت بثلاثة دنانير وهذا التصريح
 والتعظيم اللهم اجعلني من الصالحين المتوكلين حتى اكون من الواصلين الفائزين وزاد الما وردى ثم فرقى
 ثمنها على بني اسرائيل فاصاب كل فريق دينارا وروى انهم طلبوا البقرة الموصوفة اربعين سنة كذا في
 وفيه ما لا يخفى على اولى الالباب وذكره في ان هذه البقرة نزلت من السماء ولم تكن من بقر الارض قاله
 القرطبي ولم يلتفت اليه الشيخان لعدم الداعي اليه وايضا لا يلزم قولهم لان جنت بالحق لانه يناسب انهم
 كانوا يمتنون ان يجدوها من بقر الارض ولو كان كما ذكره لقالوا لا تقدر على ذلك قوله حصولا احترازا
 عن عيسى فانه وضع لدنو الخبر رجاء فيكون انشاء واما كاد فيكون خبرا ليس في شائبة الانشاء وتام بحثه
 قد سبق في قوله تعالى يكاد البرق يخطف ابصارهم الاية واما تعرض لبيان هنا تمهيدا لقوله كاد فاذ دخل
 عليه النبي لانه احتياجه الى البيان قوله فيلزمه ان الاشياء مطلقا ماضيا كان او مضارعا فيكون نفيها علام
 لوقوع الفعل غير ان معنى لم يكدر زيد يفعل ان فعله ليس بمرحوم واما في الماضي فللقوله تعالى وما كادوا
 يفعلون والمراد انهم فعلوا والا لكان منافيا لقوله تعالى فذبحوها **قوله** وقيل ماضيا اي وقيل مضاه
 ماضيا لا ذكر من ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون لامضارعا لقوله تعالى في سورة النور وكلمات في بحر
 لحي يفتشاه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكدرها فان قوله لم يكدر مستقبل
 لكونه جوابا للشرط مع ان للنفي لانه لو جاز على معنى انه يراها بالفساد المعنى واجاب هذا القائل عن تمسك القائل
 الاول لا يستفهم **قوله** والصحيح ان كسرا لافعال فعني كاد فلان يخرج ان مقاربة الخروج ثابتة والخروج لم يقع
 بعد ومعنى لم يكدر فلان يخرج ان مقاربه متفدية ويلزم من نفيها في الخروج بطريق المبالغة وهذا ظاهر
 غنى عن البيان لكنه يجتزأ الى دفع شبهة المخالفين ولهذا قال ولا يثنى في قوله تعالى وما كادوا يفعلون قوله
 فذبحوها لانه يعني تمسك القائل الاول بتلك المناقاة فاشار الى دفعه بانها يلزم المناقاة لو اتحدوا قاتلها
 وذا ممنون بل الوقت مختلف المعنى لانه اتحاد الزمان شرط في التناقض والقائل اما منكر باختلاف الزمان
 او بشرط اتحاد الزمان في التناقض وكلاهما محال **قوله** اذا المعنى انهم عاقدوا على ظاهره انه اختار
 كون وما كادوا يفعلون حلالا من فاعل ذبحوها حيث تركوا الواو في تبين المعنى في يرد الاشكال بان يجب
 مقارنة مضمونها لمضمون العاقل فكيف يحكم باختلاف وقتها والجواب ان اهل العربية صرحوا بان مضمون الفعل
 كثيرا ما يقيد بالماضي الواقع قبله بمرطوية لكنه اذا كان مثبتا يصدر بقدر ليكرس سورة الاستبعاد كقول
 ابي العلاء اصدقه في حربه وقد امتدت صحابة موسى بعد اياته التسع بخلاف ما اذا كان منفيا لان الاصل
 الاستمرار في النفي فيحصل الدلالة على المقارنة عند الاطلاق لا يقال في يلزم اتحاد الزمان فيتحقق التناقض
 فيجب ان يحل على الاشياء لانا نقول ان نهاية النفي اعني عدم قهرهم من الذبح بداية الذبح فلا محذور لعدم
 قهرهم من الفعل يكون متناهما عند ابتداء الذبح فيحصل المقارنة في الجملة بلا اتحاد زمانها واليه اشار المصنف
 ما قاربوا ان يفعلوا اي ما فعلوا الذي حتى انتهت مسؤولاتهم والمعنى فذبحوها والحال انهم كانوا قاربوا ذلك

تمسك القائلون في الماضي بهذا
 الاية وفي المضارع فالتخاطب
 قول ذي الرمة لم يكدر يربح
 من حبه ميت يربح به يدل على
 زوال رئيس الهوى وتسليم
 تخطئه فلو كان نفي ساد
 للثبات لم يخط وتمام البحث
 في خروج الكافية

بمقول عن ذلك وكذا ان تجعل قوله تعالى جلد معتزلة عند وقوع الاعتراض في الكلام في الاشكال
 اصلا واما الجواب عن كونه مثبتا في المضارع المنفي فلتخطئه بعض النحويين وخطئ ذي الرمة وخطأ ايضا
 ذا الرمة في تغيير الانشاء لما قال غنية في ساقه القصة قدم ذا الرمة الكوفة واعترض ابن شبرمة
 فغيره قال غنية حدثت الى بذلك فقال اخطأ ابن شبرمة في الكاره واطأ ذا الرمة حين غيرنا قول
 ذا الرمة لم يكدر رئيس الهوى من حبه ميت يربح كقول تعالى لم يكدرها فاذ دخل
 بان يدل على زوال رئيس الهوى وتسليم ذي الرمة تخطئه وتغييره قوله لم يكدر بقوله لم اجد فعل منه
 ان تخطئه ابن شبرمة وتسليم ذي الرمة تلك التخطئة وان اوهم ان نفي كاد في المضارع يكون لاثبات
 لانه لو كان نفي كاد لاثبات لم يخطأ ذا الرمة ولا غير تخطئهم لكن رد النحويين ذلك كما عرفت يرد ذلك
 ثم اعلم ان ثبوت هذه القصة عند الشيخ عبد القاهر دون عند الشيخ الزحشرى فخر بن الحاجب ان قال
 في ايضاح المفصل هذا غير مروي عن يوبه له بوجه صحيح **قوله** كالمضطر هذا لا يخالف كون الفاء في فذبحوها
 فصيحة ما عرفت من انهم لما ظهر لهم حقيقة البقرة بادروا الى الامتنان بلا توقف واما بالنظر الى الامر بالذبح
 فالمسارعة الى الامتنان متحققة ايضا مباشرة استكشاف عن حال الامور به فبا اعتبار المبدأ تحقق
 المسارعة الى الامتنان وان تراخي الذبح مدة طويلة نظيره استعمال الفاء في قوله تعالى فانتبها به واستعمال
 ثم في قوله فانتبها به باعتبار المبدأ والمستترى كما صرح به الخزي في المطول فقولته في قوله تعالى فانتبها به
 ما يقال في وجه فصاحتها من الدلالة على ان الامور قد امتثلت من غير توقف فظهر اثره فانما هو في مثل
 هذه الصور خاصة فهو يفيد ان كون مقتضى الفاء الغيبة افادة المسارعة الى الامتنان دائما غير
 لازم ابتداء واما المسارعة الى الامتنان بالشروع الى ما يودي الى الامتنان فلا يفيهم عدم لزومها من
 كلامه فالفاء الغيبة يفيد المسارعة الى الامتنان دائما اذا وقع بعد الامر با اعتبار الشروع في الفعل
 او الشروع في مبادي **قوله** خطاب للجميع لانه صدر منهم القتل بل لوجود القتل فيهم فيما بينهم وهناك
 في اسناد ما صدر من البعض الى الجميع مجازا ولا يشترط فيه الرضاء على الاصح في جملة شرط في صحة الاستناد
 فقد اشكر عليه مثل هذه الاية قال المصنف في سورة ابراهيم في قوله تعالى ويقول الانسان انذمت الاية
 المراد بالانسان الجنس بامره فان المقول معقول فيما بينهم وان لم يقل كلهم كقولك بنو فلان قتلوا والقائل
 واحد منهم ثم قال مثله في قوله تعالى فوريك لنحشركم والشياطين الاية وتمام الكلام هناك قوله تعالى
 واذا قتلتم نفسا معطوف على اذ قال موسى ونفسا بمعنى شخصا قال في تفسير قوله تعالى وما يجدعون
 الا انفسهم الاية والنفس ذات الشئ وحقيقة الشئ فمن قال انه مجازا وبقي قدر انفس فقد التزم
 بما يلزم ونقل عن ابي حيان انه قال معطوف على قوله واذا قال موسى والظاهر ترتيب وجود النفسين
 ونزولهما على ترتيب وجودهما فيكون الله تعالى قد امرهم بذبح البقرة فذبحوها وهم لا يعلمون باله فيها
 من السر ثم وقع بعد ذلك امر القتل فظهر لهم ما كان اخفاه عنهم من الحكمة بقوله اضربوه ببعضها
 ولا ضرر تدهوا الى اختلاف في الوجود والنزول والتلاوة اعتبارا بارو وامن القصة اذ لم يصح في كتاب

ولكنه والحمل على الظاهر اولى وابو حيان تابع للقرطبي في هذا القول والشيخان لاسيما المصنف اشار الى ان قول الجمهور مستفاد من الآية اما اولاهن قوله تعالى استخذناهم اقرباء فانهما يصحح على تقدير استبعادهم المتفرع على علمهم بان الامر بدمج البقرة ليضرب بعضها القليل فيحيى واما ثانيا فنسؤلهم باني موقع اي او كيف كما اوضحه برده الله سبحانه وتعالى في قوله تعالى فاعلموا ان الله لا يهدي القوم الظالمين فانهما يصحح على علمهم بان الامر بدمج البقرة بلا علم باذكار فلا بعد فيه اصلا **قوله** اختصاصهم فيها اي في شأنها اشار به الى ان التدارع بمعنى التدافع مجاز عن الخاصة فان التماسهم لازم للتدافع او العكس فذكره لازم واريد المعلوم او العكس ولهذا قيل التدارع بمعنى التدافع من لوازم الاختصاص قوله اذ المتخصصان يدفع بعضهما الى الاشارة الى العلاقة **قوله** وتدارعهم اخبره مع انه حقيقي لان تعلقه بالاختصاص اظهر او الواقع منهم الاختصاص بل لا يبعد ان يقال هذا التدافع عين الخصومة اذ طرح قتلها عن نفسه لا يكون بلا خصومة غاية الامر لا يلاحظ الاختصاص في التدافع في الاختصاص كالحمل على الاختصاص لعدم خلوه في كل حال اولى بالتقديم اخرى الباء في بان طرح للسببية اي تحقق التدافع بسبب الطرح وفيه اشارة الى معنى التدافع كونه من التفاعل فيكون معناه دفع كل منهما الاخر يعني ان كلا من الفريقين طارح ومطروح عليه وكل منهما من حيث انه مطروح عليه يدفع الاخر من حيث انه طارح كما بينه شراح الكشاف وسره ان وضع تفاعل على النسبة الفعل الى مصدر فعلا ثلثي الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلقه ووضع فاعل النسبة الفعل الى الفاعل متعلقا بخبر مع ان الغير فعل مشترك ذلك الفعل فذلك جاء فاعلا ثلثي على تفاعل بمفعول ابد او عن هذا قيل هنا بان طرح حيث لم يقصد تعلق الدفع بغيره مع النسبة الى احد المتشاركين بل قصد نسبة الفعل الى المشتركين في ذلك الفعل بلا قصد الى تعلقه وان لم يزم التعلق كما اشار اليه في توضيح المعنى وترك قول الكشاف اولا الطرح في نفسه دفع لما يريد عليه من ان هذا لا يكون تدافعا وهو ظاهر **قوله** وحصل تدافعهم فاعل من الدرر واجتمعت التاد مع الدال مع تغارب مخزجها واريد الادغام فقلت التاد الادغام وسكنت الادغام فقلت ايمر الوصل فصار اذ ارتفع كما هو المشهور في مثل من التفاعل والتفاعل **قوله** مظهره انما ان مخزجا ليس بمعناه الحقيقي فان معناه تحريك الشيء من الداخل الى الخارج بل بمعنى مظهر مجاز لان الاخراج يلزمه الاظهار **قوله** لانه حكاية مستقبل وهو وقت التدارع لانه جاء حكاية الحال الماضية جاء حكاية الحال المستقبلية وان كان الاول اشهر وفي الكشاف فان قلت كيف اخرج في هذه المعنى قلت قد حكى ما كان مستقبلا في وقت التدارع كما حكى الحاضر في قوله تعالى باسط ذراعيه فيل وفيه نظر لانه لا داعي هنا الى اعتبار الحكاية في المستقبل والحال لا يراعى فيه حال المتكلم بل حال الحكم الذي قبله وهو التدارع وهو بالنسبة اليه مستقبل في نظر وجهه لعل وجهه ان التدارع والادراج كلاهما ماضيان في وقت النزول فينبغي ان لا يعجز عن مخرج كونهما ماضيا كما في الكشاف او نقول انه في مثل هذا يراعى حال المتكلم والادراج وقع بعد المتكلم وبعد التدارع **قوله** عطف على ادراجه والعطف بالفاد لا فادة السبب واما التعقيب فلا يظهر الا بغناية وجملة القول خبرية وان كان المقول انشائية **قوله** وما بينهما اعتراض وفائدة التنبيه على ان كتمان القاتل لا ينفعه او

اي حكاية حال مستقبل بالنسبة الى التدارع فقول وهو وقت التدارع فيصاحبه اي وقت التدارع

او تقرعهم على الاختصاص الباطل لانه لا فائدة فيه فانهما خرج لاجل اوتجيز المسئلة اليهم بان الله تعالى يرفع النقص بينهم باخراجه **قوله** اي بعض كان حمل الاضافة على الجنس لا قرينة على العهدية وايضا فيه اظهر القدرة على الوجه الاكبر وايضا فيه تنبيه على انه لا مدخل لخصوصية العضو في ذلك **قوله** وقيل باصفرها اي القلب واللسان لانها اشرف الاعضاء وقيل بلسانها وقيل بالعجب الفتح والضم ثم السكون اصله انب من من الوجوه الباقية اذ لم يرد به تقدير صحيح مع ان النظم الجليل لا يدل عليه وان رواية الاحاد في مثل هذا غير مفيدة غاية الامر ان الترجيح بالدرية فقد عرفت رجحان الاصغر من وجوه رجحان العجب وهو العظم بين الاليتين انه اول ما يخلق واخر ما يبلى **قوله** يدل على ما حذف وفيه اشارة الى ان ما ذكر دليل على لفظ ما حذف وذلك لفظ المحذوف يدل على معناه باحدى الدلالات الاربع كما صرح في التوضيح في اواخر بحث اقتضاء النص **قوله** وهو ضربون في قوله اضربوه امر بالضرب وقوله كذلك اشارة الى الحيوة الحاصلة للقتيل بواسطة الضرب فينبغي ان الضرب والحيوة مرتبين على الامر بالضرب ليصح ان يشار اليها بقوله كذلك يعني ان الموت وهذا امر المحقق التفتنا في بقوله يعني ان حذف ضربوه المعطوف على قلنا شايخ مقرر في الفاء العvisية في في هذا قد حذف الفاء العvisية مع المعطوف بها بدلالة قوله كذلك يعني ان في حكم المذكور لقوة دلالة قوله كذلك عليه حيث جعل الاحياء في حكم المحسوس الذي يصح الاشارة اليه بالحسية فغوى من معامل المذكور وجعل فاء فيجوز وبه يظهر ضعف ما قيل ان ذلك على تقدير ان يكون في المذكور او ضربوه محذوف او اما اذا اخذ فاعلا فاعل سببية محضه وفيه اشارة الى ان كان وقع الامتنان بمجردها من غير ان يكون للضرب تأثير في حيوة القاتل لانها كانت بحض خلق الله تعالى بقدرة الباطنة فانها من الخوارق فلا يكون للضرب تأثير ولو كسبا كما اشار اليه بقوله وانما لم يحكيه ابتداء **قوله** والخطاب مع من حضر حيوة القاتل وكثيرا ما يستعمل الخطاب بلفظة مع وحده اللام لتضمنه معنى التكلم بمعنى ان التكلم بقوله تعالى كذلك يعني ان الموتى مع من حضر حيوة القاتل من بني اسرائيل اي يكون الكلام خطبا اليهم وتخييركم ولعلكم لهم واما حرف الخطاب في ذلك فخطاب لمن يتلقى الكلام وكل من يصلح ان يخاطب ويسمع هذا الكلام لان امر الاحياء عظيم يقتضي الاعتناء بشانه ان يخاطب به كل من يسمع منه الاستماع فيدخل هؤلاء دخول اوليا ويدل عليه قوله وبريكم ايمر وعلى التقدير الاول لا بد من تقدير القول قبل ذلك ليرتب الكلام بما قبله اي قلنا لهم كذلك يعني ان الموتى بخلاف ما اذا كان الخطاب لمن حضر نزول الآية في زمن الرسول عليه السلام فانه ينتظم بدون بل معه يخرج الكلام من الانتظام وهذا حاصل ما نقل عن المصنف في مفهومه كما قيل فعلى هذا لا يرد الاشكال بان الانسب ذكره بعد يعقون لما عرفت من ان بني اسرائيل يدخلون فيه دخولا اوليا وحاصل المعنى قلنا لهم كما احبب الله تعالى عاميل يعني ان الموتى يوم القيمة على ان يكون استينافا جوابا عما يقال ما اذا قال الله عند رؤيتهم هذه الآية وفيه دلالة على ان موسى عليه السلام اخبر قومه بحشر اجسادهم في اليوم الميعاد وان الموتى يعشون من قبورهم فاذا ذكره الشارح الاصغر فاني للطوائع من قوله واما الانبياء والذين سبقوا

قوله مقتضى كلام المصنف ان الخطب في الآية مطلقا اما من حضر حيوة القاتل او من حضر موت القاتل من غير تفرقة بين خطبا بين نزول الآية ان يقال ان ذلك يعني انكم اني ببقول تعالى كذلك ويقولون ويريكم واعلموا واحذروا الرضى قد يتبع ذلك معكم فكم كقولته تعالى ذلك لمن خشى الوت منهم استمى كانه م يطلع على ما يقع من بعض من عات

على نبينا محمد عليه السلام فالظاهر من كلامهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه
التوراة لكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده فترى شعبا عليها ولذلك اقر اليهودية اشترى
فسيروا عظيم اما اولها فلما عرفت من هذه الآية خلافا وبعادها من الآية الدالة على ان موسى ذكر المعاد
البدني لهم كغيره واما ثانيا فلان الانبياء عليهم السلام كلهم متفقون على اصول الدين فيلزم منه انهم
ذكروا القوم المعاد البدني الذي هو اهم العقائد فكيف يقال ان صاحب التوراة لم يذكر ذلك فان
هذا القول يوجب اختلافهم في باب الاعتقادات ولا ريب في بطلان قوله او نزول الآية عطف على جوق
القبيل اي والشكلم مع من حضر نزول الآية من منكري البعث في زمن الرسول عليه السلام في لا يقدر
القول كما عرفت وهذا الاحتمال لا يلزم قوله تعالى ثم قست قلوبكم الآية ولعل هذا اخره وضعف بل لا يلائم
قوله ويرىكم اياته اذا الظاهر ان من الارادة هي مختصة بمن حضر جوق قوله ولما علم على كمال قدرته اي على احياء
الموتى خصوصا وعلى كمال علمه في تخصيص كمال قدرته من مقتضيات المقام روي انه لما ضرب قام
بذن الله تعالى وادواجه فتخبط دما فقال قتلى ابناء على فلان وفلان فسقط ميتا فاخذوا قتيلا ولم
يورثا فاعلموا ان كذا في الكشاف في فعل قول من قال انهم مكثوا اربعين سنة ثم ذبحوا ان الله تعالى حفظ
القبيل عن البلاء والغناء او اعاد الله تعالى هكذا بعد البلاء وهذا الاخير هو الملائم لقوله تعالى كذلك يحيي
الموتى قوله فليكن عطفكم اوله لان اصل العقل موجود وحقق لا يترتب على رؤية الايات بل رؤية الايات
على وجه يؤدي الى العلم بها مترتبة على اصل العقل وكما متفرع على معرفتها فبهذه القرينة اوله فهو
منزل منزلة اللازم قوله وتعلموا ان من قدر له لتقرعه على كمال العقل وهذا اذا اراد بالعقل القوة
المدركة بالامور الكلية والمراد به العقل بمعنى الادراك في اما منزل منزلة اللازم كناية عن متعلقا
بمفعول مخصوص دلل عليه قرينة كقول البخاري شيوخ حساده وغيظ عداه ان يرى مبغض
وقد بين في المطول والحاصل ان تعقلون نزل منزلة اللازم اي لعلمكم تعقلون يصدر منكم الادراك
لما تعلق بمفعول مخصوص ثم جعل كناية عن الادراك المتعلق بمفعول مخصوص وهو ان من قدر
على احياء انفس الابداء الملائمة بين مطلق الادراك وادراكه ان من قدر له فذكر المزموم
واريد اللازم على طريق الكناية وفيه مبالغة جدا حيث اشعر ذلك ان من قدر على احياء انفس قدر
على احياء الانفس كلها قد بلغ في الظهور الى حيث يكفي فيه مجرد ان يكون ذوا ادراك ولا يخفى ان هذا
يهو في عند ذكر المفعول او تقديره او يقدر له مفعول كما قال وتعلموا ان من قدر له وانت تعلم
ان الاول هو المفعول قوله او تعلموا على قصيدة اي تعقلون بمعنى تعلمون مجازا عما تعلمون اذا العلم
للعلم والداعي الى التغير عنه به التنبيه على ان العلم بلا علم ولا علم ولا علم ولا علم ولا علم ولا علم
غير ضعي عنه بل ان الكلام على الاستعانة التمثيلية وحاصل ما ذكره وقدم مرارا حقيقة قوله ولعله
انما لم يحبه لضعفه التزجي لتحذر الاطلاع اليقيني على حكمة فعله تعالى المتين هذا وجه عدم احياء
ابتداء واما وجه جعل البقرة مذبوحة دون غيرها من البرايا هو انهم قبل ذلك كانوا يعبدون العجل

ثم تابوا واعدوا الى عبادة الله تعالى في راد الله تعالى ان يختم نوح ما حبت الهم ليطرح حقيقة التوبة قوله
الاي ونفع اليتيم ثم اشار الى وجه اختيار البقرة وايضا يظهر وجه اختيار البقرة الموصوفة بتلك
النجاسة فانها ما وجدت الا في اليتيم ولعل الوجه الظاهر في اختيار البقرة التنبيه على خطائهم والتذكير لهم
بما عبدوه من جنس المذبوحة المقهورين كي يشكروا انهم شكروا على قبول توبتهم والعود الى عبادة
خالقهم لما فيه اي لا جبر حكمة وعلية كاشنة في ذلك الشرط من التقرب الى الله تعالى بالقران قوله واذ اداء
الواجب وهو الذبح اشار الى ان الامر للتكليف وللوجوب لا للتكوير كما فهم من كلام البعض قوله
والتنبيه على بركة التوكل من ابيه كاهن وبركة ظاهره حيث اشترى ابله جلد اياهما ما اشترى ح بثلته
دنانير وكذا في التنبيه على بركة بر الوالد قوله بنيحية اي الجيدة من الابن قيل وقعت مذكون في
سنتين اي داود قوله والسباب اماراته اراد ان المؤثرة الحقيقة في وجود الاشياء هو الله تعالى والاشياء
حين تحققت امارات اي علامته فخلق الله تعالى المسببات بناء على جري العادة على ربط المسببات بالاسباب
واما ههنا فلا سبب لان من عضو ميت باخر مثله كيف يكون سببا عاديا للحياة بين الموتين فيكون
من قبيل خرق العادة فمراد النص الاستدلال بمنزلة هذا على ان الاسباب لا اثر لها لان ههنا سببا عاديا لا اثر له
ويؤيد ما ذكرنا قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى قوله وان من اراد عطف على قوله وان المؤثر والمراد بالعدى
عدوه النفس الامارة بالسوء قال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك والمراد بالعدوة
مع ان مع وف بالخبر الصادق معرفة يحصل بسببها الحق الطبية فتصير نفسا مطمئنة بعد ما كانت نفسا
امارة ولوامنة ولذا قال فتحي حيوة طيبة في عود ربه كما في الحديث من عرف نفسه فقد عرف ربه قوله فطريقه
اي طريق العرفان ان يذبح بقرة نفسه اي ان يذبح ذكبا معنويا بالرياضات وكثرة المجاهدات حتى ترغب
عن الشهوات وتميل الى الطاعات وهذا معنى ذبحها فان حيوتها الفانية باستيفاء اللذات وذبحها الذب
عن الشهوات واخافة البقرة من قبيل اضافة المشبه الى المشبه ومشايرتها بالبقرة في كثرة
الاكل وتناول ما لا نفع فيه بضر فيه واحصا اشير بذر البقرة الى كسر نفق الشهوة قوله حين رآه
شره الصبا بكسر الشين والراء خبائثه وحل على لا ينبغي او يفتح الشين والراء الخففة بمعنى الحرص وهذا
الى قول الكبر ما خوذ من قوله تعالى لا تارض ولا بكر قوله وكانت مجة رائحة المنظر اشير الى ذلك بقوله
تعالى صفراء فاقع قوله غير مدلة ما خوذ من قوله تعالى لا ترض الارض مسلمة عن دنسها ما رآه
بقوله تعالى لا تشبه فيها بحيث يصلح ان لا تأويل قوله كذلك يحيي الله الموتى والمراد بالحيوة الطبية هي التحلي
بالعارف والهيئة والمبرات السبعانية كما ان المراد بالموت الحقيقية الجبر ما ينبغي ان يعرف قوله وترب اي تظهر
علامه يستكشف الحال اي حال الاشياء على ما هي نفس الامر في ذلك الكشف حال الاشياء مطابقة للواقع يرتفع
ما بين العقل والوهم من التدارك كما ارتفع التدارك والاختصاص بين اسراريل يظهر القاتل في نفس الامر
باخبار المقتول بعد كونه حيا اشار به الى ان الوهم تسلط على مدركات العقل فينازعها فيها ويحكم عليه
بخلاف احكامه فمن احياء نفسه بذر بقرته بحيث يصلح ان يشاره الى نفسه اخبر نفسه بان ما حكم الوهم باطل

وما حكم العقل صحيح ثابت وهذا معنى تعرب وعند ذلك يرتفع ما بينهما من التناقض والافتراق كان قيل
 بني اسرائيل اخير قتل وارفع به نراهم بسبب ذبح البقرة بحيث يصير الله اليه يضرب بعضا ثانيا
 حيا مخبرا لقائه فتفطن جزالة هذا المعنى ولطافته واستخراج رد موافقه الى محله والله ولي دينه وكنا
 قال المصنف في اخر تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا واليه المرجع والمآل وتعالى اراد من
 الاية الاخرى مع ما دل عليه نظاير وسبق فيه الكلام الاشارة الى تفصيل خلق الانسان الى قوله
 كان لكراتيه ظهرا وبطنا ولكل واحد مطلقا كما اوضحناه هناك وهذا هو المراد هنا ولا يريد به تأويل الاية
 بهذه المعاني حتى يقال ان ظاهر الاية لا يقتضي ذلك لكن مثلا اذا حكى فتصريحه مفوض الى تفكيرها
 وهذا عجب كانه في مخرج تحقيق المصنف في الاية المذكورة والمحال ان هذا المعنى لباطن القرآن وما ذكر
 اوله لظاهر الاية فلا تخفى قوله القساوة اي ان معناها الحقيقية الغلظة مع الصلابة فيقول عن القرطبي
 والواحدى انها عيان عن الصلابة والشدّة واليبس انتهى والمصنف لم يذكر الشدة لانها عين الصلابة
 اولاً وادّعى لها وذكر الغلظة بدل اليبس اما اخذنا الى اصلها وبنينا على اختلاف اللغة وادخال مع سعة
 الصلابة اشارة الى اصلها قوله وقساوة القلب مثلا اي انها استعانة تمثيلية شبهت الهيئة
 المنتزعة من امور عديدة وهي القلب وحاله وهو عدم الاعتبار والاعتبار بالآيات والنذر
 بالهيئة المأخوذة من الامور العديدة وهي الجحور وصلابته وسببه وعدم التأثر بالمؤثرات كاستعمال اللفظ
 المركب الموضوع للهيئة المشبه بها فتصر على القسوة فالطلق على الحالة المشبهة كما مر في قوله تعالى
 ختم الله على قلوبهم لم يعد ولم يفتح الى ذلك الاعتذار لكنه اختار الاستعانة التمثيلية لكونها المبلغ فيها
 امكن لا يحسن ان يصار الى غير ما ولا تدعى ان مراده الجمع بين الاستعانة التمثيلية والتبعية حتى قيل
 ان اجتماعها غير ثابت بل المراد ان الاستعانة تمثيلية فقط والاستعانة تبعية فقط على ان عدم اجتماعها
 غير ثابت ايضا وقدر الكلام فيه في قوله واليك على هدى من ربهم فليطلب من هناك فيروا اعتبار هذه
 الاستعانة حسن التفرع والتعقيب بقوله فهي كالحجارة بخلاف ما اذا جعل القلوب استعانة بالكنانة
 والقسوة قرينة فانه لا يحسن بل لا يصلح ان يقال ينقصون عهد الله فهو كالحجر اذا وثق ببناء على ان
 استعمال العهد اصل والنقص تبع بخلاف قوله تقرى الرياح رياض الحزن مزهجة اذا سرى النوم في
 الاجفان اي قاطا فانه على العكس والجواب بان لا مانع بعد قضاء الوطر من الكنية عن ان يقصد الى
 زيادة في التشبيه فيصح بتشبيه الكنية ليكون توطئة الى تشبيهه ببلغ من ما لغيره ليس ذلك
 التشبيه حقيقة بل التشبيه الاخر الذي ذلك التشبيه توطئة له مما لا يلزم من ذلك التفرع ذلك التشبيه
 لا التشبيه الاخر الا ان يقال يجمع التفرع من حيث الجمع لا يستلزم تفرع كل واحد واحد فالتفرع
 بالنسبة الى اشد قسوة لا بالنظر الى قوله فهي كالحجارة في يرد عليه ان تفرع اشد قسوة على ما قبله
 خفي بل الواضح تفرع كالحجر ولا يخفى ما فيه اذ هو يكون تفرعا تشبيها الاستعانة على نفسها ولو قيل
 ان المشبه به في الكنية ليس الحجران بخصوصهما بل هو الاجرام الصلبة الشاملة للعادن وغيره

لصح التفرع بل انكلف اذا المعنى انها صارت كالصلب فهي كالصلب ما يكون منه لكن القائل بالاستعانة
 الكنية ذهب الى ان المشبه به هو الحجر والكلام معه وبالحجة الاستعانة الكنية هنا لا يخلو عن غلط قوله
 وثم لاستبعاد القسوة للالتزام في الزمان فان قسوة قلوبهم في الحال لا بعد زمان فهي للاستبعاد
 استعانة بمعنى انها ينبغي ان لا تقع لوجود وقوع اسباب اللين ومن بعد ذلك يؤيد هذا الاستبعاد
 وقيل ان بعد ذلك لا فائدة البعدي الزمانية اعني وقوع القسوة بعد الاجزاء زمانا قوله فانها ما يوجب
 اي من شأنها ليعين القلب شدة الى ما ذكرناه ولين القلب مشددا لاعتبار ولا تعاطف وقبول الحق ولو قيل
 المراد بها القساوة المتجددة بعد مشاهدة الآيات كقول تعالى ولا يزيد الظالمين الا خسارا في ثم للتراخي
 الزماني لم يعد وسرته ان حاله البقاء فليقتض حكم الاستبعاد صرح به ائمة الاصول قوله والمعنى انها اي قلوب
 اليهود من اسلافهم او بنائهم في القساوة بالمعنى المحرقة للحجارة اشارة الى ان الكاف في كالحجارة اسم بمعنى
 المثل ليس عطف اشد بالرفع ولا يكون من عطف المفرد على الجملة الظرفية وان كان صحيحا لكن الاصح الاعراض
 عنه حتى ولو اقول فالتق الاصلح وجعل الليل سكتا بان قالنا بمعنى فليق قولي وانها مثله او مثله ما هو الا
 ان الاشد عبات عن ذات متصفة بالاشد فهو معطوف على الكاف اما على معنى ان القلوب هي في
 انفسها اشد قسوة من الحجارة في كانت القلوب مشبهة بالامر من الاول الحجارة والثاني الشيء الذي اشد
 من الحجارة وهذا هو الذي ذكره المصنف ثانيا واما على الاول فالقلوب مشبهة بالامر الواحد وهو الحجارة ثم بين
 انها في حد ذاتها اشد قسوة منها لانها مشبهة بشيء هو اشد من الحجارة فاما واحد لان الاول ابلغ
 ولهذا قدمه مع ان في الكشف اخر فحذف المضاف وهو المثل واقبل المضاف اليه مقامه وهو اشد ما عرب
 باعرا به وهو الرفع وبعضه قراءة الجراي قراءة اشد مجرورا بالفتحة لكونه غير منصرف فعلم ان بتقدير المضاف
 هنا ولعل هذه التقوية قدم الزمخشري هذا الوجه على الوجه الاول لكن نظرا الى البليغة اهم في المقصودية قوله
 على الحجارة فلا يحتاج الى القول بان حذف المضاف واقبل المضاف اليه مقامه لكونه عطف على مذكور الكاف واما
 في قراءة الرفع فهو معطوف على الكاف فلا بد من حذف المضاف من الوجه الثاني في كلام المصنف قوله والدلالة
 وجد الدلالة هو ان اشد قسوة يدل على الزيادة بالمادة والهيئة واقسى مع انه الاصل لان التوصل الى التفسير
 باشد في المزيادات وفي العيوب الظاهرة والقسوة ليست منها وان كانت من العيوب الباطنة فالقسوة
 ما يصاغ منه افعلا فلا جرم ان المراد باشد ليس التوصل بل التفسير في الشدة وهكذا في كل موضع يكون فيه
 اشتقاق افعلا وتوصل باشد فيه مثل فلان اشد علما وغير ذلك والقول باننا ناتيتم لو كان اشد محمولا
 على القسوة ولكنه محمول على القلوب مدفوع بان محمول على القسوة بحسب المال كونها تميزا والمعنى او اشد
 قسوة كالحديد فان الحديد والحجارة اذا خليا وطبعها لا ريب في اشدة الحديد الا يرى انه يكسر بالحديد
 دون العكس ولا يفتح في ذلك كون الحديد بالنار دون الحجارة لانه خاصته اخرى والكلام في الصلابة والشدّة
 وايضا الحديد لعدم قبوله الانفعالات المذكورة بقوله وان من الحجارة كان الحجارة دون الحديد في الصلابة والشدّة
 واما قصته داود عليه السلام من ان الحديد صار كالنحاس له باذن الله تعالى فيجوز له ما ساس لها بالحديد من قسوة

سما في قوله تعالى ثم انهم شهدوا
 ان بعضي جعل له شدة كما في قوله تعالى
 نعم كان من الذين اصحاب الاية

جاء في قوله فلان اشد حمرة او اشد
 وكذا من عروفا في زيادة او في التفسير
 في نفس الحجارة في شدة بها اذن يمكن
 بناء افعلا في تفسير
 الا بهذه الطريقة

الطباع قولوا اشتغال المفضل على زيادة اشتداد القسوة لا في نفس القسوة لقول والدلالة على اشتداد
القسوة قولوا قسوة القسوة لغات هذه المبالغة المقصودة فاختير الاطلاق وتركه الاخر لتحصيل تلك المبالغة
قولوا والتحذير اي يعني ان اولى الاصل وان كان للتساوي في الشك كذا تسع فيها فاطلق للتساوي بلا شك
كما نية عليه المص في قوله تعالى او كصيب من السماء آية وهنا لا احتمال حله على الشك لوقوعه في كلام من لا يخفى
عليه خافه حله ولا على التخيير اي جعل الغير مختار بين التشبيهين وبما يلى على التردد اي تجوز الامر من نفس
الامر مع قطع النظر عن الغير والقول بان الشك ليس معنى احصيا لكلمة او في لغة لا اختار المص في قوله تعالى
او كصيب الاية كما نرى ذلك مختار صاحب التوضيح ومن تبعه قوله يعني ان من عرف حالها لم يمان كون
او للتخيير ومعنى التردد هنا كما بينا سابقا الى معنى التخيير ولهذا جمع بينهما في تقرير المعنى وان كان ظاهره
بيان معنى التخيير وليس معنى التردد هنا الشك بالنسبة الى السامع لا اليه تعالى حتى يرد الاشكال
بان هذا يؤدي الى تجوز ان يكون معنى الحروف بالقياس الى السامع حتى تستعمل في التحقيق فالحال هذا
اخراج الالفاظ عن اوضاعها فانها وضعت ليحيز بها المتكلم عما في ضميره ولو جعلت بمعنى بل كان احسن
كذا نقدر عن العلامة قوله وهذا اخراج الالفاظ الى غريب فان باب الجاز مفتوح الا يرى ان لعل قد جعل على
تبرجى الخطاب وغير الخطاب وكلمة ان قد يستعمل في كلامه تعالى للشك بالنسبة الى الخطاب ونفاضة لا تحصى
فلا يعرف وجه هذا الكلام اصلا نعم لا حاجة الى الحذر على شك السامع بل معنى التردد ما ذكرناه وهو تجوز
الامر من مع قطع النظر عن الغير ومعنى التخيير هنا ليس التخيير الاصطلاحي الذي يشترط فيه الامر والنهي وعدم
صحة الجمع بين الامر من بل المراد منه اداة مطلق التساوي فقط كما اشرنا اليه انفا وانما حله على كونه بمعنى بل لانه
مع كونه خلافا لظاهر يحتاج الى تقدير مبتدأ اي بل هي اشد قسوة لانه مخصوص بحفظ الجمل قوله او بما هو
اقسى انما فان المشابهة بالشئ الاقوى يجوز ان يشبه بالادنى منه في وجه الشبه والسرف في الترتي ومثل هذا
وان كان الظاهر حله او على معنى بل كقوله تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون لكنه لم يجعله عليه لما ذكرنا
انفا ووجه شبه المراد هنا عدم التأثير عن الغير تاغرا مطلوبا منه ولا شك في اشتراك بين القلب والجحاة
وبين القلب ما اشد منها والكتابة مبنية على الارادة فاريد او لا مشابهاة بالجحاة في عدم التأثير المذكور
ثم اريد بتشبيهه بما هو اشد منها للترقي فان مثل هذا دخل في تفهيم الاغراض وادخاله في واد السامعين
قوله لتعليل للتفسير والمراد ان هذه الجملة حال من الجحاة المقدرة في الجملة المتقدمة اذ المعنى او اشد قسوة
منها وكثيرا ما الى ان تشع التحليل في لواء رابطة لا عاطفة كانه قيل او اشد قسوة من الجحاة لان من الجحاة
كذا وكذا بخلاف قلوب هؤلاء المتبردين قوله والمعنى ان الجحاة تتأثر وتنفع ترك الواد واستقاط كلمة
من اشارت الى حاليتها وليست بعاطفة قوله فان منها كما انص عليه والى بيان الجحاة المطلقة المشتركة
بين الاجزاء المذكورة فان مطلق التأثير مشترك بين التأثيرات المخصوصة المذكورة في النظم الكرم وعن
هذا اسقط او لا لفظه من ثم قال فان منها كذا الا ان هذا البيان ينظم كون المعنى انها في القسوة مثل
الجحاة او القلوب زائدة عليها في القسوة لان من الجحاة تتأثر دون القلوب فهي زائدة عليها واما على

كون المعنى انها مثلها او مثلهما هو اشد منها فكون وان من الجحاة تعليل للتفسير مشكرا لان هذه الجمل
لا تفيد كون القلوب مشابهاة بما هو اشد قسوة من الجحاة كالحديد فلا يكون تعليلا لذلك وايضا لا شعرا
فيه بان مثل الحديد اشد من الجحاة فساوة فالصواب الاكتفاء بالوجه الاول فيما سبق قوله فان منها ما
قوله ينبع فيه رمزا الى انه المراد من قوله فيخرج منه الماء لكن لا حاجة اليه اذ الخروج هو الحركة من الداخل
الى الخارج وهو متحقق هنا والقول بان المراد ان خروجه قليلا بحيث يصير منبوعا وقليلا ليدري الا ان
يقال انه حله على العيون ليحسن التقابل بين الانهار وبين احوال تشقق الارض مع ان تفر الانهار
منها مقدم ذكرها في النظم تبينها على ان الواد لمطلق الجمع لا يقتضي الترتيب فالظاهر ان تفر الانهار منها
بسبب تشقق الارض فتخرجها مترتب عليه كما نية عليه بقوله فينبع منه الماء وينبع منه ماء واما تقديمه
في النظم الجليل فكثرة الانتفاع بالانهار بخلاف العيون ويؤيده ما قبل من ان قوله وتنفجر عطف على ينبع ولذا
ترك منها المذكورة في الاية للاشارة الى ان التشقق معتبر في قوله وان منها لا يتفر منها الانهار لان المقصود
بيان تأثر الجحاة والتفجر صفة الانهار مستند اليها وان كان لا تعلق بالجحاة بتوسط كلمة منها الا ان ترك
التصريح به في الاية دلالة على تفجر عليه دلالة واضحة حتى كان ذكره معه مكررا بخلاف يخرج فان قيل الاولى ان
لا تشقق فيخرج منه الماء مقدما على تفر الانهار ليكون ترقيا من الادنى الى الاعلى كما هو مقتضى النص لان
انفجر الماء وجريانه اعلى من خروج الماء بلا جريان فاجابة ان المص اختار طريق الترتي لانه اقرب الى الطبع
وانتج في المقصود والقول بان قوله تعالى وان من الجحاة لانه واراد على نهج التميم دون الترتي كالرحمن الرحيم
اذ لو اراد الترتي لقلد وان منها لا يشقق فيخرج منه الماء وان منها لا يتفر منها الانهار ضعيف لما عرفت ان المص
حله النظم على هذا الاسلوب والتقديم في الذكر لكثرة الانتفاع بالانهار وان الواد لا يقتضي الترتيب
واستيعاب جميع الانفعالات متحقق سواء حمل الكلام على طريق الترتي كما هو المختار او على طريق التميم
والادعاء ان فائدة استيعاب جميع الانفعالات التي على خلاف طبيعة وهو يبلغ من الترتي ليس يتام
على ان استيعاب جميع الانفعالات عند التحقيق في حيز المنع قوله ومنها ما يتردى اي يسقط هذا
يربط التردى والرهسوط بتحققان بالحركة الارادية فهو جحان هنا قوله انقياد الى ارادة الله اشارة الى ان
الخشيعة تجاز عن الانقياد كما يسبحي قوله وقلوب هؤلاء اظهر موضع المضموع وغير الاسم الاشارة للتحقير
لا تتأثر به وهذا يخل التشبيه وان كان الغرض بيان اشدية القلوب والمراد ان قلوبهم لا تتأثر اصلا
بالزواج والجحاة تتأثر في الجمل لا بالجملة فهما متشابهان في عدم التأثير في قلوبهم اشد لعدم
تأثر قلوبهم عن امره تعالى واما الجحاة فهي متأثرة عن ارادة الله تعالى وفي ذكر الارادة في الجحاة والامر
في قلوب هؤلاء تشبيهه بنبيه فلا تنفع قلوب هؤلاء متأثرة ايضا بما اراده الله تعالى وبالامر السكوني
وان لم تتأثر بالامر التكليفي لكونها مطبوعة ومختومة لكن العبرة في العقلاء التأثر بالامر التكليفي كونه بالاختيار
وفي الجادات التأثر بالارادة تعالى فلا اشتفي التأثر المقدور في القلوب وتحقق التأثر السابق بالجادات
فيها كانت القلوب زائدة في القسوة عليها قوله والتفجر التبع يسعة في الكثرة والسعة مستفاد من صيغة

التفعل مع مدخلية المادة فيها ولذا لم يذكر في التشقيق مثله ذلك والمراد بالانها راء الكثرة الذي يجري
فهو اما على حذف المضاف او الجازم المرسل بذكر المحل واردة الحال او الاستاء المجازي وقدم التفسير فيه
في قوله تعالى جنات تجري من تحتها الانهار فتخرج الانهار بغيرها في عدم كونه حقيقة ولما كان المجاز جمعاً
جعل الانهار جمعاً ايضاً **قوله** والخشبية مجازاً في ذكر السبب واردة السبب او بطريق اطلاق اسم
اللزوم على اللازم قال المصنف في تفسير قوله تعالى انا عرضنا الامانة الالة وقيل ان الله تعالى لما خلق هذه
الاجرام خلق فيها في الحاجة الى جعل خشبية المجاز مجازاً وينصره قول صاحب التوضيح في اواخر
بحث حكم المشترك التام فعمل ان وضع الرأس خضوعاً لله تعالى غير متمنع من الجادات بل هو كائن
لا ينكره الامنك خوارق العادات انتهى فعمله ان الخشبية من الله تعالى غير متمنع من الجادات
ايضاً فيكون حقيقة وكذا المره بوط يكون بارادة الاختيارية على هذا التقدير لكن المصنف مال هنا الى
القول بان اعتدال المزاج والبينة شرط في الحياة وفي موضع اخر اختار عدم شرطية ذلك وما ذكرناه
اتفقنا في تأثر الجازم مبني على الاشتراط وبعضهم قال انه تعالى لما ذم بني اسرائيل بعدم انقيادهم
لما يليق بجلالهم من امر التكليف ورجع عليهم الجبر بانقياده لما يليق بجلاله من حكم التكوين جعل الخشبية
مجازاً عن الانقياد وان كان حملها على الحقيقة جائزاً عندنا وانت خبير بان حمل الخشبية على الحقيقة
ادخل في تحصيل هذا المرام اخرج يكون خشبية المجاز باختيارها بخلاف حملها على المجاز فانه يكون بطبعه
وما يكون باختياره اقوى ما يكون بطبعه وبيان المصنف هنا لا يكون مبيهاً على عدم التغير بين الامر
والارادة فانه نذهب المعتزلة كما علم توضيحاً ما سبق وفيه رمز الى ان مواضع التورية مع كثرتها لم
تؤثر في قلوب هؤلاء الغلاة وقد اثر العصاة الجبر بالضرب مرة حتى اخرج منه ثلثي عشرة عيوناً وبلغها
اللام الفارقة وهي ههنا لام لا يتغير ولا يشق ولا يهبط قوله وعيد على ذلك على ذلك من شدة القسوة
وعدم الانقياد بترك الايمان والاغراض عما امرهم الله تعالى بعد العرفان **قوله** وقرأ ابن كثير في حمله
لان المذكورة كتب التفسير والقراءة ان القارئ يباد الغيبة هنا ابن كثير والباقيون يقرؤون بناءً على الخطاب
قال الجعفي قرا ابن كثير بالياء المشناة التحية والباقيون بالقافية ووجه الغيبة مناسبة لقوله فزجوا
وما كانوا يفعلون وهم يعلمون ووجه الخطاب مناسبة قوله وان قتلتم نفساً فاداً اتم وتكتمون
ويرىكم اياته لعلمكم ثم قست قلوبكم لا تقطعون فانه للمؤمنين انتهى قوله ضمنا الى ما بعده لان الخطاب
غيرهم وهو المؤمنون فهو في حكم الغيبة وقيل ضمنا الى ما بعده يعني قوله ان يؤمنوا وما بعده من الضمائر
العائدة لليهود والباقيون بالتاء ضمنا الى ما قبله كما نقل عن الجعفي وفي قراءة الياء التفات من الخطاب الى الغيبة
الخطاطا لهم عن لغة الخطاب واما في صوت الخطاب فبطريق العقاب اذ الخطاب للاعداء للعتاب والعدو
عنه التبعيد عن عرساحة الخطاب والكتات متفاوتة بحسب المقامات قوله الخطاب لرسول الله عليه السلام
والمؤمنين وقيل هو للرسول عليه السلام خاصة والجمع للتعظيم وله وجه اذ طبع ايمانهم لصاحب الوحي
امس بالمقام واو في المرام ويؤيد ان يؤمنوا بكم سواء جعل اللام زائدة او جعل للتعليل وهذا من قبل

تلويح الخطاب لعدم الالتباس على قراءة تلويح بالتاء والاستفهام في انقطعوا لانكار الواقع التوبيخي
في ان طبع الايمان منهم في تلك الحال مستبعد وان كان ذلك الطبع مستحسن في حد ذاته والفاء معطوف
على مقدر مدخول الهبة حقيقة والمعنى انظنوا ان قلوبهم متأثرة صالحة للايمان فتقطعوا
ان يؤمنوا بكم والمتعاطفان كلاهما مستبعدان وله وجه اخر يسجي تفصيلاً في قوله تعالى افكلما جاءكم
رسول الالة **قوله** ان يصدقكم فيه اشارة الى ان اللام زائدة لتقوية العمل وان الايمان بالمعنى اللغوي
والاولى فيه اشارة الى ان التعدية باللام بتضمين معنى القرار والاستجابة كما في قوله تعالى فامس لوط
اي صدق واقبل واستجابه اذ المحل على الصلة غير متعارف في الفعل والمصنف لاشارة الى ذلك التضمين في
قوله تعالى وقالوا لن تؤمنوا بك الالة حيث قال ولن نقر لك بعد قوله لاجر قولك لم يتعرض هنا في الاقوال
يتعدى للمقربة بالياء والمقر باللام وقدم الكلام هناك قوله او يؤمنوا لاجر دعوتكم اي اللام للتعليل
بتقدير مضاف اذا علمت هي الغاية دون الذوات والغربة على خصوص المضاف اي الدعوة كون الخطاب صائفاً
دعوة والمراد بالايان ح شرعي فيستغنى عن ذكر المفعول به لدخوله في مضمونه ولو ذكر اسما كالحمل على التجريد او
على التاكيد وكان هذا ما دمن قال فيؤمنوا منزل منزلة اللازم ولو قدم قدم هذا الاحتمال كما في قوله
وكالوا لن تؤمنوا بك او اكتفى به لكان اولى وبالفائدة اخرى **قوله** يعني اليهود الى الموجودين في وقت النزول
اذ الطبع لا يتصور الالهم وعن هذا قال طائفة من اسلافهم في يكون اللام للبعد في المرام كما عرفت قوم
مخصوصون قد علم الله منهم انهم لا يؤمنون باختيارهم ولكن ان تحمل الجنس فيكون عاماً يخص منه البعض
وهم الذين امنوا من اليهود كعبداً من سلام واضرابه وهذا الوجهان ذكرهما المصنف في تفسير قوله تعالى
ان الذين كفروا سواد عليهم الالة والحمل على الجنس بلايم اشده ملائمة قوله وقد كان فريق منهم اذ على تقدير
ان يراد باليهود في ان يؤمنوا قوم مخصوصون يحتاج الى الاستخدام في فريق منهم لكن لا يظير فيه كونه من
المحسنات المعنوية **قوله** طائفة من اسلافهم ان اراد به تقدير المضاف فلا حاجة الى القول بالاستخدام
حين ارادة اقوام باعيانهم اذ الضمير يرجع الى تلك الاقوام المخصوصة بتقدير المضاف وان اراد
حاصل المعنى فيحتاج الى الاستخدام على ذلك التقدير والا فلا يحتاج اليه اذ المرجع الجنس في كلا الضميرين
باختبار تحققه في ضمن بعض الافراد ثم المراد بتلك الطائفة من كان في زمن موسى عليه السلام بقرينة
يسمعون كلام الله لانهم اهل اليقاعات وهذا غير مرضي عند المصنف كما سياتي او من كان في زمن النبي عليه السلام
والمراد بالكلام التورية وهو المختار عنده حيث قال في تفسير كلام الله يعني التورية والمراد بالسمع
سمع ما يدل على كلامه تعالى كما يقال لاحدا ما سمع كلام الله اذ قرأ القرآن عنده وهذا شائع ملحق
بالحقيقة وتخريفهم ح تخريف صفة رسول الله عليه السلام المذكورة في التورية فيكون من صفاته
عليه السلام المذكورة في التورية انه يكون ابيض ربعة فخر فذلك بان يكون اسماً طويلاً انتهى
بصحة وحر فوالاية الرجاء بالتسويد والخوف على هذا يكون المراد من اسلافهم من لم يبلغ غزول هذه
الاية لاسم سبق عصر النبي عليه السلام اذ السلف امر اضاني يصدق على من تقدم من النبي عليه السلام

بمعنى كذا شتمن وعلى من تقدم زمن النزول من عصر النبي عليه السلام بمعنى يشتد شتمه وان المراد
اجبارهم الذين هم الاشرار الذين اشتهروا بايات الله ثمنا قليلا فخرنا نعتهم عليه السلام صلوات الله
عليه وسلم والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا ما ننزل من ربنا وما ينزلنا ربنا
بتقدير المضاف كتحريف نعتهم وتغييره اذ التحريف في اللغة من الانحراف والميل وهو التغيير والمعنى انهم
يميلون الى كلام تعالى من حال الى حال بتبديله بالكليية ووضع الشيء في موضعه او بتأويل معناه بان
الفاصلة فيفسرونه بما يشتهرون به وهذا ايضا تغيير كلام الله تعالى اذ المقصود هو المعنى وتغيير المعنى اما
بتبديل لفظ الدال عليه ووضع لفظ اخر مكان الدال على معنى اخر وتغيير المعنى فقط وكلاهما تحريف
كلامه تعالى سيجي الكلام على وجه التمام في تفسير قوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه في موضع وقوله تعالى
يحرفون الكلم من بعد مواضعه ولا يرب في ان هذا التأويل الكاسد وقع من الحاضرين لا الماضين قوله
وقيل هو من السبعين اي المراد بطلاقة من اسلافهم هؤلاء السبعون المختارون للميثاق المشاهير
في قوله تعالى واختر موسى قومه سبعين رجلا لميثاقنا هذا ما رواه الكلبي من انهم سألوا موسى ان يسميهم كلامه
تعالى فقال لهم اغتسلوا وبسوا الثياب التظيفه ففعلوا فاسمهم الله تعالى قال سماع على هذا من الله
بلا واسطة كما كان موسى عليه السلام لكن الصحيح انهم لم يسموا بلا واسطة وان مخصوص بموسى عليه السلام
وهو منصب النبوة والرسالة ولهذا لم يرض به المص والمراد بالتحريف على هذا زيادة في على طريق التأويل
لا التحريف بما يتعلق بنعت النبي عليه السلام والمذكور في سائر المواضع التحريف بما يتعلق بامر النبي عليه السلام
فكذا هنا فطر وجه ضعف الاحتمال الثاني ايضا ولفظة من للبيان لان السبعين كلهم فعلوا ذلك
كما قال كلهم انما اسبغهم وقيل وانما قال من السبعين لان كلهم لم يفعلوا ذلك وهو ضعيف قوله ثم قالوا ببيان
لتحريفهم وفساد قولهم ظاهر اما اول فلان هذا القول لو فرض تحققه مع استحالة لكان من طيفه اصحاب الوحي
لا وظيفتهم واما ثانيا فلانهم من هذه الاوامر والنواهي كونها لا تفسد والتزوية ولا ريب في فسادها اذ
لا يبقى التكليف اصلا وقال الخبير التفتت زاني لا يخفى ان فيما افروا هذا على فساد حيث علقوا الامر بالاسطة
والنهي بالمشية وبما لا يتقيدان وكانهم ارادوا بالامر غير الوجوب على معنى فعلوا ما شئتم وان شئتم فلا
تفعلوا وهذا التوجيه بحسب التأويل عوى ظهور الفساد بناء على الظاهر فلا منافاة لكنه توجيه بارد فعلى
هذا يكون تحريفهم بحسب التأويل والنفس لا يفسد حلوا الامر على الاباحة مطلقا وهذا تأويل ما يشتهرون به
لا تحريف بحسب الزيادة مع انهم اتفقوا على ذلك فالحق ان السكوت من توجيه كلامهم الذي من تلقاء
انفسهم احسن من الاشتغال بالتوجيه ولن يصلح العطار ما افسد الدهر قوله ولم يبق لهم فيه
ريبة اي شك استفاد من التعبير باعقلوا لا باعلموه فان العقل مستعمل في الادراك الكلي ادراك
جائز ما مطابقا للواقع بل في الاصل القوة العاقلة ثم اطلق على ما يدرك بها قوله انهم مقترون قد روي
بهذا فعالتهم التكرار في مفعول ما علقوه كلام الله تعالى واختيار الجمل الاسمية وتقديم المسند اليه
على الخبر الفعلي لفظ التاكيد في اللوم والتوبيخ ولوقال ولم يكن لهم فيه شك لكان اقوى في الارتباط

وكانه اراد الاشارة الى الفرق بين ما عجز بالعقول وبين ما عجز بالعلم او العلم قد يستعمل في الظن ولو جاز انما
التعقل وفيه نظر لا يخفى واختيار المضارع هنا مع اختيار الماضي فيها قبل لارادة الاستمرار والحكاية الحال
الماضية مع المراعاة للفاصلة قوله ومعنى الآية اي حاصل معناها او معناها بطريق الاشارة ان اجبار
هؤلاء في تنبيه على ان المراد بالفرق في قوله وقد كان فريق منهم اجبارهم وعلماؤهم لانهم الذين يقدر
على التحريف والتغيير وهذا مطابق للوجه الاول هو المختار عنده ولم يلتفت هنا كون المراد السبعين
المختارين لانه وجه جرح مرزول قوله ومقدمهم بفتح الدال جمع مقدم اشارة الى ان المراد باسلام
فيما مرهم الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام وانقرضوا قبل نزول هذه الآية والقول بان اشارة
الى ان المراد بالسلب بالذات لا بالزمان ضعيف اذ لا يطلق السلف على مثل ذلك لافي اللغة ولا في العرف
كانوا على هذه الحالة وهي الكفر مع التحريف وتغيير كلامه تعالى وهو اضلال عظيم مع علمهم وتعقلهم
فيما طمعكم بسفلتهم وجها لهم اي الظاهر ان المتأخرين من الجبهة قلدهم لانهم اخذوا دينهم من
اجبارهم فلا اشكال بان كيف يلزم من اقدم بعضهم على التحريف حصول لباس من ايمان باقيم فان
الجبهة في كل عصر يأخذون الاحكام من العداة ويقعدون كل الاقصاد والقاد في التسببية وما لا يتفق
الانكارى وانهم انكروا اي الجهاد وحرفوا فلما عجب لان لهم سابقة في ذلك اي الكفر والتحريف بالنسبة الى
الجبهة مشكروا الكلام في الجبهة والسفلة ولو اكتفى بالكفر لكان اولى الا ان يقال معنى حرفوا اي اعتقدوا ان
الحرف حق ولا يخفى ضعفه وحال اكثر ارباب الحواشي الى ان هذا المعنى الثاني ناظر الى الوجه الثاني لكان المعنى الاول
ناظر الى الوجه الاول ولا يخفى ان سوق الكلام ياتي عنه قوله يعني منا فقيمهم اي ان ضمير لقوا راجع الى جنس
اليهود باعتبار تحققة افراد المنافقين بدلالة قوله قالوا امثال ذلك فلا اشكال بعدم تقدم المرجع وبان العام
لادلالة له على الخاص باحدى الدلالات الثلاثة لما عرفت من ان المراد هو جنس اليهود كما في ان يؤمنوا وان يستعمل
فيها وضعه لكنه قد وقع في الخارج على المنافقين فلا غبار اصلا والقول بان ضمير لقوا المنا في اليهود باعتبار
حذف المضاف لقيام القرينة فان ضمير قالوا لهم قطعها ما لا حاجة اليه جعل في الكشف قالوا لقوا اليهود وقالوا
قالوا المنا فقيمهم لعلم اده ما ذكرناه والمصحح جارية الموضوعين الفاعل المنا فقيمهم وما لها واحد غاية الامر ان
الشيخ الزمخشري لم ينسب على ان المراد بضمير لقوا جنس اليهود باعتبار تحققة في ضمن بعض الافراد وهم
المنافقون واشارة الى ذلك في قالوا لان نفاقرهم يتحقق بهذا القول والمصنوب عليه اولاد فالتوهم عدم
اتحاد فاعل في الشرط والجزا في اول الامر وحمل كلام الزمخشري على انه جعلنا على لقوا مطلقا لليهود فاعل
قالوا المنا فقيمهم كلام لا طائل تحت وقد مر في اول السورة قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا وضيمير لقوا
للمنافقين جريا فكذلك هنا قوله بانكم على الحق في اشارة الى انهم لم يقتضوا على ائمتنا حين ملاقاتهم المؤمنين
بقولوا بانكم على الحق وانهم وجدوا في التورية نعت النبي عليه السلام وحقية ما جاء به وانكم مسببونون
باتباعه والى هذا اشار بقوله ورسولكم هو المبعوث في التورية وفيه نوع اشارة الى ان القائلين بهم
الاجبار ورؤساؤهم الاشرار كعبادته به اتي واحزابهم وقولهم ورسولكم في نوع اشرار نفاقرهم واما

يختار ان يكون انشاؤا او اخبارا او جملة الشرطية اما مستأنفة مسوقة لبيان احوال المنا فقين منهم
وتعداد جناباتهم غلب بيان احوالهم في التحريف والتأويل وسفلتهم وجعلتهم باجبارهم او يكون في محل
النصب على الحال معطوفة على الجملة الحالية قبلها بتقدير منهم وهي وقد كان فريق منهم والمعنى فقطعت
ان يؤمنواكم وحالهم كيت كيت المنافية لايمانهم فلا يناسب ذلك الطبع بعد ظهور حالهم ووضوح
مثالهم وانما لم يجعل معطوفة على قوله يسمعون مع قربة وعدم احتياجه الى اعتبار الحذف لان التحريفين
غير المنا فقين وان هذه الملاحظات والمقاولة والتحديث الى المنا فقين وغير المنا فقين لم يكن يخص الفريق
السامعين واذا خلا بعضهم الى بعض من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه وقدم التفصيل في
قوله تعالى واذا خلوا الى شياطينهم الآية قوله اي الذين لم ينفقوا منهم اي من اليهود اى ضمير لولا هنا
راجع الى غير المنا فقين بقرينة قوله اتحد ثونهم وعند قيام القرينة لافتراف ذكر الضمائر المختلف المرجع
فعلى هذا حمل البعض الذي هو قائل على غير المنا فقين اولى كانه قيل واذا خلا بعضهم وهم غير المنا فقين
من اليهود الى بعض وهم المنا فقون قال غير المنا فقين الى المنا فقين ويمكن العكس وهو لا وفق للسوق
وانسب بقوله تعالى واذا خلوا الى شياطينهم الآية ورجحان الاول هنا يكون فاعل الشرط والجزاء متحدان
بخلاف الثاني فكن لا يجب الاتحاد في ظاهر الثاني لموافقة قوله المذكورة صدر السورة اذا خلوا انما يكون بعد
الملاقة فالملاقاة هم المنا فقون فهذا هو الملام للثاني واماني الاول فيوهم كون غير المنا فقين من الملاقيين
لما عرفت من ان الخلوا انما يكون بعد الملاقة فالاستفاد من الملاقة الى الخلوة شأن المنا فقين ولعل هذا لم يقل
المصنف واذا خلا بعضهم الذين لم ينفقوا كما قال في الكشف تنبيه على مسامحة الاحتمالين قوله عاتبين على من
نافق مستفاد من الاستفهام لانه لا نكار للواقع بمعنى التوبيخ والتفريع فالجواب قوله بآية الله لكم
اي المراد بالفتح البيان لكونه لازما اذ معنى التحقيق للفتح غير متصور هنا فلا لازمه والتعبير بالفتح للبيان
وللاشارة الى انه قيل البيان كالتشبي المعلوم وبعد البيان كالامر المفتوح المكشوف حاله الى هذا اشار الرازي
حيث قال الفتح ازالة الاغلاط وذلك ضربان احدهما ما يدرك بالبرهان كفتح باب ونحوه وذلك ما يدرك بالبرهان
وذلك ضربان احدهما الامور الدينية كفتح من كقول تعالى ففتحنا عليهم كل شيء والثاني فتح المستغلق
من العلوم من قوله فلان فتح من العلوم بابا مغلقا وفتح عليه كذا اي اعلمه واوقفه عليه ومن هذا القبيل
قوله اتحد ثونهم بافتح الله عليكم استرعى لهذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال بافتح الله عليكم باب
العلم بصفة النبي عليه السلام للبشر به وقيل بافتح الله من ذلك والمأل واحد ولا يخفى عليك ان ما ذكره
الراغب المعنى الاول منه حقيقي والباقي استعانة فتأملوه على بصيرة قوله اي الذين نافقوا لا عطف على
اي الذين لم ينفقوا اي ضمير جمع لولا في واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا المنا فقون غاطبوا بهذا المقول
لا عقابهم اي لا تبايعهم وبقي اياهم الذين لم ينفقوا في يكون المراد بالبعض الاول المنا فقين وهو لا وفق
للسياق قوله اظلم ابصارهم ترميد لظلمتهم الغريبيين اما المؤمنين فاقولهم مناسبتهم لم يؤمنوا واما
باعتقابهم فلا ظلمهم ان لا يكون منهم تحديث في الزمان المستقبلي ويريدون بانهم لم يجدوا في الزمان الماضي

والحال انهم حدثوه حيث قوا حين ملاقة المؤمنين ورسولكم المبشر في التورية واطلاق استفاد
على الثاني لغوي وعلى الاول شرعي قوله في استفهام على الاول تفريع اي انكار للواقع بمعنى ان التحديث
وقع منكم ما كان ينبغي ان يقع ذلك فعل ان المضارع على هذا التقدير بمعنى الماضي اختيارا لما كناية الى
الماضي والاستمرار قوله وعلى الثاني انكار اي انكار للواقع وهو لا نكار لا بطلان بمعنى ان التحديث لم
يقع منكم بعد ولا يقع ايضا في المستقبل ولذا عطف عليه قوله ونهى ميلا الى حاصر المعنى والافاق معنى النهي
هنا ولما كان الاستفهام في المعنيين لانكار وان كان فرقا بينهما ما كان في الاول لانكار الواقع وفي الثاني لانكار
الواقع تبين ان قوله تفريع اي توبيخ تقنن في البيان مع الاشارة الى المراد بالانكار في الاحتمالين عرفت
من ذات حملولة البيان في حل المسلكين واخر هذا الاحتمال لضعفه اذ قوله واذا لقوا الذين امنوا عطف
جملة واذا خلا بعضهم عليه يلام الاول فانه يقتضي كون المنا فقين معاتبين وايضا اظهار الالمان
عند ملاقة المؤمنين شايخ غير متصور الكمان وتحديثهم بافتح الله المؤمنين معلوم بالبيان فكيف
يتصور منهم نفاق الغريبيين ولذا انفردت في اول السور واذا خلوا الى شياطينهم لولا انما معكم الآية
ومن هذا تبين ان هذا الاحتمال لا يكاد يصح ولعل هذا قال صاحب الارشاد وهذا لا يليق بشان التنزيل
الجليل قوله ليحجوا عليكم الاشارة الى ان المفاعلة للمبالغة لا المشاركة وعليكم فيه تنبيه على ان في الكلام حذف
الجار قوله بانزل الله معنى عند ربكم ولذا قال جعلوا محاسنهم بكتاب الله لا لكون الاولى جعلوا الاحتجاج عليهم
قوله وحكم بيان المراد بالاحتجاج بكتاب الله تعالى ثم الظاهر ان الامام للعاقبة كلام لدو الموت وطريق هذا
الحمل التمييز لان الاحتجاج عنده تعالى بطريق الحقيقة تسجيل مثل غيرهم بالجنة بغلبة من حج خصمه
بين بدى حاكم مطاع لا يتمشى بحضرة الحق المحض بامر مريض به الى كم فكانه قيل ليحجوا عليكم بكتاب الله تعالى
احتجاجا بغلبته به عليكم ويقطعون جوابكم فصار بذلك كانه احتجاج عنده تعالى في جريان الحق المحض
فقط دون الخيال والبطان فغير عن المشبه بما وضع للمشبه ولا يشترط في صحة التشبيه مكان المشبه
ونظيره ما يقال وهذا حلال عندنا اي عندكم فعلى هذا يكون هذه الجملة بمنزلة البدل عن قوله بما
فتح الله بدل الاشتمال او الكلا ونظر في استفاد اي حال كونه في كتابكم كما فاده التحرير لفتاوى وقيل معنى به بما
فتح الله عليكم اي اعلمكم مطلقا بالعبادات او الالهام او غير ذلك فلا ذكر عند ربكم اي في كتابه علم ان ذلك ان علم
كان باقوى طرف وهو كونه في كتاب الله وهذا ضعيف اما اول فلان المصنف قيد بافتح الله بالتورية واما ثانيا فلان
الخطابين هنا المنا فقون على الوجه الاول او غير المنا فقين من اليهود ولا يخفى ان يكون ما فتح الله عليهم
المعجزات ونحوها فان ذلك شأن الانبياء عليهم السلام قوله وقيل عند ذكر ربكم بتقدير المضاف قوله او بما
عند ربكم فيكون عند ربكم حالا من ضمير كما ذكر في منزهاته كذا قيل وانه في الحال التصريح بكون الاحتجاج
بامر ثابت عنده تعالى وان كان ذلك مستفادا من كونه بافتح الله فيكون حالا مؤكدة او دائمة قوله
او بين يدي رسولكم اما بتقدير المضاف او بجعل الحاجة عند الرسول حجة عند الرب كما جعل البيعة
لعليه السلام مبايعة الله تعالى مجازا قوله وقيل عند ربكم في القيمة اشارة الى ان الوجوه المتقدمة الغرض

منها الزجر عن الاحتجاج عليهم في الدنيا بالتحذير عن التحديث المذكور قدمها لربحها واما تقديم
الوجود بعضها على بعض فمعلوم بادي نظره وفيه نظر اذا خفا ما فتح الله عليهم في التورية لا يفتها
اي الحاجة فانهم يعلمون انهم يوم القيمة محجوبون سواء حدثوا او لم يحدثوا فلا فائدة في الامر
بالاخفاء والتحذير عن التحديث فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرجع ضمير التحديث بما فتح المدلول
عليه بقوله اتحدونهم فالتحذير عن كونهم محجوبين بهذا الطريق وهو ان يقول لهم المؤمنون
عند الله تعالى يوم القيمة على رؤس الاشهاد اما حدثتمونا في الدنيا بما في التورية من نعمتي الله
فانه في الاشكال المذكور ايضا وهو ان الجمع بين قوله تعالى به وعند ربكم مشكوك ولا يحتاج الى جعل الثاني
بدلا او حالا من ضمير قلنا ياتي عن ذلك قوله تعالى او لا يعلمون ان الله الاله فانه هو الملام للحديث لا
وايضا الاحتجاج بالحديث به في النصوص المذكورة في الحقيقة اذ مغلوبتهم بنفس الحديث به لا التحديث
من حيث التحديث وايضا يمكن لهم انكار التحديث لا ما فتح الله عليهم وفي بعض النسخ لا يدعوا الاحتجاج
لكن لا بد عليه ان يكون الاخفاء لا يدفعه لا ياتي وقوع الاخفاء كقول المشركين والله ربنا ما كنا مشركين وقول
اهل جنتهم ربنا اخرجنا منها وقد تيقنوا بالخلو لفظ الحيرة والمبالغة في الدلالة فلا يلزم من اخفاءهم للا
الاغتراب منهم ان الله تعالى لا يعلم ما انزل في كتابه لا عرفت من ان منشأ الاخفاء لفظ الحيرة ومبالغة الدلالة
قوله اما من تمام الكلام فيكون المعنى لا تتفكر وان فلا تعقلون فالهتمة لانكار ذلك جميعا اما الواقع على الوجه
الاول وهو المختار عنده فلذلك قال من تمام كلام الناهين وقد دلت ضعف هذا الاحتمال وعن هذا لم يذهب
عليه **قوله** وتقدس افلا تعقلون انهم اشار الى مفعول الفعل محذوف لقيام القرينة على تعيين المحذوف ولكل
ان تقول وتقديره افلا عقل لكم ينهي عن ذلك الخطا الغاشي **قوله** او خطاب من الله تعالى للمؤمنين فالغاية
للعطف على مقدور الهمة لانكار الواقع ولا مسامحة لكونه لانكار الواقع اذ الطبع واقع منهم لكن الاستبعاد بالنظر
الى حالهم المشار اليها بقوله وقد كان فريق منهم الاله والتسبيح على ذلك قدم حالهم وعطف عليه ان لا يطعن لهم الا
فالطبع المذكور مستحسن في حد ذاته وفي كونه خطايا منه تعالى نوع كدرا فاح يكون ما بينهما اعتراض لكنه بيان
وجه انكار الطبع مع ان فيه طولا كثيرا ما على الاول فلا يلزم ذلك ولا نوح يلزم اجتماع الهمتين وهذا يلزم
في الوجه الاول على تقدير العطف على تحديثهم **قوله** يعني هؤلاء المنا فقير وهم الذين قالوا انا حين ملاقة
المؤمنين قدمه لانهم احرى بالتوبيخ قوله واللائمين من غير المنا فقير او كليهما يرى ان هذا اقرب لحصول
توبيخها معا وكذا الاحتمال الاخير لان توبيخ الكفر من مقتضيات المقام والاول للعطف على مقدور ينساق
الذهن في كل احتمال والمعنى ايضا فيقولون ولا يعلمون او لا يعلمون او لا يعرفون ولا يعلمون والهمة
لانكار الواقع في الكفر في اشارة الى انه ليس من شتمه كلامهم بل هو جهة معتضة **قوله** ومن جعلها اسرار
الكفر في اشارة الى ان ما صدره لعدم احتياجهما الى تقدير الضمير ولان الاخبار يعلم بالاسرار والاعلان يبلغ
من الاخبار يعلم ما يسرون وما يعلنونه وذكر الاعلان بعد الاسرار كذا الرحيم بعد الرحمن من قبيل التتميم لا
الترقي قوله معاينه عطف على الكلام اي تحريف معاني الكلام بالنا ويزيل الزايع كما هو بالتحريف الحكم واما تحريف الكلام

جميعا اي العطف والعطف عليه
معا وعطف على تحديثهم والفاء
لاودة ترتيب الكار عدم عطفهم على
تحديثهم والهمة مشتق من الفاء
قدمت لا فقتنا الصدارة

ومن جعلها اشارة الى ان عام
وما ذكره في قوله واولا وكذا

في المحو بالكلية كاية الرجم او بالتغيير كغيره نعمت النبي عليه السلام الى غيره **قوله** جهلة لا يعرفون لا هذا التفسير
موافق لما ثبت في كتب اللغة كالغرب من ان الامي من لا يكتب ولا يقرأ منسوبة الى الام بمعنى انه يفتي بلا علم
كما ولدت امه الى امه العرب والى ام القرى فانهم لا يكتبون ولا يقرؤون والمعنى الاول هو الظاهر المعقول
لا طرده في جميع الاميين من امه العرب وغيره بقوله جهلة تفسيره باللام في الاكثر فقوله لا يعلمون الكتاب
صفة كاشفة مفيدة للذم ويحتمل ان يكون للتخصيص اذ الجاهل قد علم الكتابية بين الله تعالى انهم موصوفون
بوصفين مذمومين الجهل وعدم عرفان الكتابية واشارته بقوله الكتابية الى ان الكتاب مصدر كتب كتابية
اي خط خطا فيطالعوا التورية باسقاط النون جوابا للنفي كقوله ما تاتينا فتحتنا والمعنى جهلة لا يجمع
فيهم معرفة الكتابية ومطالعة التورية بانتفاء كل واحد منهما فيتحققوا عطف على فيطالعوا اي يتقنوا
ما في التورية فيعملوا بمقتضاه واعتبار مطالعة التورية في هذا الوجه منهم من سوق الكلام لانه
لزم اصحاب التورية على وجه الاتمام وانت خبير بان سببية معرفة الكتابية لمطالعة التورية كما هو مقتضى
كونه جوابا للنفي منظورها فتأمل **قوله** او التورية عطف على الكتابية اي المراد بالكتابية يجوز ان يكون
التورية ايضا بقرينة ذكره في بيان احوال اليهود فان المتبادر من الكتاب في الشرع وان كان هو القرآن لكن
عند ظهور القرينة يلازم غيره في الكتاب يكون بمعنى المكتوب وقدم تفصيلا في اول السورة قدم الاحتمال
الاول اما لا فلا في الملامم للتعبير بالاميين كما عرفت من ان الامي من لا يكتب ولا يقرأ واما ثانيا لانه
نفي العلم بالتورية بالبرهان لانهم اذا لم يعرفوا الكتابية واشرها لا يعلمون التورية بطريق اولى والمراد بالكتابية
هو الى اصل المصدر لانفس المصدر اي الاثر الحاصل بالكتابة كما اشرنا اليه فقدم عليها بهذا المعنى مستلزم لعدم
العلم بالتورية فيصح تفرع فيطالعوا عليه وسببية لا فائدة في ما قيل ان في التفرع نظرا في مدار المطالعة
على معرفة القراءة لا على معرفة الكتابية وجه الاندفاع هو ان المراد بالكتابية اثر الكتابية كما عرفت في لاشك في صحة
التفرع ولا حاجة الى ان يقال الكتب في العرف ضم الحروف وبعضها الى بعض في الخط وقيل قال ذلك للمضموم
بعضها الى بعض في التلفظ ولهذا يسمى كتاب الله وان لم يكتب كتابا لانه تكلف ولا يلزم من عدم القدرة على
الكتب اي جمع الحروف المقررة عدم القدرة على التكلم اصلا فان القراءة تكلم خاص ولا يلزم من نفي الاخص
نفي الاعمال استثنائا منقطع لان ما هم عليه من الاكاذيب والمواعيد الباطلة ليس من الكتابية اي معنى كان
ولصحة وضعه كمن موضع الاي اشار اليه بقوله ولكن يعتقدون ولا واما تقدير كون معناه لا ما يقرؤون فلا
القراءة العارية عن معرفة المعنى ليست من الكتاب ايضا **قوله** وهي الاصل احتراز عما يريد به هنا في نفسه سواء
كان مطابقا للواقع او لا ولعموم الكذب قال ولذلك وكون الائمة في الاصل ما يقدره الانسان في نفسه
ولكون الكذب من افراذه يطلق على الكذب اطلاق الحيوان على الانسان فيقال معنى اي كذب لان الكاذب
يقدر في نفسه ما يكذب فان اريد به خصوص الكذب فيكون مجازا وان اريد به العام لا بخصوصه فيكون حقيقة
وهذا الاخير هو الظاهر ويحتمل النقل قوله كاذب الاول بالاطير بدل الكاذب اذا كذب مختص بالقول والبطان
اعلم من القول ولا يرب في ان المراد العموم بل الاعتقاد الباطل كما قال لكن يعتقدون ومن هذا يكشف ان

ان الاول ان يقال ولذلك يطلق على الباطل ايضا قوله على ما يتبين عطف على الكذب فان المتبني بكسر النون
يقدر بما يتبينه فيكون من افراد الامنية فاطلاق عليه من قبل اطلاق العام على الخاص اما حقيقة او مجازا
والنقل احتمال وكذا الكلام في ما يقرأ اي ويطلق على ما يقرأ لان القارى يقدر ايضا بقدر ترتيب الكلام
بصورها المسموعة والمكتوبة ان كان كتابا والمسموعة فقط ان كان اميا وعن هذا قال وقيل الا ما يقرأون
قوله او مواعيدنا نظرا الى اطلاقها على ما يتبين والمراد بالفارغة الباطلة الكاذبة استغفار لطيفة ونكتة لها
والفرق بين هذا وبين الاكاذيب مع ان المواعيد من الاكاذيب هو ان المراد بالاكاذيب ما عدا المواعيد كقولهم
نحن ابنا الله واجتبه واهل بيته ليس بوجه قول سمعوا اي الاميون سمعوا اي المواعيد الفارغة منهم
اي من المحرفين فقلدها واعتقدوا بها كذبا من ان الجنة لا يدخلها ولا يخرج منها من المواعيد هو كونه اخبارا
عاسيكون واما على تفسير الوعد بانها هو الاخبار بما سيكون من جهة الخبر متبنا على الشيء من زمان او غير ذلك
المواعيد على مثل هذا القول مشكوك وهذا لا لبعض ولا ما في تفسيرها الاكاذيب وروى عن ابن عباس رضي
وجماهد منها الشبهات وهو المراد بقوله المواعيد انتهى ولا يخفى ان التوضيف بالفارغة الخالية
عن مطابقة الواقع يأباه فالاولى كون المراد بها الاخبار بما سيكون بلا اعتبار كونه من جهة الخبر فانه اقرب
الى المعنى الحقيقي للوعد قوله وقيل الا ما يعرفون هذا على اطلاقه على ما يقرأ عارية عن معرفته المعنى هذا بيان
المراد هنا كونه اميين وقراءتهم لا يكون الا كذلك اي بلا فهم وما ثبت لهم من القراءة وحده بلا فهم المعنى وما
نفى عنهم القراءة والكتابة فلا تافه قضى او ما نفى عنهم القراءة مع فهم المعنى فلا تخالفه لمسبق فلا تشبه ايضا
منقطع كما في قوله اي قول حسن رضي الله تعالى عنه احد شعراء رسول الله صلى الله عليه وسلم
برقي عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه وبذكر قصة في الدار تسمى كتاب الله اوله ليلة تسمى داود الزبور
على رسول الله صلى الله عليه وسلم وكسوة السنين بمعنى نوادة وثاني والمعنى تسمى اي قرا امير المؤمنين عثمان رضي الله
اول ليلة استشهد فيها كتاب الله اي القرآن قراءة مقرونة بفهم المعنى والطلاقة وانواع الزايات والمعارف
لا عرفت من ان معنى الخلو عن معرفة المعنى في التمتي بمعنى القراءة بمحوه المقام لانه معبر عنه بمفهوم فلا شك
بان المراد بالقارى هنا الامام امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه جامع القرآن فكيف يعجز قراءته عن فهم
المعنى فان فرض من هذا البيت لمجديان جحي التمتي بمعنى القراءة وفهم المعنى والخلو عنه موكول الى القرينة
قوله تسمى داود الزبور على رسول الله صلى الله عليه وسلم وثاني مع ملاحظة ما فيه من
المواعظ والاصبر على المشاق واعدا الله تعالى لمن كان كذلك من عباده المخلصين ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت له وهذا نسلي رضي الله تعالى عنه على ما نزل عليه من خروج الخوارج واهمهم على سوء القصد بحيث لا يترقى
النجاة ولعل هذا استغفل قراءة القرآن في ذلك لان حتى روى انهم فعلوا ما فعلوا حين قراءته رضي الله تعالى عنه
قوله فيسبكفكم الله الاله نفعنا الله تعالى بشفا عته وجمع بيننا في دار كرامته ومن هذا البيان انضج لك
ان رواية ليل جسيم الغائب الرجاء الى رضي الله تعالى عنه اولي من رواية ليله تيات التائيت للوحده لان المراد
بيان قراءته في ليلة معروفة وقع في ما وقع كما اوضحناه وجهه انفا فاضيفا ليل ليله ليله ورواية ابن

الاستد تمامه واخره لاني حاتم المقادير ولم يروا بها تيات التائيت فعمل ان الرواية ليله بالضمير دون تيات
التائيت قوله وهو لا يناسب وصرفهم ما وانا نقل لا يناسب ولم يصح ما لا عرفت الجمع بينها من ان وصفهم
بالاميين كونه من قارئين بلا فهم المعنى فقراءتهم كقراءة النفي والاثبات معا لا اعتبار من كسب المناسب
نفي القراءة رأسا كونه ابلغ في الذم والمفهوم من الكشف ان الامي من لا يجس الكتب والقراءة وهو لا يتاني في
ان الكتب ويقرأ في الجملة واما على اختيار المص من انه لا يكتب ولا يقرأ فخطاه ان لا يقرأ من كتاب ولا يعلم
الخط واما على سبيل التخذ من الغير فكثيرا ما يقرؤون من غير فهم المعاني ولا بصور الحروف وهذا ما قد مرنا
في التوجيه وان حاصل كلام الشيخين واحد علم ان ما روى ان النبي عليه السلام كتب يوم صلح الحديبية ما ولى بان
امر الكتاب في كتابه فاستاد كتب اليه مجاز وان علم كتابه عليه السلام متفق عليه فلا يقال بان الامي ربما يقدر على كتابة
كما روى عن النبي عليه السلام في الصحيح ان كتب كذا مع انه اعمى قوله ما هم الا قوم اشار به الى ان نافية وظلا
والاستثناء مفعول في المستثنى محذوف ويظنون قائم مقامه وفي المظنون واعلم انه قد يقع بعد لاني الاستثناء
المفعول في الجملة وهي اما خبر مبتدأ نحو ما زيد الا يقوم او صفة نحو ما جاء في منهم رجلا الا يقوم ويقعد او حال
نحو ما جاء في زيد الا يخفى فقول تعالى ان هم الا يظنون مثلهما زيد الا يقوم فيظنون خبر وتقدير قوم
كون يظنون صفة تقتضي موصوفا بحسب المعنى لا لعدم كونه خبر والمعنى وما هم قوم موصوف بالصفة
الاذراكية الا يقوم موصوفون بالظن فالقصر اضافي ولاشارة اليه قال لا علم لهم فخذ فمفعولي الظن
للقريية عليه وهو ما اعتقدوا من ان الجنة لا يدخلها الا من كان هوذا او غير ذلك قوله وقد يطلق الظن
بازد العلم اي بما يقابل العلم اطلاقا تجازيا اذا صرح عنه المشهور هو الاعتقاد المراجع مع تجوز النقيض
سواء كان مطابقا للواقع او لا وهذا المعنى غير مراد هنا لان بعضهم جازمون بالاعتقاد الفاسد وجاهلون
بالجمل المركب وبعضهم اميون مقلدون للجاهلون بالجمل المركب وكل منهما جازم لا ظان بالمعنى المشهور المراد
بالظن ما ليس علم كما اشار اليه بقوله لا علم لهم فيتناول الاعتقاد الجازم الغير المطابق وهو المراد هنا بقريية
الفا علم ويتناول ايضا الظن المشهور لكنه ليس بمراد للقريية المذكورة وان جزم صاحبه لكن يحتمل الزوال
لعدم استناده الى ما طرح كاعتقاد المقلدون قلة المصيب فان اعتقاده جازم يحتمل النقيض لكن اطلاق
الجزم على اعتقاد المقلد محمل ظاهر قوله والناس جميعا اي المائل عن الحق بدليل غير مطابق للواقع وهو المراد بشبهة
اذا الشبهة في مثل هذا ليس معنى الشك بل ما يشبهه ثابت وليس بثابت وصاحبه جازم لاستناده الى ما
يشبهه لا بدليل لكنه ليس بمطابق للواقع فلا جد علم اذا العلم عندنا اعتقاد جازم مطابق للواقع اوصفت
تيميزه لا يحتمل النقيض لاحالا ولا مالا فعمل ان قوله وقد يطلق جواب سؤال ما وجد استعمال الظن هنا وهم
كانوا جازمين واعلم ان قوله ومنهم اميون معطوف على قوله وقد كان فريق منهم في قوله تعالى واذا نقوا
الذين امنوا عليه وعلى ليعلمون فعلى الاول يكون مضمون الايتين الكار الطبع عن ايمان اليهود ببيان
انهم اربع فرق متداخلة محرفون كلام الله ومنافقون وما نخون عن اظهار الحق وجاهلون مقلدون في كل
واحد منهم صفة يستنعون عن الايمان بسببها وعلى الثاني اي احتمال عطف اذا نقوا على ليعلمون يكون مضمون

والتعريف الثاني شاذ للتصورات
والتصديق اليقيني بخلاف الاول
فانه يقتضي التصديق اليقيني
وهو اصطلاح البعض كالعموم
هو المختار
كما نطق به قوله تعالى ولو اخذت
بافئ اسع عليكم وهم المنافقون على
وجه وظاهر الخبر ويحتمل ان يكون
نخصوا واحدا واكثر منهم محرفين وان
فقتبت التداخل ايضا

الموصولة دون المصدرية فامر سهل فلا يقال المصدرية ارجح لفظا لعدم الاحتياج الى تقدير العائد
ومعنى لان مكسوب العبد حقيقة فعله الذي يعاقب عليه ونياب لان جعلها موصولة يستلزم اعتبار
الفعل الذي هو مكسوب العبد مع امر اخر **قول** يريد الرشي قد عرفت ان جعلها موصولة والرشي
بيان له وقيل اشارة الى تقدير المفعول على تقدير كون الماء مصدرية فيلزم ان يكون في ذلك الورد ثلث مرات
في اية واحدة ان اليهود جنوا ثلث جنائيات تغيير صفة النبي عليه السلام والا فتد على الله تعالى واخذ
الرشيوة فهدوا للخرجنات بالورد انتهى الظاهر ان قوله في قوله ما كتبت ايديهم بيان لا قبله بالفاء
للتاكيد وانقرير على تقدير كون الماء مصدرية وذكر الورد لا لتغيير نعت النبي عليه السلام والا فتد
على الله تعالى ولم يهدوا بالورد لا فتد على الله تعالى على الاستقلال وقوله وويل لهم عطف على قوله في قوله
لا على ويل لهم بدون الفاء لئلا يلزم كون هذا تأكيد القول فيلزم ان يكتبون الكتاب بايديهم وقالوا لن
تمسنا النار الا اية جملة مستأنفة لرد ما قالوه حين اوعدها على التحريف بالورد ولما كان العقاب بالورد
او الدعاء بالهلاك في نار جهنم قالوا نعتب بعد ايام لا فرد ذلك بعد حكاية قولهم **بالرد قوله**
المس اتصال الشئ وهذا الذي درجات الاصابة فلا يلزم منه ان يكون المس ابلغ من الاصابة اذا اصابته
تأثر اللحم والعظم معا والمس تأثر اللحم فقط كما فهم من توجيهه قوله تعالى ان تمسكتم حنثه تسومون وان
تصبكم سيئة يفرخوها الاية و مراد المص هنا الفرق بين المس والمس يقال فيما يكون معه ادراك حاسة
السمع وكفى به عن النكاح والجنون والمس يقال فيما ينال الانسان من الازى انتهى البحث فيه بانه على هذا
يقال فيما ينال الانسان من الازى بناء على الاكثر والا فلا يلزم قوله تعالى ان تمسكتم حنثه تسومون لما واما قوله تعالى
حكاية عن ايوب عليه السلام رب اني مسني الضر فلقرضه عليه السلام حتى استهان بما اصابه فذكر المس موضع
الاصابة على ان المراد في مثل هذا ان الاصابة بالاصابة تأثير بليغ تام والمس اصل الاستعانة في ادنى درجات
الاصابة ولا يمنع استعمال كل منها في موضع الاخر عند قيام القرينة فان باب الجواز مفتوح عند ارباب
البصيرة فيندفع الاشكال **المرة قول** ولذلك يقال المس فلا جدوى ولا جلا اعتبار الطلب فيه سواء كان
داخلا في مفهومه او خارجا عنه يقال المس اي طلبه فلم اجد وقد عرفت ان المس قد يستعمل للمس
كقوله تعالى او لا مستم النساء بمعنى او لا مستم كما صرح به المص هناك فزاده ان المس قد يستعمل في
الطلب كما استعمل معنى المس خلاف المس فانه لا يستعمل في الطلب ولا يخفى عليك ان هذا التعريف يثبت
اتصال الجاد بالجاد فلا يسمى اتصالا مساوية **قوله** محصورة قليلة اي ان التوصيف بالمعدودة ما اول
بالقلة كما صرح به في تفسير قوله تعالى دراهم معدودة قليلة فانهم كانوا يزنون ما بلغ الاوقية ويعدون
مادونها بالجلد العديها بينهم يعني ثقله نقر عن الراغب ان المعدود لما كان ضربين ضربا قليلا يسهل
عده وكثيرا يسهل عده وكانت الاعراب يقدرون الحساب وقوانين الحساب تصورا والكثير متعسر العدة
والقليل متيسر العدة فقالوا شئ معدود ومحصور اي قليل وغير معدود وغير محصور اي كثير **قوله** مكان
كل الف سنة لو ما فيكون مدة عذابهم سبعة ايام وانكر الامام ابو منصور الاول فقال ان هؤلاء لم يعذبوا

الرشي بغير الورد وكسرها
جمع رشيقة سبب

او تخرج على قبله ان ما قبله بيان
استحقاقهم العذاب فيفسد الفاعل
بيان استحقاقهم العذاب فيفسد
على ذلك

العجل وانما عذبوا فيهم واباق فيهم قد باعوا عن ذلك فلا معنى لصرف هذه الايام الى ايام عبادة العجل ويكن الجواب
عنه بانهم زعموا ان الله تعالى ضرب لتعذيبهم مدة تساوي ايام عبادة العجل ولم يريدوا التعذيب في مقابلة
عبادة العجل على ان يجوز ان يدعوا ذلك زعما وخطا كما اخطئوا في ادعاء تعذيبهم في ايام قليلة متناهية
فلما كان اصل كلامهم فاسدا جاز كون ما يبتني عليه في سند فلا وجه لان يروم لكلامهم محلا صحيحا فلا ول
روى عن بعض اليهود والثاني عن بعض اخر وكلاهما فاسدا صلا وفرعا هذا ان قيل ان الاختلاف في المروى
عنه وما اذا قيل ان اختلاف الرواية كما هو الظاهر من بيانهم في لاهر ظاهر روى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
والضحاك وعكرمة وقتادة والسدي انهم ارادوا ان لا تعذب الا اياما بعد عبادة العجل وروى مجاهد
والحسن عنهم انهم ارادوا اربعة ايام **قوله** خبرا و وعدا يعني لا طريق للعقل الى معرفة ذلك وانما يسيل
معرفة الاخبار عنه تعالى واخباره بذلك وعدو وعدة عهد كذا قال الراغب وانت تعلم في قوله تعالى
الذين ينقضون عهد الله الاية ان العهد الموثق وكذا يطلق على اليمين والوصية لا مطلق الخبر والوعد
فكان جعل خبر الله تعالى بمنزلة العهد فيكون العهد مجازا في مثل هذا الخبر وعده لعدم مساس ان رلهم
سوى الايام المعدودة وانما سمي عهدا لانه او كذا العهد الموثق بالقسم والنذر وهنئة اخذتم لكم شرا
الانكار لا البطاني وهنئة الوصل سقطت للرجوع كقول تعالى استكبرت والمعنى هل عندكم خبر عن الله تعالى انكم
لا تعذبون ابدأ بتركذبون ايا ما معدودة **قوله** باطلا لانه على الاصل والباطون باذغاه اي باذغام ذلك
ناه **قوله** اي ان اخذتم عند الله عهدا في مثل هذا الجزاء تحذوف والمذكور علت القائمة مقام الجزاء اي ان اخذتم
عند الله عهدا وعدا فانتم تالمون بمرامكم لانه تعالى لن يخلف وعده البتة وقد رخصه الشرع هكذا ان كنتم
اخذتم بناء على انه ماض وحرف الشرط لا يغير معنى كان وفي مثل هذا بغير الشرط بكان ولو لم يوجد اللفظ
يعتبر مقدرا والمصاعد على ظهور القرينة على ان المراد هو الماضي بقرينة قوله تعالى قل اخذتم الاية فلم
يعبر الشرط بلفظه كان ومن قال ان كنتم اخذتم اراد مزيد التوضيح واما القول بانه لا يصح جعله في خلافه
جزاء لا متتابع السببية والترتيب لكونه من جنس الاستقبال فهو مدفوع بان المراد الحكم بانه لا يخلف العهد الحكم
ماضي ايضا فيكون الشرط سببا للحكم بالجزاء كقول تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وكذا الكلام في الجزاء الحقيقي
وهو بخروج كما قيل او انتم واصلون بمرامكم كما اشرنا انفا فان المراد ايضا الحكم بالنجاة والوصول بالمرام فلا لز
في ترتيبه على اخذ العهد في الماضي على ان المراد بسببية الشرط للجزاء السببية في الجزاء بما كان او ما قصا
فيجوز تحقيق الشرط في الماضي الذي هو سبب حصول الجزاء في الجزاء مع تأخر الجزاء عنه لكونه متوقفا على شئ
اخر فيجوز هنا تحقيق الاتحاد في الماضي مع تأخر حصول مرامهم عنه مدة طويلة حتى يتحقق السبب التام
فلا ضرورة لكون الشرط ماضيا والجزاء مستقبلا مثل قوله ان كنت متوضعا في الماضي فيصير صلا في المستقبل
حين تحقق جميع شروطها **قوله** وقيل على ان الخلف اذا خلف في الجزاء كذب بحجب تنزيه الله عنه بالاجماع
واما الخلف في الوعيد على ما اختاره جعفر بن عطاء على ان النصوص الواردة في الوعيد اما محمول على الاشياء
الاشياء التهديد والوعيد عن المعاصي مع التشديد وغير ذلك ما يناسب المقام او ان بيني اخباره تعالى

على المشية قال الفاضل الخياي واقول ان مراد من تدبير الى ان الخلف في الوعيد جائز ان الكريم اذا
اخبر بالوعيد فالاي بشفاعة ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا
تبديل القول انتهى وكذا اذا حمل على الانشاء لا كذب ايضا وامامنا انكر ذلك فلم يجز لك الاخبار على الانشاء
ولا الاخبار على المشية فالنزاع لفظي لا معنوي وكذا ان تقول ليت شعري ماذا يقول هذا المنكر في
قولهم ان عصاة الموحدين في مشيئة تعالى ان شاء عذبهم وان شاء يغفر لهم فيعلمهم الجنة وحديث
الشفاعة ينصرك ذلك قال عليه السلام ادخرت شفاعة لا هذا الكبار من امتي فاذا غفر هذا الكبار الشفاعة
لزم تبدل القول فما هو جوابهم فهو جوابنا فلا بد في آيات الوعيد من احداث دليلين اذ الكلام ليس في
حق الكفار فانه لا يجوز الخلف فيه اتفاقا بل في عصاة الموحدين وعفوهم مرحوم من ارحم الراحمين ثم الاستدلال
بهذه الآية على ان الخلف في خبره محال مع انها من قبيل الوعيد ايضا باعتبار اذالة المخصوصة لا باعتبار كون
هذه الآية من جملة المواعيد حتى يلزم المصادرة توضيحنا اثبت القضية الكلية القائلة ان كل خبره تعالى وعيدا
كان او وعدا لا يجوز الخلف فيه بآية شخصية مصرح فيها بعدم الخلف في وعده لا اختلاف العنوان في الآية الشخصية
والقضية الكلية ونظيره اثبات القضية الكلية القائلة بكل خبر صحيح بقضية شخصية ضرورية فكما لا يلزم
هناك المصادرة كما فصل في اوائل المواقف وشرحه كذلك ايضا لا يلزم هنا وانما ادعى استحالة لا يلزم من
فرض وقوع محال فيكون محالا او الجواب بان لا نسلم ان صدقة موقوف على ان تعالى لا يخلف الميعاد بل على
انه خير الرسول الثابت صدقة بالمعجزات فضعيف **قول** ام معادلة اي متصلة للعادلة بين الامرين
كائن لكن لا على وجه الحقيقة بل بالتقرير اي بحمل الخطاب على الاقرار للعلم اي لعلم المستفهم وهو النبي عليه السلام
بوقوع احد هما وهو الاخر وقد يستعمل احدهما في المتعين وان كان استعماله احد الامرين لا على التبيين
متعارفا متداولا لكن اخرج في صورة المتردد فيه ليسلك مسلك الانصاف وليتجنب الخطاب على المحال
والاعتساف والى ذلك اشار بقوله على سبيل التقرير اي بحمل الخطاب على الاقرار ولا يصح هنا كون معنى التقرير
بمعنى التحقيق والتثبت لانه قليل الجدوى وخلاف النحوي **قول** او منقطعة اي منقطعة عما بعدها متضمنة
معنى بل وهمة الاستفهام التي لا تترك الالفاظ افتراء واقع منهم قال النكار للتوبيخ والتفريع كما صرح
وعلم منه ان ام يحتمل في موضع واحد كونها متصلة ومنقطعة قيل فخر عن المصنف في منزهة و يعلم
من هذا ان الواقع بعدم ام المتصلة قد يكون جملة لان التسمية قد يكون بين الحكيم وهذا صرح
ابن الحاجب في الايضاح وقال صاحب المفتاح علامته ام المنقطعة كون ما بعدها جملة انتهى والمصنف
لم يرض به فحكم هنا وفي قوله تعالى ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت الآية يجوز كونها متصلة ايضا بل
قد مر تنبيهها على رجحان وفي هذا المحرك لطيف وتفصيل منيف في المطول وحاشية قد سره واول
بحث احوال المسند وحاصله في مثل اتمت ام فعدت واقام زيد ام فعدت لفظه ام متصلة وما نحن فيه
من هذا القبيل لان الفعلين مشتركان في الفا على فصاحب المفتاح لا ينكر كون ام في مثل هذا متصلة
وما نقله القليل يورهم خلافا ثم قال الخبير في المطول ويجوز مع عدم التناسب بين معنى الفعلين ان يكون

حيث نقلت علامته ام المنقطعة
كون ما بعدها جملة من غير تفصيل
مع ان في تفصيلا موهبا

منقطعة نحو واقام زيد ام تكلم اشترى والظاهر ان قوله تعالى ام تقولون على الله الاية من هذا القبيل
وفي قوله ويجوز مع عدم التناسب لا اشارة الى جواز ان يكون متصلة ايضا **قول** بمعنى بل تقولون
فيه رد على من قال انها تقدر ببل وحدها بدون الهمة فتعطف ما بعدها على ما قبلها واستدل بقوله
ان لنا ابلا ام شاة بنصيرها ولو قدرت الهمة لرفع ما بعدها على ان خبر مبتدا محذوف ولا يصح فيها
الاتصال في المثال لعدم تقدم الاستفهام وجد الرد ان ام المنقطعة كبر في الاضراب ومثل الهمة
لشاة في الثاني والواقع بعد ما اخبر مثل قوله لا نزالا بل ام شاة واما استفهام كما تقول ازيد عندك
ام عمر وادى بل اخر وحين يقصد الاضراب عن الاستفهام الاول بالاستفهام الثاني فلا وجه لما قيل هنا كما
لا يخفى قوله على التقرير اي على التثبيت والتحقيق لا بمعنى حمل الخطاب على الاقرار بل على الترفع
اي التواضع والمعنى انتم تقولون ذلك على التحقيق ولكن لا ينبغي ان يقع ذلك والظاهر من كلامه جمع
بين المعنيين المجازيين الاول التقرير والثاني النكار التوبيخي وهذا جائز عند المصنف ويحتمل ان يكون
هذا بيان حاصل المعنى وذكر السبيل في الاول دون الثاني لحد التفتش وكون التقرير في الاول بمعنى حمل
الخطاب على الاقرار وفي الثاني بمعنى التحقيق يعرف وجه التناظر بالتقرير السابق فلا يخفى **قول**
اثبات لا نفوه لان بلي تقع جوابا لشي متقدم سواء دخل استفهام او لا فيكون ايجابا لـ فمعنى بلي بعد ما
قام زيد قد قام قوله من مساس النار البيان لا نفوه فان معنى لن تمسنا النار الا ايا ما معدودة
لن تمسنا النار ما ناطولنا الا ايا ما معدودة قليلة لان الاستثناء جلتان عند الشافعي فالمعنى ما ذكر
عنده منطوقا وعنده مفهوما او ضرورة **قول** على وجه اعلم اي لم يخص الجواب بحالهم بل يقال مثله على انهم
مستهم النار خالدين بل المعنى على العموم حيث قيل بلي من كسب سيئة الاية كاشفا عن كان سواء كان اليهودي
او النصراني وغيرهما مستهم النار ابا يكون بيان حالهم بالبرهان وليكون دليلا على بطلان مقالهم **قول**
ويختص اي بلي بجواب النفي وقد عرفت وجملة يختص مستأخفة والعطف على اثبات يحتاج الى التاويل في احد
الموضعين **قول** في حجة سيئة فيل كسيده فالياء الاولى زائدة قوله والفرق بينهما لا محل بيان بعد قوله **قول**
واحاطت بخطيئة قوله قد يقال اشارة الى ان غير مراد وان اطلاق على المعنى الا ان اكثر مثل قوله تعالى
وجزا سيئة مثلها وقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ومراعاة انها متعاربان لكن السيئة قد تختص
بما يقصد بالذات والغالب فيها الاستعانة بملق ما يقصد سواء كان بالذات او بالعرض والخطيئة
تغلب فيما يقصد بالعرض لكنهما قد يستعمل في مطلق ما يقصد ايضا مثال ما يقصد بالعرض من رضى صيدا
فصاحب انسانا وشرب مسكرا في جنانية وحاصل ان قصده في نفسه شيء اخر لكن لا ادى ذلك الشيء الا
اليه وحصل منه ذلك الفعل اطلق القصد عليه بالعرض مجازا والا فلا قصد اصل كالقتل خطأ والعرض
اشتهر بينهما في المجاز وان اطلق على القصد بالذات تبع الفخيرة والحاصل الفعل عدا يخلق عليه سيئة في الا
وفعل القبيح خطأ بطلن عليه خطيئة في الاغلب ايضا وقد يستعمل كلاهما في مطلق القبيح **قول** وتعلية
بالسيئة على طريقة الاستعانة التهجمية او التعليلية لكن لا خير لا يوجد في كلام الله تعالى في تعيين الاول والمراد

استحباب النفع الاخرى المراد هنا فلا بد ان يكون ما فاعله نفس الامر ولا يكفي اطلاق الكسب كون الكاسب
زاعما لنفعه لانه اعتقاد سدا لا يترتب عليه نفع في نفس الامر لا يرى ان من فعل شيئا معتقدا انه
يترتب عليه الفائدة ولم يترتب عليه فائدة متعديها او لا يترتب اصلا بعد فعله عشا ولا يخرج عن كونه
عشا اعتقاده الفائدة والكسب نفسه مشعر بذلك واثار اية بقوله استحباب النفع اي تحصيل النفع واما
الفعل الذي لا يترتب عليه النفع فلا يسمى كسبا بل خسرانا لا اعتراض بان المكسوب لا يلزم ان يكون افعالا
في نفس الامر بل يكفي ان يكون ملايا لطبيع الكاسب ما فاعله زعم مؤثرا عند مصادم البداهة وكلام
مع ملاحظة السياق والسباق وان هذا الكلام مسوق لابطال ما زعموا من ان النار لن تفسد في الاخرة
وايضاً ان تعالى قد صرح في مواضع عديدة بخسرانهم وعدم رجوعهم في تجارتهم حيث قال اولئك الذين
خسروا أنفسهم الآيات ولا يرب ان هؤلاء الذين حكم بخسرانهم اخبروا الكفر على الايمان والمعصية على الا
وجوب اليهم الكفر والعدوان فهل يسوغ لاحد انهم من ارباب الكسب النافع خلاف ما نطق به القرآن
الرافع **قول** اي استولت الا اى ان احاطت استعانة تبعية وبجملتها ان يكون استعانة تميلية وقد مر
توضيحه قوله وشملت اى عمت جملة احواله اى الظاهرة والباطنة بان يكون عاصيا بلسانه واركاته
وجنانه ولهذا قال وهذا انما يصح في شأن الكافر **قوله** واقرار لسانه ركننا واختار كون الاقرار ركننا
هنا كما هو الظاهر من عبارته وما يفهم من كلامه في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون الآية الترجيح بكفاية التصديق
وكذا ان تقول ان مراده باقرار لسانه الشرطية لا الركنية فيلزم ما مر والافاضة الى المسكين في الموضعين
والمعنى لان غيره ان لم يكن له سوى تصديق قلبه او سوى تصديقه واقرار لسانه فلم تحط به الخطيئة
لان تصديقه استولت وغلبت على قبائح الجوارح واما الكافر فان لم يكن له سوى الكفر فقد احاطت
الخطيئة به اذا علم ان جوارحه محبطة ومبوءة منشور **قوله** ولذلك فسرها في التفسير بكونها من كبر
بناء على منهجه وهوان صاحب الكبيرة مخلة في النار وعذابه دون عذاب الكفار قوله ولذلك فسرها السلف
بالكفر في رمل الى ان تفسير صاحب الكثرة بالكثرة مخالفا لقول السلف مع معاذة الحق لان المعتزلة
جعلوها محبطة لشواب الطاعات فكانها سائرة لها كما ان المحيط سائر للمحيط وقد دل الدليل القاطع على
ان صاحب الكبيرة له نجاة وفوز الى النعيم ولو بعد عذاب بالنار الحميم فلا جرم ان المراد الكفر لانه هو السائر
المحيط والقرينة على ايراد لفظ الاحاطة وقوله هم فيها خالدون والسنة وان كانت اعلم من الكفر
فيراد بها الكفر هنا بتلك القرينة واطلاقها عليها حقيقة ان اريد بها مفهومها لكن في الخارج انما يقع
عليه او يجاز ان اريد بها خصوص الكفر قول من ادب ذنباً اي اقتر في الكلام تجريد وجواز كونه
مفعولاً مطلقاً ضعيف ولم يقلع عنه اي بالتوبة او بكسب الاعمال الصالحة استجرى جرائه معاودة مثله
والسعي للطلب كانه طلب من نفسه الجحود والتاكيد وارتكاب ما هو اكبر منه اي استجرى الى ارتكاب ما لا يعاينه
المعاصي وهان عنده اقتراف المناهي مع ان النفس مجبولة على حب الملاهي حتى يستولى اى يغلب عليه
الذنوب اى الكسايها وتأخذ بها مع قلبه اى باطلا وكان كل طرف منه يجمع لا يحصل ويوجد فيه من الاحوال

والاوصاف ومعنى اخذ هنا الغلبة والاستيلاء كما ذهب عنه زمام الاختيار ولهذا قال فيصير بطبعه
واشار بقوله فيصير الى ان اصل طبعه مائل الى الطاعات بالفطرة فانقل منه الى ذلك بسوء اختياره **قوله**
مستحسنا اي بالآلة قال المصنف في تفسير قوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين وهذا مرتبة الجحود من
درجات الفسق فاذا شارف العبد هذا المقام وتخطى خطيئة خلع ربة الايمان عن عنقه ولا يمس
الكفر انتهى وهذا البيان يشعرون المراد بالخطيئة المفسرة بالكفر الكفر العارضى فلا يتناول الكفر
الاصلي وهذا بعيد جداً **قوله** ملذاً لمن ينصحه اذ لا يرى فيه ولا يسمع منه اذ حب الشيء يسمى ويصم
في ختم على قلبه وعلى سمعه وبصره فيعتقد انه حسن ويفرح به قال تعالى وكل حزب بما لديهم فرحون
ثم تأييد ذلك التحقيق بهذه الآية بناء على كون ان كذبوا بدلا وعطف بيان للسوء او خبر كان واما
في احتمال كونه غلبة وكذا سائر الاحتمالات ما سوى المذكورات فلا يؤيد هذا التحقيق كما يظهر لمن
تأمل كلام المصنف هناك وهذا الكلام ايضا ينبغي كون الكلام في الكفر العارضى ويمكن ان يقال ان
الكفر الاصلي معلوم حاله مستغن عن البيان وعن هذا حاول التحقيق وبين الكفر العارضى وما
جرأه من حب المعاصي **قوله** ملازمها مستفاد من الصحة فانها في العرف مختصة بطول الصحة
والملازمة وان كانت في الاصل غالبة للتقليد والكثرة ولذا سمي من لقي النبي عليه السلام ولو مرة صحابيا كما انهم
ملازموا اسبابها وملازمة اسبابها وهي الكفر والجمع باعتبار انواعه وهي الكفر وسائر المعاصي وان كانت متنا
بحسب الكم لكنها غير متناهية فيما يحسب الكيف وملازمة النار غير متناهية كما ومتناهية كيفا فكانت تلك الملازمة
وذلك الخلود جزاء **قوله** دأبوا والخلود وان كان وضعه لا علم من الدوام وغيره من المكث الطويل لكن
المراد به هنا الدوام لما يشهد له الآيات والسنة من ان الكافر مؤبد في النار بدلالة تقييد الخلود بايداء ولا جاع عليه
والسنة بحيث يكاد الى التواتر معنى قوله ولا يشعرون ليشاطروا هذا ان اريد به صاحب الكبيرة وبمعنى تفسير
السلف الخطيئة بالكفر وتحقيق ذلك بالامزيد الاولى والا حسن ان لا يتعمد القول ولا يشعرون ليشاطروا
لان تفسيرها بالكثرة مسلكت الشيخ الزمخشري مخالفا لتفسير السلف وهو ابن عباس وابو هريرة وابن جرير
وجاهد وقتادة وعطاء والربيع بن انس كذا انقل عن الشيخ السيوطي وغاية ما يقال انه تعرض لبيان ان
الآية لا تجتبه فيها على خلود صاحب الكبيرة وان اريد به الكبيرة **قوله** والآية كما ترى لا تجتبه فيها الا على تقدير تفسير
السلف الخطيئة بالكفر فقط واما على تفسيرها بالكثرة فلما مر من ان الخلود في الاصل الثبات دام ولم يدوم فلا
دلالة فيها على خلود صاحب الكبيرة بمعنى الدوام بل على خلوده مطلقا والخلد على المكث الطويل بدليل خارج دل على
عدم دوام صاحب الكبيرة في النار من الآيات والسنة كما ان حمل على الدوام بقرينة مقابلة قوية على تقدير
تفسيرها بالكثرة كما اشارنا اليه آنفا قوله وكذا التي قبلها وهو قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب الآية وجه عدم
جحيتها انها وردت في شأن اليهود وهم كفار المراد بالحرفين هم الموجودون في زمن النبي عليه السلام وهم
لم يؤمنوا به مع ان تعريف كلام الله تعالى كفر لا كبيرة سوى الكفر وايضا مجرد الويل لا يدل على الخلود مطلقا
عن الدلالة على الدوام وقيل المراد بما قبلها بل من كسبه فان المعنى بل يتسكع ابد وهذا غريب لانها آية واحدة

اولها على واخرها هم فيها خالدون قول جرت عادة الى وجده ارتباط هذه الاية الى ما قبله وهذا
القول معطوف على الجملة المتقدمة والجامع المتضاد المشهور قول لتبرجى رحمة لا قال في تفسير قوله تعالى
وبشر الذين امنوا الاية تشبيها لاكتساب طريقه وتشبيها عن اقتراح ما يروى والمال واحد مع ان التقدير
في البيان من شعب البلغة والعرفان قوله يدل على جوده اذا العطف الاصل فيه التخيير وان الاصل فيه ان لا
يعطف الشيء على نفسه وما هو اذخر فيه والتأويل اذ لا يتركب بلا ضرورة وتفصيل قدم في تفسير قوله تعالى
وبشر الذين امنوا وعلوا الصالحات الاية على وجه الاستبصار والظاهر ان المراد منه المؤمنون الكاملون الذين
في الجنة دخولوا او لم يبقوا قوله وعلوا الصالحات الى علو كل صالحة يجب عليهم او ينبغي لهم ان يعملوها فان
غير ذلك يخلو في زمرهم كما لم يدخلوا في الفرق الاولى على كون المراد الكفار فيكون حالهم مسكوت عنها كما صرح به
ابو حنيفة في تفسير قوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه الى اخر الايتين واما ان اريد بالاول صاحب الكبرية
فالعصاة داخلون فيهم واما دخولهم في هذه الاية فيعيد اذ الصالحات جميع محلي بالام انظار فيها الاستغراق
العرفي وان امكن التحمل في دخولهم فيهم كما تحمل صاحب الباب لكنه بعيد لى اولى الباب قوله لا اجابا ^{تعبير} لا
نفي وهو خبر في الاصل يحتمل الصدق والكذب لكنه هنا في معنى النفي فيكون استعانة بتعبيره وكذا الاخبار في
معنى الامر كقوله تعالى والوالدات برضعن اولادهن الاية تشبه النسبة الانثائية في لا تعبدوا بالنسبة الجبرية
في لا تعبدون في المطابقة والحصول فغير عنها بلا تعبدون لانه من ايهام قوله هو ابلغ امان من البلغة
او من البالغة عند من جوز اخذ افعال التفضيل من المريد وهو مذهب الكوفيين وجه البالغة والبلغة
معلوم من قوله لانه من ايهام قوله توضيح وقيد يدل عن الامر والنهي الى الاخبار لان الخبر به ان لم يوجد يلزم كذا
الشرايع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الايمان بالامور به كذب الشرايع وكذا النهي في بيتا النهي
او الامور بالامتنان صوتا لغير الشرايع عن كونه كذا بحسب الظاهر فان الخبر اذا اريد به الامر والنهي محال لا يتصور
الكذب حقيقة على تقدير عدم الايمان بالفعل والاثبات بالمنه في صوت النهي والى هذا التفسير اشار بقوله ان
المنه مسارع الى الانتباه فاذا اريد بالبلغة في الحث على الامتنان عبر عن الامر والنهي بالخبر تنبيهه على الاعتناء
المنه عنه وتاكده عليه حتى كانه امتثل واخبر عنه في بيتا طلب الى الامتنان اسرع تبادر ثم ايد ذلك بقراءة
لا تعبدوا وهو اذ الظاهر الراجح توافق الفقرات معناه وان مخالفت معنى قوله وعطف قوله واي وبعضه عطف
قوله في قوله وقوله للتاسس حسنا اذ لو لم يكن لا تعبدون في معنى النهي لزم اختلافا للجلتين خبرا وانشاء معنى
وذلك محال بالعطف كما بين في فن المعاني قوله فيكون على ارادة القول اي قلنا لا تعبدوا اذ لا ارتباط بدونه
بخلاف الوجوهين الاخيرين اذ لا احتياج فيها الى تقدير القول وللتجنية على هذا فروع ارادة القول على كونه بمعنى النهي
وانما قال وبعضه كاسبا في من الاحتمال وجواز غيره وفي الكشف وقع ويدل تنبيهه على قوة التأييد حتى كانه دليل
على ذلك فهم يظنون الدليل على مثل هذا المؤيد تنبيهه على ثباته وقوته في بابه قوله وقيد تقديره ان لا تعبدوا
فيكون بدلا اي بدل استئصال كما هو الظاهر كانه قيد اخذنا ميثاقا بنى اسرائيل لتوحيدهم اذ معنى لا تعبدون توحيده
فهذا الامر بالتوحيد بسبب لالتزامهم التوحيد وبهذا الاعتبار جازكون لا تعبدون لا بدلا عن الميثاق والاية

عبارة عن العهد المحكم ولا تعبدون خطاب منه تعالى لهم فكيف يصح البدل وان اريد به بدل لا شتما وايضا
العهد والميثاق اخذ من بنى اسرائيل والتوحيد هو المبدأ بلا تعبدون غير متحقق فيهم فكيف يحكم عليه
بالبدل فلا بد من التأويل الذي ذكرناه من ان لا تعبدون امر بالتوحيد بناء على ان النهي عن الشيء يحكم
يستلزم الامر بعكسه وهذا الامر بسبب لالتزام التوحيد فاقيم السبب لقوة مقام المسبب فجعل بدلا
عن الميثاق تجوزا وتسامحا وان لم يجعل ان لا تعبدون منها فيكون الميثاق عبارة عن التوحيد ولذا قال
في الكشف ويحتمل ان لا تعبدوا ان يكون ان فيه مفسرة وان يكون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق كانه قيل
اخذنا ميثاقا بنى اسرائيل لتوحيدهم فهذه الاخذ بتركيب العطف فيهم فلا حاجة الى ما ذكرناه من انه نهي الى
وان احتمل ذلك قال الخبير التفنان في ان قراءة العامة لا تحتمل ان المفسرة فعلى هذا دلالة هذه على كون
لا تعبدون بمعنى ان لا تعبدوا بخلاف الجبر ورفع الفعل تكون على احد وجهيها بل على احد احتمالي ذلك الوجه
لان على تقدير كون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق يحتمل ان يكون ناصبة والفعل منصوبا وان تكون مصدرية
فان صاحب الكشف كثير ما يجعل ان مع الامر والنهي في تأويل المصدر انتهى وطريق كون الامر مع الامر
والنهي في تأويل المصدر قد وافقه المصنف في اخر سورة يونس في قوله تعالى وان اقم وجهك للاية وقد
فصلناه في الهامش هنا قوله كقوله الاية هذا الذي جرى احضر الوغي الى ان احضر فلا حذف ان حذف
اشبه ايضا وهو مفعول به للناجرو تمامه وان اشهد الذات هلمات مخلصي يعني الاية الرجل الذي
يمنعني عن حضور الحرب وشهود اللذات هل تحذف في اذا امتنعت عنها كما قيل قوله او معمول لا لى واذا
اخذنا ميثاقا بنى اسرائيل بان لا تعبدوا او على ان لا تعبدوا ولهذا لم يعين الجار فعلى هذا اخذ الميثاق
بلسان بينهم وقيد ان جواب قسم دل عليه اي على القسم المعنى اي معنى اخذ الميثاق فان معناه العهد مع الحكم
بالقسم والالتزام كانه قيل وخلفناكم من التحليف وفي الكشف اقسامنا بهم وهذا الوجه ليس بيوه ووا
الكسائي والفراء والمبرد والمعنى وجعلناهم حالفين بانه لا تعبدوا الله وما ذكره النظم وهو لا تعبدوا
بيان لما جرى حين التحليف وهو الخطاب وحين الحلف يقال بصيغة المتكلم قوله حكاية لاختطوبه وقت
اخذ الميثاق يعني ان الظاهر القراءة بالياء لكنه التفت حكاية لاختطوبه لتوبيخه اذ ان في لقبول الخطا
الامر والنهي الوارد من عليه وان جعل قراءة الخطاب على اضمار القول كما اختاره ابو البقاء وشار اليه
المصنف في احتمال كونه خبرا في معنى النهي فلا التفات وان لم يجعل تلك القراءة على اضمار القول ففيه التفات
وهذا في صورة كونه بدلا او معمول لا او جواب قسم قوله والباقيون وهم ابن كثير وحسنه والكسائي بالياء
لانهم اي بنى اسرائيل غيب اي غابون لان الاسماء الظاهرة حكمها الغيبة وغيب بوزن نصر بضم النون
وتشديد الياء او بفتح الغين وفتح الباء مخففا وانما من كون تقديره ان لا تعبدوا وحذف ان وجعل
مدخولها مفعولا غير متعارف ولهذا احتج الى التأييد بقول الشاعر مع ان كونه بدلا او معمول لا او جواب
قسم تكلف يحتاج الى محمل وقد اشترنا الى بعض ذلك وايضا ينبغي البالغة التي كانت في كونه خبرا في معنى النهي
وهذا قول الفراء واختاره وايد بوجوه ثلثة كما ذكره بقوله وهو ابلغ وبعضه قراءة لا تعبدوا وعطف

قولوا عليه وضعف باقي الاحتمالات لما ذكرنا ولم يتعرض كون لا تعبدون في حمل النصب على الحال من بني اسرائيل
اما حال مقدرة اي اخذنا ميثاقهم مقدريين التوحيد ابداما عاشوا او حال مقارنته بمعنى اخذنا ميثاقهم
مقتضى من الاقامة على التوحيد قال ابو البقاء وسبقته الى ذلك قطرب والمبرد نقله صاحب الباب لان مجيئ
من المضاف اليه انما يجوز في مواضع ليس هذا منها لكن يجوز مجيئها من المضاف اليه مطلقا فلزم ذهب الى ذلك
واختار في الحاشية لكان اولي السلامة المعنى وبالجملة في قول تعالى لا تعبدون ثمانية احتمالات من الاعراب اكثرها
هذا كونه في البنية او لم يتعرض في الحاشية وكون ان مفسرة على تقدير ان لا تعبدون واحتمال كونه في حمل النصب
بالقول المحذوف يحتمل الوجهين الاول ان ذلك القول المقدر حال اي قائلين لهم لا تعبدون الا الله والثاني
كون ذلك القول المقدر خبرا دون حال اي وقتنا لهم ذلك بالعطف قوله فيكون على تقدير القول يحتملها
وعلى كلا التقديرين يكون خبرا في معنى النهي في كلامه ستة احتمالات فلا تغفل قوله وتحسنون عطف على ان
لا تعبدوا فيجوز في ما يجوز ان لا تعبدون من احتمالات ستة فالقصر على كون بمعنى احسنوا من القصور
ومقتضى العطف ان يقدر بالتاء والياء ايضا لكن التقدير هنا بالخطاب قولوا احسنوا بناء على المختار
عنده من ان لا تعبدون اخبار في معنى النهي ولهذا اخرج فيكون عطف الانشاء على الانشاء لفظا ومعنى
فعلى الاول يكون عطف الانشاء معنى على مثلها على كونه اخبار في معنى النهي والباقي من الاحتمالات فعليك
بالتأمل في توجيهه **قوله** عطف على العاكدين ومفيد بقيد احسانا والاحسان كما يجدى بالي كقول تعالى احسن
كما احسن الله اليك الآية وتقديم المفعول على احسانا لا يخص بل لا يهتم والترغيب اليه وذو القرني غير الوالد في اكثر
الاستعمال واذا ذى يكون القرني مصدر يعنى عن الجمع والمراد بذى القرني وان اريد بالاحسان ابتداء الحال
فالمراد بذى القرني الخارج منهم والافهموهم لهم ولا يفرقهم فقدم الهم كالا هم قالوا لان يجب احسانها
ثم الاقربون ثم ايتا في تضعفهم وزيادة الاحتياج الى التمسك قوله جمع يقيم والحكم شامل للبيته ايضا اما
تغليب او بدلان النص وهو في الانسان من لا يبال في سائر الحيوان بالام لا وقد يطلق اليتيم على البالغ
باعتبار ما كان مجازا لكن المراد هنا الصغير والصغير اصل معناه الانفراد وهو قليل ولا يقاس عليه وفي الجار يرد
وايما وبنا على حمل على وجاعى وجبا على القرب ما بينهما من الوزن لان فيعلا وفعيلا لا يفارقان فعلا ابزانيا
بالخطا عليه مع موافقتها اياه في معنى الافة وقد قال اولان وجعا وجبا على وجاعى وجبا على تشبيهها
لفعل بفعلا لا شئت اكرها كثيرا كصد وصدان وغرث وغرثان وعطش وعطشان وفعلا يجمع على فعلى
قوله ومسكين مسكين من السكون اشارة الى ان الميم زائدة وهو اصح القولين من صيغ المبالغة لفظا وكونه
على التشبيه كما قال كان الفقرا سكنة اي جعله ساكنة فهو من الاحمال والفقير من له مال دون النصاب والمختار
عنده عكسه صرح به في سورة الكهف وقولوا عطف على احسنوا المقدرا وعلى محسنون بمعنى احسنوا وعلى ان لا
تعبدون كما صرح به سابقا وعطف قولوا على ان لا تعبدون على سائر الاحتمالات وان كان من قبيل عطف الانشاء
على الاخبار لكنه يجوز ذلك العطف فيما لم يجر من الاعراب والى ذلك اشار المص بقوله ويعصده في الاحتمال
الاول للاشارة الى ان العطف جائز وان كان لا تعبدون باقيا على الخبرية **قوله** اي قولنا حسنا الى اصل هكذا لكن

اريد المبالغة وسماه حسنا للمبالغة وعلى قراءة حسنا فحتمين لا مبالغة فيه لانه صفة مشبهة وقيل هو
ايضا مصدر كحزن وحزن لكنه ليس بمشهور **قوله** وحسننى على المصداق لا على الوصف والالوجيب استعمال
باللام قال تعالى ان الذين سبقتم لهم من الحسنى وفيه رد على الزجاج لانه قال واما حسنى فغلط لا ينبغي ان
يقولوا نقرأ من ابن عطية في قراءة من قرأ حسنى على وزن فعلى ردة سيويه لان افعلا وفعلى لا يجي الا معرفة
الا ان يزال عنها معنى التفضيل ويبقى مصدرا كالعقبى فذلك جائز وهو وجه القراءة بها انتهى ومراد ابن عطية من
قوله لان افعلا وفعلى لا يجي الا معرفة محمول على استعماله بدون لفظه من وبلا اضافة اي بدون الانضمام الى المفضل
عليه سواء كان الانضمام بمن او بالاضافة فانها لا يستعملان الا معرفة والقرينة عليه كمن على جبل حيث
اشتهر بين الانام فضلا عن العلماء الاعلام ان افعلا تفضيل يستعمل على احد ثلاثة اوجه اما مضافا او بمن
او معرفة باللام فلا تخلط الى حيان وغيره ابن عطية حيث قال لنا افعلا استعماله احداه ان يكون بمن
ظاهرة او مقدرة او مضافا الى كونه فهذا يبقى كونه والثاني ان يكون باللام فيكون معرفة وايضا قوله الا ان
يزال معنى التفضيل ليس مراده ان هذه اللفظة لفظة مؤنث ثم يزال منها التانيث ويبقى على المصدرية
بمراده انما يكون مصدرا كعشرا كما اشار الى المص وهذا مراده والعجب من البحث الذي اوردوه ونقد
بعض المحشين قوله تخلو وارثا لان المتكلم اذا تكلم بالرفق والمطف يسرع الى القبول ولهذا
قال تعالى فقولوا قولنا آية وقال تعالى خطا بالبيننا عليه السلام فيما روى من انه لنت لهم ولو كنت
قطا غليظ القلب لا نفطوا من حولك الآية وفي بعض المواضع يكون القول الغليظ مؤديا الى الارشاد
والسداد فيكون من جملة الارشاد لكنه لندرة لم يلتفت اليه وقيل ان المراد القول اللين وقال تعالى
ولو كنت قطا غليظ القلب لا نفطوا من حولك الآية وقيل لان المتكلم اما ان يتكلم من جهة نفسه فينبغي
ان لا يصدر عنه الا القول اللين الذي يقتضيه مكارم الاخلاق واما من جهة مخاطبة يبغي ان لا يصدر عنه
الا ما يرشده الى طريق الحق سواء كان قول غليظا او لينا حسبما يقتضيه حال المخاطب من الحساسة والفتور
كان العوام لا يثأثرون بالقول اللين واذا خاطبوا بالغليظ اخذتهم الالفة فلا يتم الارشاد وهذا ظاهر
ان قوله تعالى وقولوا قولنا آية من القسم الذي يكون النظر فيه الى جهة المخاطب انتهى ولا يخفى
ما فيه اذا ارشادا لما يتحقق بالقول اللين دون الغليظ كما يدل عليه قوله عليه السلام اياك والعنف
الحديث مع ان قوله كان العوام لا يشعرا سداد باب الارشاد في حق العوام قوله يريد بها ما فرض لنا
اشار الى ان المقصود من هذه الآية تعداد قبائح اسلاف اليهود ما ينادى بعدم ايمان اخلافهم فلا ياسب
الطبع لا ياتهم فعلم من ان المراد بنى اسرائيل عام لا سلافهم واخلافهم كسبج ومن المص ما يشعر بذلك وانما
حمل الصلوة والزكوة في قوله تعالى واقموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا الآية على صلوة المسلمين وزكوتهم
لان الخطاب هناك لمن كان موجودا في عهد الرسول عليه السلام **قوله** على طريق الالتفات لان بنى اسرائيل
انما ذكروا بطريق الغيبة فعذر عنها الى الخطاب للكمة معروضة ولغزير التوبيخ والتشنيع كان يحضرهم
وبجهم هذا ان خص الخطاب بالخيرين واما الخطابات المذكورة بقوله لا تعبدون في خبر القول فها من

اي ان قوله ثم تولى عطف على اخذنا
ميتا في بنى اسرائيل وهم غيب فخطاب
منها الالتفات

الحكي لا من الحكاية فلا يكون التفسير ان في كلام واحد كذا قالوا لكن هذا ليس على إطلاقه لان قول لا تعبدون
يحتل البدلية وان يكون جوابا للقسم كما هو فلا يكون في حيز القول فالظاهر ان لا التفات هنا وانما الالتفات
في قول لا تعبدون فيمن قراء بالتاء نعم على قراءة لا تعبدون فيكون الالتفات هنا قوله **قوله** ولا تعبدوا
الموجودين منهم ان هذا الكلام يشعر بان حمل المص الخطاب اولاً على اسلاف اليهود خاصة او على خلاف
اليهود خاصة ثم جوز ان يكون الخطاب شاملاً للوجودين وهم اخلافهم ومن قبلهم لكنه لم يقطع كون الكلام
مسوقاً لتعداد جنائيه اياه ثم فقال ولعل انما اشار الى ضعفه في التفات فيه برفعه التعليل وهو الظاهر
من كلامه واختاره اكثر المحققين من المتأخرين وقال بعضهم ان الخطابين لما دخلوا في بني اسرائيل كانوا
مذكورين بطريق الغيبة فذكرهم بعد ذلك بطريق الخطاب يكون التفاتاً سواء اعتبر التعليل او لا انتهى
وهذا لا يلزم كلام المص اذا فهم من كلامه ان حمل بني اسرائيل في قوله تعالى واذا اخذنا ميثاق بني اسرائيل
على قدامهم حيث قال يريد بها اي بالصلوة والزكاة ما فرض عليهم في ملتهم فيكون هذا شراً لا يرضى
قائله نعم لوجه في الجملة لان ميثاق التوحيد مأخوذ منهم بمرتبهم لكن الكلام في حمل مراد المص فيكون هو
تغليب الخطابين وهم الابداء على الغيب وهم الابداء ثم ان الامام ذكر ان في خطاب توليتهم ثلثة وجوه
احدها ان يكون لاسلاف اليهود وثانيها لاختلافهم وثالثها ان خطاب توليتهم لاسلاف وخطاب
انتم لاختلاف والظاهر من كلام المص عدم التفرقة بين خطاب توليتهم وبين انتم **قوله** ورقتهموه
بيان ما هو المراد من اعراض الميثاق **قوله** قبل النسخ لا في دليل صريح على ما قلنا ان مذاق المص يقتضي
الميثاق بقدماء اليهود اولاً ثم اختيار التعليل هنا وان كان في اول كلامه ما يشعر بخلافه اذ قوله ومن
اسلم كلاماً اعراض اذا اعتبر بالجوام لا سيما عند الاشعري فلا اشكال اصلاً **قوله** قوم عادكم الاعراض
فكان اصل اعراضهم مستفاداً من قوله تعالى ثم توليتهم اول قوله وانتم موضوعون بذلك فكثير اللغات وان الجملة
ليست بحال بل اعراض تنزيه كاجوز صاحب الكشف ان يقع الاعراض في آخر كلام واختار المص
وكون الجملة اسمية دالة على الثبوت دالة عقلية تقرر ذلك المعنى قال الراغب اذا اعتبرنا حال سالك المنهج
في ترك سلوكه فله خالتان احدهما ان يرجع عوده على بدء وذلك هو التولي والثانية ان يترك المنهج
ويأخذ في عرض الطريق مختبئاً وذلك هو الاعراض انتهى فالمتولى اقرب امر من المعرض لان من ندم
على رجوعه سهل عليه العود الى سلوكه المنهج والمعرض حيث ترك المنهج واخذ في عرض الطريق يحتاج
الى طلب منهجه فيعسر عليه العود اليه وهذا في غاية من الهم حيث جمعوا بين العود عن السلوك والاعراض
فعلم من هذا ان تفسير التولي بالاعراض بيان حاصل المعنى وان الكلام محمول على الاستعارة حيث شبه رفض
الميثاق بالاعراض والتولي في مطلق الاعراض فان الرضا وعرض وتولي معنوي فاستعمل لفظ التولية
ولما كان في الفعل والمشتق يكون استعارة تبعية **قوله** واصلاً اعراض الى هذا مأخوذ من كلام الراغب
كما عرفت والظاهر من كلامه حيث فسر التولي بالاعراض انها مترادفة فان لكن التحقيق الفرق بينهما والتفسير
المذكور بيان حاصل المعنى لا تفسير للمعنى **قوله** واصلاً اعراض الى هذا مأخوذ من كلام الراغب

والمراد بالتعليل ان ليس بجيب
مشكك لانه يدعي انكم
مستعملين

في رد كمال بينا ان حيث قال
فاما الذين اسلموا من الذين ما قاموا
فقد وجدناهم التولي والاعراض فلا وج
رستناهم

سواء كان بعد الاتصاف به او قبله وشاع في ذلك حتى صار كالحقيقة والعرض بفتح العين مقابل الطول
قوله على نحو ما سبق في قوله تعالى لا تعبدون من التاويلات اعني اخبار في معنى النبي ومن كونه
او تغليباً وجداً للتفات ظاهر اذ ذكر بنوا اسرائيل لا بطريق الغيبة واما وجه التغليب فلان المراد باخذ الميثاق
هنا انزال التورية وقبولهم احكامها وهو مشترك بين السلف والخلف اي الحاضر في زمانه عليه السلام
لذا حقق بعض الافاضل من المحققين وهذا يؤيد ما ذكرنا في صحة بدلية لا تعبدون من الميثاق وفي صحة
كونه جواباً للقسم وهذا التوجيه جاربعينه في صحة بدلية لا تعبدون من الميثاق وكذا الكلام في قوله لا تعبدون
فتأمل حق التأمل لان كلامهم مضطرب فيكون المراد بنوا اسرائيل ام الابداء او الابداء او مجموعها والمراد
بالميثاق انزال التورية او المأخوذ بالعقل وقد خصنا المرام بعون الله الملك العلام **قوله** المراد به ان لا
اي نهي ان يتعرض له على وجه **قوله** وانما جعل قتل الرجل في معنى ان ظاهره ليس بمراد اذ العاقل لا يقدم على
قتل نفسه حتى ينهي عنه فالكلام محمول على الجواز وعن هذا قال وانما جعل قوله لا تعبدون اي اتصال الرجل
بذلك الغير او اتصال الغير بذلك الرجل فيكون الجواز ضميركم فذكر ضميركم فريد من يتصل بهم للابسة
بينهما كما اطلق اسم زيد واريد به عمر وللايسة بينهما بالاخوة ونحوها ثم نسب الى الخطابين وهم الاسلاف
من اليهود واخلافهم ما نسب الى الغير وهو القتل ويجوز ان يكون مجازاً عقلياً في اضافته الدعاء الى ضميركم
وان يكون مجازاً في حذف اي لا تعبدون وما دام مثلكم **قوله** اولاً لا يوجب قصاصاً فيكون مجازاً بطريق
ذكر المسبب وارادة السبب فيكون الجواز في لا تعبدون حيث اريد به ما هو سبب السفك اي لا تفعلوا
ما هو مودى الى سفك دماكم والمعنى لا تعبدوا ما غيركم فتقتلون بسبب ذلك قصاصاً فجعل قتل الغير
قتل نفسه لتسببه ذلك القتل قتل نفسه واخره لانه ارتكاب الجواز قبل مناس الحاجة **قوله** وقيل
معناه لا تتركوا له فيكون ايضاً مجازاً بطريق ذكر المسبب وارادة السبب والفرق بينهما ان هذا
لقصاص وغيره كالارتداد بعد الايمان العباد بالله تعالى والزنا مع الاحصان في حق القتل وقطع
الطريق في الاخراج وانما مراده من لفظة ماروي فيما سيأتي من ان بني قريظة كانوا خلفاء الاوس
وهذا ايضا وجه التمرين في الوجه الا ان على هذين الوجهين لا يحسن الانتظام بين هذه الآية وبين
قوله تعالى ثم انتم تقتلون انفسكم الآية اللهم لا ان يراد بهذا القول ما اريد بتلك الآية لكن السياق لا
ذلك المعنى قوله واخر اجلكم من دياركم هذا البيان لا بد منه في الوجه الاول لكن لظهوره لم يتعرض له **قوله**
اولاً تفعلوا كما يعني ذكر السفك اي القتل واريد بسبب كالحال اشارت اليه ما يردكم اي بملككم قوله ويصرفكم
عطف تفسير ليردكم عن الحيوة الابدية وهي الحيوة الاخرة مع الدخول في الجنة العالية الباقية فانه القتل
في الحقيقة اي في نفس الامر والمراد بالحقيقة هنا ما يقابل المجاز عند أهل البلاغة بل ما يقابل المجاز عند ارباب
الشريعة فاطلاق القتل المعبر عنه بالسفك على هذا القتل مجاز لكونه مستعارة المعنى الغير الموضوع له وكذا
الكلام في اخراج الديار **قوله** ولا تفعلوا اي لا تكسبوا فغن في البيان ما تمنعون بصيغة المجهول به
اي بالمعاصي التي من جملتها نقض العهد والاعراض عن التوحيد فانه اي ذلك المنع فالضمير المنع المدلول عليه

اي الجواز المراد اطلاق اسم احد الملايين
على الاخر مجازاً من سبب مشهور ولكن ان جعل
استعارة تشبيهاً بالغير بنفسه في النسب
او الدرس وان ثبت لنفسه ما ثبت للغير
فبشيء لا يستعان وهو شبيه للمجاز
المراد بالصوت الاول ايضا

يقولون المنع من الجلاء الحقيقي أي النفي والاخراج الحقيقي النفس الأخرى لا نهاية له ولا انقطاع وفيه إشارة
 إلى أن الكفار لهم منزل في الجنة لو آمنوا فإذ لم يؤمنوا ورث المؤمنون ذلك المنزل كما ورد في الحديث وإلى
 ذلك يشير قول تعالى تلك الجنة التي نورت من عبادنا من كان تقيا **قوله** بالميثاق مقبول أقرتم
 والقرينة على تعيين الحزوف ما قبله والقرار تصفنه معنى الاعتراف عدى بالباء ولذا عطف عليه اعترا
 وهذا ما قبله من الأقرار ضد الحزوف ويتعدى بالباء قول بلزومه إشارة إلى اللزوم باعتداف الميثاق كان
 مجرد الأقرار بدون الالتزام كالميثاق معنى اخذ منكم الميثاق والقرينة من وعدهم بلزومه وتوثيقه
 بذلك وهذا الأخذ والاعتراف بواسطة النبي بعد نزول التوراة ونقضتم إياه بعد ذلك كما أشير إليه
 بقوله ثم أنتم هؤلاء **قوله** توكيد أي تثبيت لقوله ثم أقرتم فإن حال مؤكدة وتزويل للجد الأولى
 وهو تعقيب جملة بجملة تستعمل على معناها التوكيد والغرض من التوكيد دفع احتمال أن تكلم بما يلزم
 منه الأقرار لنفس الأقرار فإذ لم يذكر ذلك الاحتمال بقوله وأنتم تشهدون أي وأنتم تشهدون على أنفسكم
 شهادة من يشهد على غيره فيتحقق كون المراد بالأقرار الأقرار بنفسه إذا أقر بالحقائق الشرعية على
 نفسه واللباقة في ذلك زيد أنتم الموهوم للاختصاص المقوى بالحكم واختير صيغة الاستقبال في الشهادة
 لأنه استقبل بالنسبة إلى الأقرار ولأنه قصد به الاستمرار والحكاية الحال الماضية وكون الأقرار الزمان
 الماضي اختير الماضي فيه ولو كان معنى الأقرار بقاء الأمر على حاله أي ابقيت هذا الميثاق ملتزما كما نقل
 عن الترجاني لكان وأنتم تشهدون تأسيسا لكن المتبادر من الأقرار ضد الجحود وهو الاعتراف كما أشير
 إليه بقوله واعترفتم بلزومه وعن هذا جعل توكيدا والتعني به اذ معنى الإبقاء بمعنى مجازي له ولذا دعي للعدول
 عن الحقيقة إلى المجاز فلم من ذلك البيان أن عطف وأنتم تشهدون غير صحيح لكان الاتصال ولا الاعتراض
 كما جعل وأنتم معضون اذ لا يحسن معنى وأنتم قوم عادتمكم الاعراض عن الوفاء بل المعنى على التقييد كما
 عرفت وما يكون تقييدا لا يعبر معنى العادة إلا أن يريد المبالغة فيحسن اعتبار العادة مع كون تقييدا
 اذ معنى العادة متضمن لنفس الفعل وبهذا يحسن ذلك في التقييدات **قوله** وقيل وأنتم أيها الموجودون
 أي في عصر النبي عليه السلام وهم أخطأهم وفي الوجه الأول الخطاب بالسلف والخلف جميعا بطريق التغليب
 وأما احتمال كونه خطا بالسلف فبعيد وإن كان له وجه في الجملة كما هو توضيح في تولى من لكن الرواية الآتية
 لا تلزم **قوله** فيكون استناد الأقرار إليهم أي إلى الموجودين الأبناء فجاء عقليا نسب إليهم ما صدر
 من آبائهم لرضا عنهم لذلك أو لا شتهارهم فيما بينهم ومثل هذا لا يسمى تغليباً فعلي هذا يكون وأنتم
 تشهدون من عطف الجملة على الجملة لا انتفاء مانع العطف وهو كونه تأكيدا وأما قوله ثم أقرتم فكله
 ثم فيه لترتيب المنبر لترتيب الخبر عنه فهو عطف بهذا الطريق وقيل ثم هنا بابتداء عادة العطف و
 والتأني والمعطوف عليه محذوف تقديره فقلت ثم أقرتم فذا نقل من إلى البقاء ولا يخفى عليك
 أن الأقرار مقدم على القتل إلا أن يقال إذا استبعد لما ارتكبه فيكون حال قوله تعالى ثم أنتم
 هؤلاء تعتلون قتل ظاهراً هذا الكلام أنه تفريع على قوله وقيل فيكون استناد الأقرار إليهم حقيقة على غير

هذا الوجه وفيه نظر إذ استناد الأقرار إلى الخلف مجاز في كلا الوجهين ويمكن الجواب بأن الأفعال المذكورة
 كلها مأخوذة عن أسلافهم بواسطة موسى عليه السلام وعن الأخلاف بواسطة أنبياء بني إسرائيل
 الداعين إلى اليهودية بالتوراة فإن قبولهم أحكامها مأخوذ منهم أيضا فيكون استناد الأفعال
 المذكورة إلى مخاطبين حقيقة وإن كان في نفس الخطاب تغليب للأخلاف الحاضرين على الأسلاف
 الغائبين كذا قيل وهذا بناء على أن أحكام التوراة غير منسوخة بالإنجيل والأصح نسخها كما صرح
 المص في تفسير قوله تعالى ولا حل لكم بعض الذي حرم عليكم الآية وإيضاحاً على هذا يكون استناد
 والأقرار إلى الأخلاف حقيقة في كلا الوجهين وهو مخالف للكلام المص **قوله** استبعاداً لا اتفاقاً
 المعسر على أن هذا الخطاب مختص بالأخلاف الحاضرين اذ هو مقتضى ما روي من أن قريظة كانوا
 خلفاء له وأما الخطابات الأولى فهي تخمّل أن تكون للأسلاف على سبيل الالتفات أو متناولاً لها
 على طريق التغليب وهذا مختار المص وأما صريح الاستبعاد من الحاضرين مع أن الميثاق وأخويه من
 أسلافهم لكونهم على سيرتهم وراضين بما صدر من آبائهم وعن هذا صرح استناد الأقرار إليهم مجازاً
 كما هو توضيح والاستبعاد مستفاد من كلمة ثم على طريق الاستعانة التبعية قال الشيخ الرضوي قد
 ربي ثم في الجمل الاستبعاد مضمون ما بعدها عن مضمون ما قبلها وعدم مناسبة له كما في قوله تعالى
 ثم الذين كفروا ببرهم يعدلون وهذا المعنى فرع التراضي ومجاز وما ارتكبه أي الأخلاف واستناد
 الارتكاب إليهم حقيقة بعد الميثاق أي ميثاق آبائهم كما هو المختار وميثاق أسلافهم وأخلافهم
 والأقرار به أي الاعتراف به أو الإبقاء على حاله والشهادة عليه أي على الأقرار بتعديت بعلى لأنها
 تكون عليهم إذا لم يكن عاملاً بمقتضاها **قوله** على معنى أنتم أيها الموجودون بعد ذلك أي بعد الميثاق
 والأقرار به وهذا معنى ثم ويفهم منه أن حمل ثم على التراخي الزماني وهو معنى حقيقي له صحيح هنا لكن
 المقصود توبيخهم فلذا حمل ثم هنا على الاستبعاد لا لعدم إمكان المعنى الحقيقي قوله لنا فضون
 أي لنا فضون ميثاقهم والمبطلون سواء كان الميثاق صادراً منهم حقيقة أو مجازاً وأراد به التنبه
 على مخاير ما هو المراد من هؤلاء لأنهم لا ثم صرح به ثانياً بقوله نزل تغير الصفة له قوله كقولك
 أنت ذلك الرجل توضح لكن لا حسن له لأن كلام غير منقول من القضاة وإن صحته بناء على التنزيل
 المذكور والمعنى نزل تغير الصفة وهي تقضيم الميثاق وإبطال بعد التزام العهد وقبولهم من
 حيث اتصافهم بقبول الميثاق ذوات ومن حيث اتصافهم بنقض العهد ذوات أخرى الذين مع
 أنهم متحدون في الخارج فتحقق شرط الجمل المواطأة وهو الاتحاد الخارجي والتغايير الذهني وهذا
 هو الذي أراده صاحب الكشف بقوله ثم أنتم بعد ذلك هؤلاء المشاهدون يعني أنكم قوم آخرون
 غير أولئك المقربين ولا يريد أنهم آخرون في الخارج لأنه ينافي الجمل المواطأة وكذا الكلام في قوله أنت
 ذلك كانه قد رتب نفسه إلى شخص آخر بحسب الذهن مع الاتحاد في الخارج **قوله** وعدمهم هذا دفع
 لما يكاد أن يقال أنه كيف يصح جعله في حال واحد غائباً وحاضراً فاجاب بأن ذلك الجمل بالاعتبارين

في بيان أن كنت الحاصلة من اجتماع الغيبة
 والخطاب في مادة واحدة واحد بعد بيان
 التغايير بينهما بالتنزيل والتكرار

جعلهم حاضرا بناء على ما استدلوا به من الميثاق والاقرار والشهادة عليه فلما علموا بذلك كانهم
شاهدوا بالابصار ما يستعمل فيه ضمير الخطاب الذي وضع لان يكون خطا بالمعنيين فخطبوا يا ائمة
وجعلهم غيبا بتعبيرهم باسم الاشارة الذي هو غائب وان كان محسوسا مشاهدا باعتبار ما يحكي
عنهم من قوله تقتلون انفسكم ولما لم يعلموا بعد بهذه الاوصاف جعلوا غيبا حيث قال هؤلاء
اذ لا مقتضى للاعتبار حضورهم بالاوصاف التي لم تذكر بعد ولم يعلموا بها فاجتمع المتقابلين بك
بالاعتبار ما لا كلام في حسنة وهذه الدققة الرقيقة عدل عن مقتضى الظاهر وهو ان يقال ثم انتم
بعد ذلك التوكيد تقتضون العهد فتقتلون انفسكم وانما قال باعتبار ما يحكي مع انه قال اوليا باعتبار
ما استدلوا به بالاشارة الى ان صيغة المضارع الحكاية الحال الماضية ويجوز ان يكون للاستمرار اي قتلتهم
انفسكم واستمرتم على ذلك تقتلون انفسكم والكلام فيه مثله فيما مر انفا وفي قوله تعالى وتخرجون فريقا
الاية عدل عن تلك الاستعانة التي رويت في قوله تعالى ولا تخرجون انفسكم من دياركم تنبها على حسن
اختيار المسلمين في الموضوعين وهذا اذا قيل ان الماد من قوله تعالى ولا تخرجون انفسكم من دياركم
اخراج الرجل غيره لكن جعل اخرج غيره اخراج نفسه لئلا ذكرت في جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه
واما ان يريد به حقيقة كما اذا ارتحل رجل عن دياره باختياره فهو يخرج نفسه عنها كما جئنا لبعض
وجعل عدم تعرض المص لبيان ذلك لانه جعل قوله تعالى ولا تخرجون محمولا على حقيقة فلا تنبيه فيه
على المسلمين لكن هذا الاحتمال ضعيف جدا بل اكتفى ببيان التجوز في احد هما عن بيان الآخر كما هو
دأبه قوله اما حال من التجوز لان طول بانكم تشارون حال كونكم تقتلون ابرهوا ولا باسم الاشارة ثم فصل
ما ابرهوا بقوله تقتلون للتسجيل عليهم وتشهيرهم بنقض العهد وفسخ الاقرار وابطال الشهادة و
الافراط في ذلك بالتظاهر بالاثم والعدوان والعامل فيها معنى الاشارة وليس معنى عاملا معنويا يكون
في معنى الفعل ويكون ذوا الحال نائب الفاعل كما تشرنا اليه نقل عن الجاحيان انه قال والمقصود من
حيث المعنى الاخبار بالاحال قوله او بيان لهذه الجملة فكان لا قيل ثم انتم هؤلاء قتلوا شائنا كما يجب
تقتلون في الجملة لا محل لها من الاعراب قدم الجالية اذ تقدير السؤال خلافا للتبادر ولو قيل ان كونها
حالا لا يخلو عن نظر اذ ليس الاشارة اليهم حال كونهم قاتلين وتخرجون قلنا القاتلية والخروجية صفات
قائمتان بذواتهم كون المراد القتل والاخراج في الماضي وصيغة المضارع الحكاية الحال الماضية ولا استمرار
كما عرفت **قوله** وقيل هؤلاء تأكيد لانتم المراد به مطلق التقوى بالمعنى اللغوي فلا يضر كون احد هما محمولا
والآخر غائبا وموضع لان المتبادر التأكيد اللفظي او المحنوي وهذا ليس منها والمعنى اللغوي غير ظاهر
الاستعمال والخبر اي خبر انتم هو الجملة واختير الجملة ليتقوى الحكم **قوله** وقيل بمعنى الذين فهم من هيب البشر
ان هؤلاء لا يكون بمنزلة الذين وان اجازة الكوفيون الا اذا وقع كناية اجمدا الاستفهامية فيكون
موصولة عند البصريين ايضا وبهذا ظهر ضعفه على انه يكون ح من قيل ان الذي سمعني ابي حنيفة
حتى قال المازني لولا اشتها مروده وكثرة لردته اي لو لا يكون قول امير المؤمنين على رضي الله تعالى

في قوله يقتلون انفسكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم تنبها على حسن اختيار المسلمين في الموضوعين وهذا اذا قيل ان الماد من قوله تعالى ولا تخرجون انفسكم من دياركم

لردته اذ حق العبارة ان الذي سمعته امير حنيفة اي اسدا فكذا ينسحق حين اعتبر موصولا ثم انتم هؤلاء
يقتلون بصيغة الغيبة اذا سم الموصول غايب وصلته لا تكون الا غائبا دون المتكلم والخطاب وان
كان اسم الموصول غيبا عنهما وفي قوله تعالى ثم انتم هؤلاء سبقت احوال المص ذكر احوال الثلاثة وقيل
ان انتم ايضا مبتدأ وهو لا يخبره ولكن بتأويل حذف مضاف اي ثم انتم مثل هؤلاء وتقتلون حال ايضا في
الاشارة الى الغائبين وهم اسدا فهم فلا يحتاج الى التاويل المذكورة الوجه الاول وان نزل الغائب منزلة
الحاضر وقيل ان انتم خبر مقدم وهؤلاء مبتدأ مؤخر وهذا ضعيف جدا لان المبتدأ والخبر اذا استويا تعريفا
وتنكير فوجب تقديم المبتدأ وقيل ان انتم مبتدأ وهؤلاء منادى حذف منه حرف النداء وتقتلون خبر المبتدأ
وهذا قول الفراء وجماة واما البصريون فلا يجوزون الفصل بين المبتدأ والخبر النداء وقيل ان هؤلاء منصوب
على الاختصاص باضمار اعني ويقتلون خبره واليه ذهب ابن كيسان وهذا لا يجوز لان الخويعين قد نصوا على
انه الاختصاص لا يكون بالكسرة ولا اسم الاشارة كذا في الباب ولم يتعرض المص لهذه الوجوه لضعفها كما
قوله على التكتير اي على كثرة الفعل والقول **قوله** او كيدها فانه لا شتم له على ضمير بها يجوز ان يبين هيبته فانه
لا فهم معنى منه يتصف به المظاهر والمظاهر عليه لا صورة كونه حال من احد هما فهم منه ايضا معنى يتصف به
المظاهر والمظاهر عليه جميعا والاعمال مكاتبة بل هذا مستفاد من بيان كونه حال من الفاعل والمفعول لان
لفظة او لمع الخلو فقط ولان لفظا كثيرة والمعنى تخرجون فريقا حال كونكم مظهرا من عليهم بفتح الهاء واخر
مظاهر ولا بعد فيه وقيل اي تخرجون فريقا حال استيلاء المظاهرة الكاشفة بينكم على العزيم ولا يخفى ضعفه
قوله من الظاهر الذي ينبغي القوة يقال في ظاهر بفتح الفاء اي معين وانما سمي الظاهر الذي في مقابلة الباطن في
الانسان وغيره لان قوام الانسان وغيره انما هو به بخلاف احد التائمين للتخفيف فهي اما الاولى كما هو الظاهر
لانها زائدة واما الثانية وهي تارة التماثل لان الثقل انما يتحقق به ومن هذا نشأ الاختلاف في ذلك وقراء الباقين
بادغام الشاء في الظاهر وهو مختار المص **قوله** وتظهرون بتشديد الظاء والهاء من باب تفعيل الباء لغة قوله
بمعنى تتظهرون اشادات اليه واما القراءة باظهارهما اي باظهار الشاء والظاء اي تتظاهرون فعلى الاصل بلا حذف
ولا ادغام وحلها يرجع الى معنى المعاونة والشناط من المظاهرة كان كل واحد منهم يتشد ظهرا لآخر لتقوى فيكون
كالظهور والى هذا التفصيل اشار المص بقوله من الظاهر والاثم الذنب وجدا اثم ويطلق على الفعل الذي يستحق
صاحبه الذم واللوم والعدوان التعدي بالظلم فهو اخص من الاثم في لفظ من عطف الخاص على العام قيل
فيه بيان تقصيرهم بميثاق القول للناس حسنا حيث تركوا الارشاد للظلمة واعانواهم على الظلم ويؤيد قوله
عليه السلام انصر اخاك ظالما او مظلوما لنصرة المظلوم ظاهر واما نصرة الظالم فيدفع ظلمه بالموعظة والعقل
او غير ذلك وفيما اشار الى ان نقض الميثاق حاصل بذلك في ظنكم بارتكاب نفس الحرم ثم قال وفي قوله وان ياتوا
اسارى تغادوهم بيان لرعايتهم بميثاق الاحسان بذى القربى والمساكين وهذا ليس في شيء في رعاية الميثاق
لان الايمان ببعضه والكفر ببعضه اخر كفر حقا مع انهم فعلوا ذلك اضطرابا للاختيار حيث جاؤهم بأسويين
وكانهم اضطروا الى الفداء ومثل هذا لا يعد من رعاية ميثاق الاحسان وايضا روي عن مجاهد انه قال تلخيص

هذه الآية انك ان وجدت في يد غيرك فدية وانت تقتل بيدك وتغفر له ما بدا في قلبه هو الاجل فوجوه
 باركنا بهم خلاف ما عاهدوا عليه لا باركنا بهذه الامور لاربعة كلها **قول** روى قال الطيبي النازلون بيثرب
 فرقان اليهود وهم بنو قريظة مصفر والنضير كما مير والمشركون وهم ايضا قبيلتان الاوس والخزرج
 وكان بينهما محاربات وعداوة فاستخلف اوس قريظة والخزرج النضير لنصرهم على صاحبهم ولم يكن بين اليهود
 مخالفة ولا قتال وانما كانوا يقاتلون لاجل حلفائهم فكانوا اذا اسر من اليهود احد جمع كل من الفريقين
 ما يغدوا به من المشركين فاذا كانوا من الحلفاء قتل اليهود بعضهم بعضا واخرجوا من ديارهم وخربوا فاذا
 وضعت الحرب اوزارها اعطوا فداء من اسر منهم فاذا قتل منهم في ذلك قالوا ان القتل والاخراج لاجل حلفائنا
 وهو مخالف لما عاهدوا في التوراة ولذلك تغادروهم لانا امرنا به كما فعلوا بعضا وحرموا بعضا انتهى فاذا
 احلوا بعضا وحرموا بعضا فكانهم حرموا جميعا نظيره ان من عبد ربه وغيره فقد عبد غيره فان عبادة
 مع عبادة غير كلاً عبادة كما صرح به المصنف في اخر تفسير سورة المائدة **قول** فاذا اقتتلوا الاوس و
 الخزرج عاون كل فريق من اليهود خلفاءه اي الحالفين لنصرهم فاذا اسرا احد من الفريقين اي من قريظة
 او النضير جمعوا الى الفريقين ما لا حتى يفدوه حتى يعطوا ذلك المال للجمع فدية لخلاصه وقيل معناه ان
 اسارى في ايدي الشياطين فيكون المراد بالاسارى معنى تتصدون في يكون تغادروهم فجاء على هذا التصدي
 بجامع الانقاذ وهذا ضعيف اما اول فلان فيه ارتكاب المجازة بلا داع واما ثانيا فلان لا يلزم قوله افتؤمنون
 ببعض الكتاب الاية واما ثالثا فلما قلنا الفتنة الرواية المذكورة واسارى جمع اي جمع اسرى كسكرو جمع
 سكرى فاسارى وسكرو جمع الجمع **قول** وقيل هو اي اسارى ايضا اي اسرى جمع اسير شبه بالكسلان
 اذا اسير كالكسلان محبوس عن كثير من تصرفه لكن ذلك الجحس بالاختيار الكسلان لعادته وفي الاسير
 بالاضطرار وجمع اي الاسير جمع كسلان فقيل في جمع اسارى كما قيل كسالى في جمع كسلان قيل
 واعلم ان الاسير مأخوذ من الاسار وهو القيد الذي يشده المحر في سبي اسير الان يشده وثاقا وهذا اكثرى
 لاكلى وتغدوهم من الثلاثي يفتح التاء وتغادوهم بمعناه اذا مشاركة هنا طير متحقق ولما راد وقوله
 تغدوهم حتى يفدوه اشار الى ذلك فاصلا الفاء وحفظ الشيء بما يبذله عند صيانة له كذا في تفسير الكواشي
قوله متعلق بقوله وتخرجون الى جميع ما تقدم اذ ظاهر قوله اخراجهم باي عنه وقيل لانه يحتاج الى تكلف
 ولعل التكلف هو تعميم الاخراج الى اخراج الوطن الى اخراج الزوج عن الابن ان في ابرام تخصيص نكتة
 بل يطلب النكتة لا عادة تحريم الاخراج بالمعنى العام وهي الاشارة الى شدة ذلك اما القتل فظاهرا ما اجلا الوط
 فلان لا يقتلوا واشد منه كقول تعالى والفتنة اشد من القتل اي النفي اشد من القتل على وجه لانه لا يقطع شره
 ولا اله الا بالموت بخلاف القتل والمباغة في التوراة والزجر عنه والنكتة في تخصيص تحريم الاخراج عن وطنهم
 دون القتل على اختيار المص لا لاهتمام ببشاعة كونه مظنة المساحة في امره لعل خطره بالنسبة الى القتل ويؤيد
 ان نفي الارض جزاء قطاع الطريق ان اقتصر على الاخافة والقتل جزاؤهم ان افردوا بالقتل فلا شدة
 لا شدة ولا اخف للاخف فعلم ان النفي اخف من القتل لكونه جزاء لا اخف والجزاء من جنس العمل وقولهم

الاولي بمدينة بدل يثرب فان قيل
 في الاصطلاح المدينة ثم انما لا صار
 المدينة على ما اعني عن اطلاق
 يثرب

النفي اشد من القتل لانه لا يقطع شره الا بالموت ضعيف لما جزم من الدليل على شدة القتل مع ان الوجه
 الصادق يشهد على كون النفي اخف من القتل قوله تعالى والفتنة اشد من القتل لا يدل على ذلك
 اذا المراد من الفتنة مجموع الشر والخراج لا الاخراج فقط كما سيجي من المص وان زوال شره بالعود
 الى دياره بالعفو وبغير ذلك ممكن كما هو مشاهد في اغلب الاوقات فالحصر المذكور ممنوع وعدم تداركهم القتل
 والنفي بشئ وسواء اذا المراد بالخراج هو الاجلاء ولم ينقل عنهم تدارك بشئ كما لم ينقل عنهم تدارك القتل
 بشئ من الدية او القصاص فلا يعرف وجه ما قيل من ان مساق الكلام لتوذيحهم على جناباتهم وتنا
 احوالهم معا وذلك يخص بصوت الاخراج فلهذا اكد الاخراج بالنص على تحريمه **قول** وبما بينهما اعتراض
 اي قوله وان يا قوم اسارى الآية اذ قوله فظاهروا حال من تمتة وتخرجون ونكتة الاعتراض
 التوبيخ بانهم في هذا الصنع كالمناقض لانفسهم حيث اخراجوا من ديارهم ثم خلعوا اسارىهم
 من ايدي الاعداء وظهر هذا الاكالا قضي وعلم هذا قال تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب الاية ثم
 المراد بالتعلق كونه حالاً فانها متعلقة بصاحبها فانه حال من على تخرجون او مفعول كالحال الاولى
 واختيار الجلة الجلة الاسمية هنا والفعلية هناك مع كون فعله مضارعاً اذ تحريم ذلك ثابت على الدوام
 والظاهر على الاشتمل بتجدد حسبما يقتضيه الحال واخرت هذه الحال لينا سبب تفرج قوله افتؤمنون
 وجمع الواو والضمير الرابطة هنا لان التيان الواو في مثل واجب على ما اختاره الشيخ عبد القاهر **قوله**
 والنضير للشان ومحرم خبره واخراجهم على محرم او نائبه او محرم خبر مقدم واخراجهم مبتدأ مؤخر والجلة خبر
 الضمير للشان **قوله** او منهم اي لا يعتبر مرجع واما ضمير الشأن فمرجع الشأن فوضع الفرق بينهما وايضا
 تفسير ضميرهم يجوز ان يكون مفردا بخلاف ضمير الشأن ولذا قال ونفسه اخراجهم وهو بدله او بيان له
قوله او راجع الى ما دل عليه دلالة تضمنية واخراجهم المذكور بدل الكفر من الكفر او عطف بيان لفني ضمير
 وهو وجوه ثلثة من الاعراب ارجحها اولها واردها اخرها افتؤمنون تقديره افتؤمنون بفتح النون
 ايمان بعض الكتاب وكفر بعض اخر منه عطف على ما قبله يقتلون لانكار التفرج ومنشأ الانكار كفرهم
 والتفريق بين احكام الله تعالى ولما كان هذا انكارا للواقع لا لله وقع كان توحيهم على التفريق المذكور
 ويحتمل ان يكون الجلة معطوفة على محذوف مدخول لهن الاستفهام تقديره اتفرقون بين احكام الله تعالى
 وميثاقكم فتؤمنون ببعض الكتاب والاعتباطان كلاهما منكران وروى حمي السنة عن السدي ان الله تعالى
 اخذ المعاهد على بني اسرائيل في التوراة ان لا يقتل بعضهم بعضا ولا يخرج بعضهم من ديارهم واما عبد عبد
 او امته وجد عوه من بني اسرائيل فاشتره باقام من ثمنه واعتقه انتهى فاضح عن قوله تعالى افتؤمنون
 الاية فالعهد كان بثلثة اشياء ترك القتل وترك الاخراج ومفادات الاسارى فنقضوا عهدهم
 فقتلوا واخرجوا كنهم فعلوا المفادات واوفوا العهد فيه لكنه لا يعجب به لكفرهم **قوله** يعني القتل اي المراد
 بعض الكتاب ما دل على القتل المذكور وهم امنوا به وعلوا بمقتضاه وهو المراد بالايان هنا لا التصديق
 بل على وصيغة المضارع هنا فكما في الحال الماضية استحضار تلك الصورة البديعة حيث جمعوا الايمان

وانما جعل معطوفا على ظاهره
 لان الايمان لم يكن مقارنا للاخراج

بالبعض والكفر ببعضه الاخر وهذا ما ينبغي ويستوجب من تقديم الايمان مع ان متعلقه مؤخر ذكره انما
 في خذاته وعدم الاعتبار به نشأ من كفر بعضه فهو على طريق الف والشر الغير المرتب والمراو بالكتاب
 التورية ولم ينبه عليه يظنون فاللام للعهد قوله يعني حرمة المقاتلة والاجلاء بترك العلم بمقتضاها حيث
 ارتكبوا القتل والاجلاء مع انهم محترفون بحرمها عليهم فاطلاوا الكفر عليه بالتغليظ كما اطلقوا الكفر تغليظا
 على من لم ينجح في قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين ونظام كثيرة واما كون ذلك كفر في شرعهم
 فبجهد جدا ويؤيد ما ذكره الكشاف من ان اذا قيل لهم كيف تقتلونهم ثم تدفونهم فيقولون امرنا
 ان ندفنهم وحرمة علينا قتالهم ولكننا نسيحي ان نذل حلفائنا فانهم فيما ذكرناه فان الكفر ذلك مع
 دلالة التورية على ذلك وهم من امن بها بعيدة العقول الا ان يقال اصرارهم على القتال مع الاستحسان
 كفر كشذاتنا في شرعنا فان كفر مع ان قاعده من يؤمن بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وبهذا يجمع بين
 ما في الكشاف وبين كونه كفر حقيقة وهذا الوجه هو الموافق لما بعد من الوعيد الشديد كما لا يخفى على
 من نظر سديد قوله كقوله قريظة كون قريظة ذل بالنسبة الى الباقين اذ لم ينقل استصحابهم الى
 ذلهم ونسائهم الى انفسهم بفعل مقدمات القتل اياهم فلا حاجة الى حمل القتل على
 معنى البلية فانه مع كونه خلافا لظاهر ومجازا على ما هو الظاهر مخالف للرواية فان الرواية قتل بني قريظة
 واجلاء النضير الى اريحا واذرعان **قوله** واصد الخزي الى اشرار الى ان اصل ذلك ثم استعمل فيما فيه ذل
 كالقتل والسبي والاجلاء اما مجازا او حقيقة عرفت **قوله** ولذلك آى ويكون اصل الخزي ذل يستحي منه
 يستعمل الخزي في كل منزهة اى الذل الذي لا يستحي منه والاستحياء الذي ليس منشأه ذل مجازا بطريق
 اسم الكفر على الخزي والمراد بغيرهم في قوله وحرب الخزيه على غيرهم بنو قينقاع قبائل من اليهود وفي كلامه
 الى انهم لم يقتصروا في بني قريظة وبني النضير اذ منهم طائفة وهم بنو قينقاع بنو قينقاع وثلاثين
 النون فهم لم يقتلوا ولم ينضوا لعدم نقص ميتاتهم بالقتل واجلاء الغير من ديارهم حتى يجازوا بمثل
 افعالهم لكن لعدم ايمانهم وقبولهم الخزيه ضرب عليهم الخزيه وهذا ما فهم من كلام المص فلا غبار في بيانه
 كما توهم والذينا مأخوذة من دنا بدناوى قرب سمي بها ضد الاخرة لسرعة زوالها وقربها منه ومن الدنا
 سمي بها على الارض لذنا بئس لكن اذا وقعت وصفا للحيوة او السماء تكون وصفا بمعنى القرى السفلى
 واذا لم يقع وصفا فهي من الاسماء الغالبة قدم الكلام فيه في تفسير قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون وقدم
 ذكر جواز الدنيا لتقدمه على جزاء الاخرة قوله لان عصيانهم اشد لانهم كفروا ببعض الكتاب فيكون عذابهم
 اشد انواع العذاب لان المفهوم من الاضافة لا اشد من عذاب الدنيا لكن كون عذابهم اشد انواع
 العذاب بالنسبة الى بعض الكفرة فان عذاب المنافقين اشد من عذابهم صرح به في تفسير قوله تعالى
 لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم ثم ان كان المراد اليهود المحضون المعلوم عندنا
 وفاتهم على الكفر فالامر بين والافهم عام خص منه البعض الذي اسلم منهم بعد ما كفروا ونقضوا العهد
 لا يقال ان المنافقين داخلون في اليهود لانهم منهم لاننا نقول ان المص صرح في سورة الحجر بمقابلة

قال ابن عباس كان عادة بني قريظة
 القتل وعادة بني النضير السبي
 رسول الله عليه السلام اجلبى بني النضير
 وقتل بني قريظة بالسيف واستباح
 واعطاهم انشور بني النضير فافعلوا
 العذر يجوز ان يكون من الفريقين بافعلوا

والا ما دعى ان عذاب اليهود
 اشد من عذاب اليهود وكونها
 ان سلم فاجاب ما ذكره

اليهود وكون عذابهم في الدرك الاسفل الذي هو اشد الدركاة عذابا على ان المنافقين ظهر وامر المشركين
 ايضا وان كان اشد هم من اليهود ويدل على ما ذكرنا ايضا قوله تعالى لان عصيانهم فانهم كفروا ببعض
 كتابهم قوله تأكيد للوعيد لانه تذييل لشر من الجمل المتقدمة اذ المراد بهذا الخبر لانه كناية وهو موافق
 بمقتضى افعالهم وهو عين ما رواه قال تأكيد لقوله بالمرصاد فيه تليخ الى قوله تعالى في سورة النور ان ربك
 بالمرصاد الى المكان الذي يترقب فيه الرصد مفعول من رصده كالمبقيات من وقت وهو تمثيل لا صلا
 العصاة بالعقاب فهو استعانة تمثيلية فتوجه وكمن على بصيرة **قوله** وقرأ عليهم رواية المفضل
 شاذة كما قيل وبين وجهه بقوله لقول منكم ووجا القراءة بالغيبة لقول فاجزاء من يفعل وكذا الكلام في
 قراءة يعلمون بالشاء والياء فانها ايضا بناء على الاعتبارين والقراءة اولى العموم من يفعل ومن لم يفعل
 اما من يفعل فظاهر واما عذاب من لم يفعل فمضاهم وعدم منعهم مع القدرة على ذلك قوله انما الحيوة
 الدنيا على الاخرة في اشارة الى ان اشتروا استعانة تبعية وان الباء داخل على المترك العبرة ثمنا وحاصل
 ان الاشتراء استعمل هنا للرغبة عن الشيء طعنا غير وقد اشيع الكلام في تحقيق هذا المرام في تفسير
 قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية والرد المداوى قوله يردون التخيير وان اريد به
 الرجوع في فيه اشارة الى انهم قبل ذلك مرة اخرى في اشد العذاب وهو في القبر ورج يكون دليلا على عذاب
 القبر ثم ان فيه بيان ان الدنيا مع انها دار تكليف قد يقع فيها الجواز من الخزي والهوان وانما غير مكفر
 لذنوبهم فان الكفر كما هو المختار هنا غير مكفر اصلا **قوله** ينقص الجزية في الدنيا لانه ذكر عذابهم اولاً في الدنيا
 والاخرة وذكر عدم تخفيف عذابهم ثانياً في المص عدم التخفيف على عدمه في الدنيا والاخرة لرعاية التناسب
 والاكثر من حلول على نفي التخفيف والنصرة في الاخرة واختاره الامام الرازي والحاربي والاولى تخصيص المقال
 في وار لا انتقام والسؤال كقول تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس الى قوله لا هم ينصرون اذ نفي
 تخفيف عذاب الاخرة والنصرة اشد تهويلا واغوى تخريفا مع ان نفي تخفيف عذاب الدنيا والنصرة محل
 نزاع اذ الكفار مغلوبون في اكثر الاوقات قال تعالى وتلك الايام نزلها بين الناس ولا هم ينصرون وعيد
 لفظة لا تنبيه على نفي كل منها على الاستفصال وتقديم السند اليه على الخبر الفعلي لتقوية الحكم ولرعاية الفواصل
 واما القصر فلان سب المقام وان كان له وجه في الجمل من افادة المرام **قوله** بدفعها عند اشار الى ان النصر
 اخص من المعونة لان النصر مختصة بدفع الضرر ولا كان الاية الكريمة في شأن اليهود لا يرد الا لشكك تخفيف
 عذاب نحو ما طالبت حتى يحتاج الى الجواب بان عذاب المستحي خفيف بالنسبة الى من عذابهم من تعدى بالايذاء
 واستنداء الشريعة واستخفاف فقراء الموحدين وتخفيف في القبر دون دار الخلود وما ذكر المص في سورة الزلزلة
 من ان حسنة الكفار بعد ثلثون نقص العقاب ما اول بمثل ما ذكرنا اذ بالحسنة يتفاوت مراتب كفرهم بالنسبة
 الى من جمع الفسوق والظلم وسائر المعاصي مع الكفر فعذاب المستحي خفيف بالنسبة الى ذلك الجامع بينهما ولهم
 على ايداء النبي عليه السلام وسائر المؤمنين الكرام فلا تخفيف بالنسبة الى عذابهم الا بغيرهم وهذا يحصل
 التوفيق بين النصوص الناطقة بعدم تخفيف عذابهم وتخفيفه ويحتمل ان يكون عدم التخفيف كما تخفيف

كيفوا ذلك ان تقول الاخبار المشعورة بالتخفيف اخبار واحد فلا يعاوم الايات الناطقة بعدم التخفيف
فلا تستغل بالتوفيق المذكور ولقد اتينا موسى الكتاب هذا بيان بعض اخر من قبائحهم وجناية اسلامهم
او مع اخلافهم ان حرقوا قتلتون على العموم كما سيبين المص عليه وتصديره بالحجة القسمية اظهار
لكمال الاعتناء بشانها حيث قالوا محسنهم ومرشدهم بالاسادة الشنيعة والتكذيب والقتل وفسر
الكتاب بالتورية خلا لامة على العهد وقريئة ذكر موسى عليه السلام واما فيما سيأتي فالمراد به
القرآن لقريئة دلت عليه كما ستطلع عليه ولذا ذكرنا في المراد بالرسالة ما كانا على غريفة موسى عليه السلام
الى بعثة عيسى عليه السلام وهم اربعة آلاف بنى في رواية اوسبعون الفا في رواية اخرى والاولى
عدم التعيين لعدم تعلق الغرض بتعيين عدد هم مع احتمال دخول من ليس منهم او خروج من هو
منهم **قوله** اي ارسلنا على اخره الرسول هذا حاصل معنى وقفيما من بعده الرسول او معناه واتباعا للرسول
اياه في الارسل الى القوم للتبليغ وحاصله ما ذكره ومعنى تترى متتابعين واحدا بعد واحد وحاصل
وتراى لانه من التور وهو الفرد قلنا بدل من العا وكنا تكلان والالف للتأنيث لان الرسل جماعة
كذا بينه هناك **قوله** يقال ففاه من التثاني او من التفعيل كما هو الظاهر فقول اذا اتبعه من الافعال اي
اذا اتبعه ولو قل هكذا كان ابعده من الاشتباه وقفا به اذا اتبعه اياه من التفعيل واتبعه من الافعال شاة
الى ان اصل الكلام وقفيما موسى بالرسول على ان يجعل مدخول الباء تابعا فحذف المفعول واقيم من بعده
مقامه ليفيد انهم جاؤا بعد انتقال موسى عليه السلام اذ الظاهر ان هرون عليه السلام غير اخواني تلك
الرسول ولو قيل ان داخرا فيهم لكان من بعده محولا على التخليب فاذا كان محمدا من بعده لهذه النكتة الاثنية
فلا وجه لما قيل اي جئنا من بعده بالرسول مقتضيه اثره متبعين شريعة ولو اعتبر معنى جئنا على التضمين
لضاع قوله من بعده لان ارتكاب التضمين من فضول الكلام **قوله** من القفا اي هذا الفعل مأخوذ من
القفا اذا اشتقاق من الجوامد صحيح وان ابيت عنه فاعبر الاخذ فانه عام وهو الاخذ من اصل بنوع
من التصرف وكذا الكلام مأخوذ منه من الذنب بفتح تين كذنب الرطبة واعلم ان ذكر الرسول هنا يؤيد قول
ترادف الرسول والنبى ولا محال لجملة على الاخص مطلقا من النبى هناك لكون الجهور هو الى ان الاخص مطلقا
من النبى فهم يقولون في مثل هذا مجازا بطلاق اسم الاخص على الاعمال وانهم رسل المعنى اللغوي ولا يخفى
ان تكلف وقد كثر استعمال الرسل في معنى الانبياء في النظم الجليل **قوله** المعجزات في قدم هذا الاحتمال لان اطلاق
البيانات على المعجزات خلاف الظاهر لكن لا بد من نكتة في الاخبار باننا اتينا موسى الكتاب واتينا عيسى المعجزات
ولعل النكتة انهم لم يؤمنوا بعيسى عليه السلام مع مشاهدتهم هذه المعجزات البهيات والاعجاز ليس
بمعجز والتوبيخ على عدم الايمان بعد مشاهدة تلك المعجزات اقوى تغريعا وبلغ تهديدا للاخبار بالمعجيات
كاخبار ما يدخون في بيوتهم ولما لم يكن عيسى عليه السلام من جملة المتقين اثر موسى عليه السلام ولم يكن
متبعا لشريعته بل كان شريعته ناسخة لشريعة موسى عليه السلام خص بالذكر قال بعض من الشراح في شرح
قوله عليه السلام ثلثة لهم اجران رجال من اهل الكتاب آمن بنبى وامن بالحديث اختلف في المراد

هو النصراني او اليهودي ايضا واختلف في مبنى على ان النصرانية هل هي ناسخة لليهودية ام لا انتهى لكن الصحيح
كونها ناسخة لليهودية صرح به المص في سورة آل عمران قوله وعيسى بالقرية ايشوع قيل وفي الكشف
بالسريانية انتهى ظاهره اعتراض عليه لعله من قبيل توافق اللغتين او المص اطلع عليه فقال هكذا
روا عليه وقول قاموس عيسى عبرية او سريانية وجهه عيسون بفتح السين وقريضم وعيسيين
بفتحها وقد تكسر النسبة اليه عيسى او عيسوى اصل بالعبرية يؤيد قول المص وان كان ظاهره ترديدا
فيه ايشوع بكسر الهمزة والمجزة معرب معناه السيد والمباركة **قوله** وريم بمعنى الخادم اي بالسريانية
لان امها نذرت لخدمة بيت المقدس كما سيجي تفصيل في سورة آل عمران وهو بالعربية قوله من النساء
كالزير من الرجال اي كمن يزير النساء ويحب مجالسهن ومجادلتهن لكثرة زيارتهن سمي زيرا والجمع
زيرة فهو اجوف واوى لامهوز العين وريم من النساء التي تجب على الطة الرجال من غير فجر فسميته ام
عيسى عليه السلام بالريم من قبيل تسمية الهندي كافورا استعانت على سبيل التعليل والمراد بالهندي الاسود
والكافور هو الابيض **قوله** قال روية في مطلع قصيدة يمدح بها ابو جعفر الدواني وقيل يمدح بها السفاح
تمامه ضليل اهواء الصبي مندمه ويروي تدمه اي لا جزير وريم اسم جنس ولذا جعل مضافا الى ضمير
راجع الى زير والضمير مبالغة الضال وتدمه قال على المجاز العقلي وتدمه اي تدم وصيغة التفعيل لبيان
وقيل هو مرفوع بالابتداء خبره تدمه والحجة مقول القول والمعنى قلت له من كثرة ضلاله في اتباع اهواء
كان مندم نفسه وموقعها في الندامة بالآخرة كانه يعاتبه على جزا ذال البطالة ومفارقة النساء فعلى هذا
الجملة مقول القول وقيل مجرور صفة لزير ومقول القول قوله هل تعرف الربيع المجمل ارسمة غلفت عوافيه و
قدمه المجمل الذي اى عليه المحول وعلى المنزل بمعنى ادرس والعوافي جمع عاف وهو الدارس كذا قيل
قوله ووزنه مفعلة مشتق من رام يرم اذا فارى وبرح ولا يستعمل في النفي فيكون مفعلا لا فعلا
اذ لم يثبت فاعيل لا صيغة ولاماته وهي ام رم هذا هو الظاهر من كلام المص وقيل ثبت فاعيل نادرا مثل
صهيد الصليب واسم موضع وهو بالصاد المهملة او الضاد المعجمة ومثله من على اصله ميم وقال ابن
جني صهيد وعشيرة مصنوعات فلا دلالة فيها على ثبوت فاعيل في كلام العرب وامد من فوزنه مفعول على ان
الميم زائدة وقال ابو البقاء مريم علم عجبي ولو كان مشتقا من رام يرم كان بفتح الميم وسكون الياء
وقد جاء في الاعلام بفتح الياء نحو مدين على خلاف القياس انتهى اذ القياس اعلاه ينقل حركة الياء
الى الراء وقلبها الفا نحو مبيع اصله مبيع وقول ابى البقاء ولو كان مشتقا من رام يرم كان بفتح الميم
وسكون الياء الاولى ان يقول بعده وقلب الياء الفا وبالحجة فيه تردد فريم اما غير على رية العرب
بعد ما كان بمعنى الخادم او العايد ونقله معنى يبا سنيه كما مر من ان معناه من النساء التي تجب مجادته
الرجال فسميته ام عيسى بالريم لعدم محبتها الرجال ومجادلتها من قبيل تسمية الاسود ابيض تليحا
كما مر قوله اي بالروح المقدسة اشار الى ان الاضافة للملابسة الوصفية اي من باب اضافة الموصوف الى
الصفة للمبالغة في الاختصاص اي لزيادة اختصاص الروح به لان من شأن الصفة ان يكون منسوبة

الى الموصوف فاذا عكس باضافته اليها بزيد معنى الاختصاص كما تم الجود باضافة الموصوف الى جود صفة
مبالغة في ثبوت له او اختصاصه به ولو اضافنا اواد عايشا اذ لا يشترط ان يكون حقيقيا فلاضافة معنوية
بعد تشكيل العلم في كون الموصوف علما كما تم الجود او بدونها كما نقل عن الشيخ الرضوي والاول هو المعول اذ لا
وجبة اضافة العلم الى المعرفة في الاضافة المعنوية ولا الى النكت ايضا لان في الاول تحصيل الجاهل في الثاني
طلب الادنى وهو التخصيص مع حصول الاعلى وهو التعريف فلا بد من تجريد المضاف بالضافة المعنوية
من التعريف اذ كان معرفة وليس المعنى ان القدس والجود بمعنى المقدسة والجود مبالغة كرجل عدل
والموصوف مضاف الى صفة اذ يلزم ح اضافة الموصوف الى صفة مع بقاء المعنى المفاد بالتركيب الوصفي كماله
وهو مردود لان لكل من حيثى التركيب الوصفي والاضافي معنى اخر لا يقوم مقام الاخر واما بدون بقاء المعنى
المفاد بالتركيب الوصفي فيجس تلك الاضافة اذ المشتق ما غير الى المبدأ وما خذ الاشتقاق فالت المعنى
المفاد بالتركيب الوصفي فيقال انه من باب اضافة الموصوف الى الصفة كما في العكس مثا جليل الذات اي
الذات الجليل وحصول الصورة اي الصورة الخاصة قول اولاد به جبريل عليه السلام لغزول بالقران الذي هو
سبب الحيوة الحقيقية البتة بغيرها بالروح الذي هو سبب الحيوة الحسية المجازية والروح لا يثبت
اذا اريد به جبريل عليه السلام وبمعناه المعروف يذكر ويؤنث قيل خص عيسى عليه السلام بذكر التا
بروح القدس تكليم الناس في المهدي وكهلا او لا يحفظ عن مس الشيطان حتى لم يقرب منه ولا
تابع اثنا عشر يهودي لقتل فدخل عليه السلام فرجع جبريل مكانا عليا كما نقل عن التفسير قيل اطلق اهل
التحقيق على ان الروح عبارة عن جواهر لطيفة بعضها متعلقة بالاجسام الانسانية وبعضها غير
متعلقة وهي اما نورية وهي الملائكة او نارية وهي الجن فظهر ان اطلاق الروح على جبريل بحسب
الحقيقة انتهى وهذا خلاف التحقيق فان الملائكة اجسام لطيفة قادرة على التشكل اشكال مختلفة
وهذا مذهب اكثر المسلمين وما ذكره مذهب الفلاسفة والمتفلسفة حيث قال المصنف في اول هذه
السورة الكريمة وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفس الناطقة في الحقيقة ولا يصح توجيه
ما في القران العظيم باصطلاح الفلاسفة ومن تبعه من المتفلسفة على ان الرجاء ان الروح حيا
استأثره الله تعالى بعلمه وغاية علمنا به ان الروح عبارة عن الامر الذي يكون سببا للحيوة مادام
في البدن واذا فارق عنه كالموت فيكون اطلاقه على جبريل على طريق الاستعانة قول اولاد به جبريل او روح
عيسى عليه السلام فيكون حقيقة لكن لا بد من نكتة في وصفها فبينها بوجوه ثلثة قولها طهارة
عن مس الشيطان سجي تغصيلة في سورة آل عمران ولا شك ان طهارة الانسان عن مس الشيطان طهارة
لروح ولذلك اضافها الى روح عيسى وفي بعض النسخ اضاف الى الروح فان الروح كما عرفت ما يذكر
ويؤنث اي نسب روح عيسى الى نفسه اي الى ذاته حيث قال وروح منه فهذا دليل على فيفيد العلم
بذلك والدليل الذي ذكره اولا قول اولاد به جبريل لا يثبت الاصلاب اي اصلاب الرجال فان لا اب لروح لم يكن
في صلب رجل فاذا انتفى صلب واحد انتفى اصلاب الرجال من طرف الرجل واما ضم الاصلاب من

غنى زام

عن
ولو قال الى ذاته بدل الى نفسه
لما كان احسن

طرف الام فحقق فان مريم والدة عيسى عليه السلام في صلب الرجال وبواسطتها يكون عليه السلام
في صلبهم ولعل هذا قول اولاد لم تنضم الاصلاب بصيغة الجمع والارحام اي ولم تنضم الارحام الطوا
فالنقى راجع الى القيد الطوامث الحيض وفيه اشارة الى ان مريم لم تحض وهذا مخالف لما ذكره في سورة
مريم قيل قعدت في مشقة لاغتسال من الحيض ثم قال في تفسيره ثلثة اية وستة ثلثة عشرة
وقيل عشرة سنين وقد حاضت حيضتين فهنا اشار الى رواية اخرى وعن هذا الاحتمال وجمع
الاحام لمشكلة الاصلاب والافالرحم واحد ويحتمل الجمع للتعظيم والام للجنس فيضم معنى الجمع
قول اولاد به جبريل ان اريد بالبينات المعجزات الواضحة دون الابطال كما هو الظاهر اطلق عليه الروح
استعانة لكونه سببا للحيوة الحقيقية الابدية كما اطلق على القران في قوله تعالى روحا من امرنا قوله
اولاد به جبريل الذي استأثره الله تعالى فلا يعلم الا من علمه الله تعالى فاطلاق الروح عليه استعانة
لان كمال الروح في احياء الموتى ولذا قال كان يحيى به الموتى بالاسكان في جميع القران وسره ان ما هو
مضموم العين يجوز اسكانه للتخفيف قول بالتحج معنى لا تهوى ولذا قال هوى بالكسر اي من
باب علم اذا احب وهو بالفتح اي من باب ضرب اذا سقط بينه استعانة الله ولما كان هنا من باب
علم فسرهم اولاد به جبريل اي بالتحج جبا طبعيا وفي فجي بالتهوى انفسكم دون بالتهوى كما اشارة
الى ان نفس الانسان تحب المعاصي بالطبع الا من عصمه الله تعالى واشارة الى ان كمالا جاره الرسول
تحب على المكلف ان يحب جبا شرعيا حتى يختار على نفسه ووالده وولده اجمعين واما الحب الطبيعي
فلا يلزم وان وجد فيكون علامة على كمال ايمانه وزيادة نورايقانه لكن لا يتيسر لكل واحد وبمثل هذا
وجه قوله عليه السلام لا يؤمن احدكم حتى يكون احب اليه من والده وولده والناس اجمعين قوله
ووسطت المهن اي المراد بالفاء مدخول الفاء بواسطتها وما تعلق به اي الفاء والمراد به قوله تعالى
ولقد اتينا موسى الكتاب الاله ومدخول الفاء معطوف عليه والمهن توسطت بين المتعاطفين
لصدارة وتقدير الكلام فكلما جاءكم رسول والاستفهام لانكارا لانكارا عقيب ذلك بهذا
لان تعقيب انكار ذلك بهذا لا وجه له ولما كان ذلك الانكار انكارا لواقع ومال التوبيخ قال طاب الله
توبخا لهم على تعقيبهم ذلك بهذا قوله وتجييبا من شأنهم بيان حاصر المعنى فان كل شئ يقع التوبيخ
عليه ما يتجيب منه وان قيل اشارة الى معنى اخر للاستفهام مجازا ايضا لزم الجمع بين المعنيين المجازيين
وهو جائز عند المصنف لكن الوجه الاول هو الاحسن المعول وقيل يعني ان قوله ولقد اتينا موسى الكتاب
سبب فكلما جاءكم مسبب ادخل المهن بين السبب والمسبب للتوبيخ والتعجب على معنى ولقد اتينا
موسى الكتاب وانعنا عليكم بكذا وكذا لشكركم وللتلحق بالقبول فلكستم بان كذبتم انتهى وهو مال
ما ذكرناه غير ان تعرض لبيان كون الفاء للسببية ولم يصرح بكونه التعقيب لاستلزام التعقيب وان لم
يعكس وعادة الشيخين انها يتعرض لبيان اللطائف في مواضع شتى فلا اشكال بان لم يتعرض لهذا
في قوله تعالى افنتظعون افنتظعون مع انه هو الموضع اللائق ببيان ذلك اول قوله

ويحتمل ان يكون استينافا اي ابتداء كلام غير معطوف على قبله والفادح ليس للعطف على ما قبل الرهنة
 بل للعطف على مقدر بعد الرهنة يفهم ذلك المقدر بمحونة المقام واستدعاء المرام والمعنى هنا الكفرتم
 او اتبعتم الهوى المخالف للشرع فكما جاءكم رسول الاله فيكون التعقيب والاكثار المستفاد من الرهنة
 الداخلة على المقدر متوجها الى المتعاطفين معادون المعطوف عليه فقط وهذا شائع فيما بين النخاة كما قيل
 قال في المعنى الرهنة كونها اصداوات الاستفهام لها تمام الصدر فاذا كانت في جملة معطوفات بالواو
 او الفاء او ثم قدمت على العاطف تنبيهها على اتصالها في التصدير واخواتها تتأخر عنه كما هو القياس نحو
 فهلك يهلك هذا مذهب سيبويه والجمهور وخالفهم جماعة منهم الزمخشري فزعوا ان الرهنة في محلها
 الاصل وان العطف على جملة مقدرة بينها وبين العاطف ورده بان تقديره ما لاجته اليه وان لا يتأخر
 في كل موضع فعلم من هذا البيان ان الشايخ فيما بين النخاة هو الاول والثاني اي العطف على مقدر
 مذهب الزمخشري ومن تبعه وتقدم المص الاول يوحى اليه لكن قال بعض المحققين ان الثاني هو
 الشايخ فيما بين النخاة وظاهره يخالف ما في معنى اللبيب والوجه الاول مرجح هنا لافادة التوسيع على
 ما جعلوا سبب الايمان والشكر في الحقيقة سببا لكفر والاستكبار واما الثاني فلا فادة التوسيع على
 جمع المتعاطفين وبين الاعتبارين يون جيد وهذا قدم مع انه المذهب الجمهوري **قوله**
 عن الايمان اي وهذا الاستكبار هو الكفر بالاتفاق قوله واتباع الرسلى في الايمان بالفروع ولوترك لكان له وجه
قوله والفاء اي الفاء في فقرة السببية داخلة على المسبب اذا استكبارهم سبب كفرهم وهو ظاهر فلذا
 قدم قوله اول تفصيل اي تفصيل الجزان اريد بالاستكبار اظهار التكبر بفعل ما لا يليق او ان كان التكذب
 مترتبين على الاستكبار فالفاء للسببية وان كانا نوعين منه فالتفصيل والنكته مبنية على الازالة لكن المص
 لا يفسر الاستكبار بالاستكبار عن الايمان بل الفاء على السببية او لا ثم اشار الى جواز كونها للتفصيل
 كان للتفصيل يكون تفصيلا للنوعين الذي يدل عليها استكبارهم اجمالا كقوله تعالى ونادي روح رب فقل
 رب الية قوله كذكر يا ويحيى عليها السلام وفي قتل ذكرها اختلافا **قوله** على حكاية الحال الماضية ومعنى حكاية
 الحال الماضية عند النخاة ان القصة الماضية كانها غير عندها وقولها بصيغة المضارع كما هو حقها ثم حكى تلك
 الصيغة بعد مضيا كذا قال مولانا سعدى في اخر سورة النون **قوله** فان الامراى القتل فطبع في نفسه
 وهؤلاء الانبياء مع اعتقاد القاتل ان يفرحوا بقتله واقتلوا فينبغي ان يستحضر صورة حتى يتجسد في نفسه
 ويحير منه العاقلون **قوله** واما علة الفواصل اي من جهة ان المضارع يكون اخره نونا يحصل به المراجعة للفواصل
 دون الماضي ولم يرد ان التعبير عن الماضي بالمضارع لرعاية الفواصل حتى يرد ان التعبير عن الماضي بالمضارع
 لرعاية الفاصلة ما لا يوجد في كتب العربية فعلم من ان عطف على حكاية الحال الماضية ميلا الى المعنى فان قوله
 على حكاية في قول حكاية الحال الماضية واما عطف على استحضار على معنى انه او حكاية الحال لآخرين احدهما
 معنوي وهو استحضار الصورة والاخر لفظي وهو مراجعة الفواصل فهو جزء لعل الاشارة لاعتك مستقلة
 برأسها فضعيف اما اول فلان رعاية الفواصل كونه علة لحكاية الحال لا معنى له على انه لم يوجد في كتب العربية

وانما قال في قوله
 مراده ان الشايخ بين النخاة غيب
 مستكبر وان كان الاول اشبه
 شيوعا منه لكن تحليله بقوله
 استحضار التوسط للرهنه بين
 المعطوف والمعطوف عليه اي
 حتى الصدارة انتهى ياتي عن
 هذا التوجيه

واما ثانيا فلان رعاية الفواصل مثل هذا علة مستقلة على حكايتها نعم ذكرها بالواو هنا وذكر الدلالة باو
 يومهم ذلك لكن لا معنى له كما عرفت فالوجه في ايراد الواو هنا هو ان هذا بناء على كون المضارع في موضع
 الماضي مثل الحكاية دون الدلالة فان المضارع حتى في معناه فتناسب ذكره باللفظة او الدلالة على الا
قوله اوله لانه على انكم اي ذكر بلفظ المضارع للاستمرار في الازمنة الثلاثة لانه لا حال او الاستقبال فهو
 مجاز ايضا ولما كان كونه لحكاية الحال الماضية مفيدا لكان شنا عنهم ويكون تلك الحال اهم بمشاهدة
 لغوية وكان شناعة قدمه ويحجج وايضا الدوران حول قتل فخر فخر فخر فخر الى التمجيد صورة حمله على الاستمرار
 وعن هذا قيل في قوله تقتلون تغليب لدخول محمد عليه السلام في هذا القريب وليس مخصوصا به حتى
 يصح من غير تغليب لانه الفرق لا يحتمل التخصيص به وما ذكرناه غير ما قيل الظاهر ان مراد من قال في تغليب
 هو ان غلب محمد عليه السلام المتوقع قتله في الحال او الاستقبال على الرسل المقتولين في الماضي فغير البسطة
 الدلالة على الحال والاستقبال عن قتل الجميع فان ما ذكرناه هو ان القتل لم يقع قط بل وقع قصد القتل فالحال
 في تعميم تقتلون الى القتل بالفعل والى قصد القتل وما ذكرناه في تعميم القتل الى القتل في الماضي والى القتل في
 المستقبل وهذا انما يتم انما وقع في المستقبل وليس كذلك **قوله** ولذلك سحر موه من المص بهذا سحر
 الفلق مفسلا وهو يودي الى القتل في الاكثر وسمي له الشاة على ما روى ان امرأة من يهود خربت
 شاة فهدت الى النبي عليه السلام مشوية فتناولها وتناول الاصحاب ثم قال لانا كلوم فانها مسمومة
 اخبرت الشاة في حتى روى ان ذلك السم ظهر اثره في كل سنة حتى كان سبب انتقاله لينال مرتبة
 الشهادة هذا خلاصة ما روى والتفصيل في الشنا وشرحه وينكشف منه ان الرسول عليه السلام
 مقتولهم بالسم فلا حاجة الى التحمل المذكور لكن قيل ان من مات يتناول السم لا يعد مقتولا شرعا
 وعرفا فلم يعتد به العلامة مع ان فيما اختاره نكتة انما انهم عزموا على القتل ولم يقدروا عليه بل
 الالهية وهذا جيد جدا فالتحمل المذكور ملتزم قطعنا اعلم ان معنى قول تعالى كتب الله عليا انا ورسلي
 الغلبة بالحق لا اليد كما اشار اليه المص هناك فاصح الاشكال بقتل جنس الانبياء ويجوز ايضا باعتبار القاتل
 فاندفع ايضا الاشكال المذكور وقالوا قلوبنا غلف بيان جنابة اخرى ظاهرة افترأ على انفسهم
 واستمرأ الحق كما ستر **قوله** باعطية خلقية هذا كذب صريح وافترأ فصيح قوله ما جئت به خطايا
 لرسول الله عليه السلام فالمراد بهم خلفاء اليهود فظفر قالوا اراجع الى نوع اليهود من حيث وجوده
 في ضمن ابناءهم فالغلف جمع الغلف وسكون اللام على الاصل كجر جمع احم وهو ذو الغلفة الذي لم
 يحسن قوله ولا نفقه اي ولا نعلم لعدم وصوله فهو عطف المعلول مستعار من الاغلف والجامع بينهما
 المستورية مطلقا فكأن الاغلف مستور موضع خفاء بالجلد كذلك هؤلاء مستورة قلوبهم بهيئة
 مانعة عن وصول ما جاء به الرسول عليه السلام وتلك الهيئة اما خلقية وهو الوجه الاول لاجل ان غلظة
 على الخلقية ليعيد البالغة في عدم وصول ما جاء به قلوبهم وهذا كقولهم قلوبنا في اكنة ما ندعو نونا
 اليه ولان الاستعارة من الاغلف الذي لم يحسن فالاولى ان يكون المستعار له مناسبا للمستعار منه

وجوز تغليب بنت الحارث امرأة سلام بن مشكم
 سميت الشاة بسم يقتل من ساعته بعد مشاورة
 سائر اليهود ورضاء جميعهم واكثر في الذراع والكف
 فتناول رسول الله صلى الله عليه وسلم الشاة
 بلقته ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فان هذه الذراع خير لي انما سميتها وبهذا
 ظهر وجه نسبة السم الى طائفة مع ان
 البشارة هو المرأة

وذلك بان يكون كلامها خفياً ويكون كل مولود يولد على فطرة الفطرية من النظر الصحيح المؤدى الى الحق لا ينافي ذلك لان ذلك اذ علمهم على ما فهم من كلامهم حيث قالوا قلوبنا غلف وقد عرفت ان المستعار لا يستعار منه متنا سببان في وجه التشبيه بان يكون كلامها خفياً **قوله** وقيل اصله غلف بضم اللام جمع غلاف بكسر الهمزة وفتح اللام وكتب تخفف بسكون اللام كما مر في القدس والمعنى على تقدير كون اصله غلف جمع غلاف انما اى قلوبهم او عية العلوم لا تسمع اى تلك القلوب على الاستناد الجازى علماء اى معلوما من شأنه تعلق العلم به ولا تسمع اى لا تحفظ القلوب ما تقول فلو كان ما تقول حقا لحفظت القلوب لكن الثاني مستفاد وكذا المقدم فيكون قولهم قلوبنا غلف اشارة الى دليل على عدم حقيقة ما يقول على زعمهم فالقولون اخبارهم واشهرهم وكذا الكلام ايضا استعانة شبه قلوبهم بالغلاف في مطلق الظرفية فذكر اسم المشبه به واريده المشبه به ووجه ثان من الوجوه الثلاثة **قوله** او نحن مستغنون عن غيره اى كما ان الغلاف مستغن عن غيره ما حلف فيه من المظروف كذلك القلوب مستغنية عن غيرها تحقق فيها من العلوم فيدخل ما يقول الرسول دخول اوليا فيعلم استغناءها عنه بطريق وللهذه المباعدة لم يتعلم عن قول تقول مع انه مراده ولا يلاحظ فيه ان قلوبهم لا تسمع ما يقول الرسول في لا يدل هذا القول على شدة شكهم فلذا اخرج هذا الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة **قوله** رد لما قالوا اى ليس الامر كما يزعمون من ان قلوبهم مغطاة بصل الخلقة بل هي في اصل الفطرة غير مغطاة لكونها فطرت للتمكن من قبول ولكن قلوبهم محتومة غير قابلة للحق بسبب خذلانهم الناشى عن كفرهم فبطل استعدادهم بحسب الفطرة والحاصل ان قلوبهم مغطاة باغطية لكن لا جرم انهم من خلقت كذلك بل السبب في ذلك وقدم توضيح في دروس ختم الله على قلوبهم وهذا ناظر الى الوجه الاول **قوله** او انها لم تسمع اى ان اداء القلوب واقع لكن لا لا جرم في قول الرسول كما اذ عواه بل لان الله خذلهم اى ختم على قلوبهم اخذ في نفوسهم هيبة بحيث لا ينفذ فيها الحق ومنشأه احدث تلك الهيبة كفرهم وانها كهم في التقليد واعراضهم عن النظر الصحيح فلا اشكال اصلا وهذا ناظر الى الوجه الثاني في تفسير قلوبنا غلف واشارة في الموضوعين الى ان معنى اللحن الخذلان وعدم التوفيق قول كما قال فاصمهم واعلم ابصارهم اشارة الى ما ذكرناه من ان المراد بتغشية قلوبهم احدث هيبة مانعة عن نفوذ الحق وكذا لا بالوصم والعلمى احدث تلك الهيبة بحيث لا يتجلى بسببها الايات المنصوبة في الانفس والافاق كما تجليها اعيانهم المستبصرين واسما علم نكوه عن استماع الحق وهذا معنى قوله فاصمهم واعلم ابصارهم **قوله** او هم كفرة ملعونون اى تحذرون ملعونون مستلوب ادراكهم الحق واستماعه وابصاره واذا كان الامر كذلك فمن اين لهم دعوى العلم مع انهم جاهلون مركبا لا يرجي زواله لا بعناية من الله تعالى قوله ولا استغناء عنك اى عما تقول وتبلغ من العلم والحكم وهذا ناظر الى الوجه الثالث **قوله** فقليل ما يؤمنون الفاء للسببية فان خذلان الله تعالى سبب لذلك **قوله** فاما ما قلنا اى ان قليلا مفعول مطلق لا يؤمنون بتقدير موصوف قدم على عامل لرعاية الفاصلة قبل وانما لم يجعل من صفة الاجمان كما في قوله تعالى قليلا ما تشكروا

بالظاهر ان يكون معناه حجب
ان ما تقول علم حقا لكن لا حاجة
لنا فيه اذ عندنا كما يكفي

لانهم لم يؤمنوا قط وهذا مشكلا لاشارة الاولى لانهم لم يعرف ايمانهم الا ان يقال ان المراد بهم كفرة مخصوص علم الله تعالى انهم لا يؤمنون وهذا غير معلوم ايضا ولم يجعلنا نافية لان ما في حيزها لا يتقدمها وجوب كونها نافية ابن عباس رضي الله تعالى عنها وقتاده بناء على جواز تقدمها في حيزها عليها وهو ذهب الكوفيين واما الاشكال بان لو كان نافية لكان بمعنى لا يؤمنون قليلا فضلا عن كثير لكن ربما يؤمن لا سيما مع التقديم انهم لا يؤمنون قليلا بل كثيرا فجعلنا نافية البعد لانه مع عدم مساعدة الاستعمال لا يلزم مقام الذم اذ الكلام مسوق لبيان غاية جهالتهم واستقبح حالهم فلا مفرهم عن عند من يقول به فضلا عن المنكرين فكيف يحط بالبال في نفي الايمان القليل الايمان الكثير في تقرير مثالبهم ولذا مال الى كونها نافية رئيس المفسرين واما المصدرة فلا مجال لها لاقتضاها رفع القليل بان يكون خبرا والمصدر المعرف بالاضافة مبتدأ والتقدير فاما انهم قليل مع انه منصوب واما القول بان قليلا منصوب ج بنوع الخافض اى ايمانهم قليل مما في كتابكم فتكلف لا يحسن ارتكاب في النظم الكريم ما لم يكن داع الى ذلك **قوله** وهو ايمانهم ببعض الكتاب بمعنى الفداء كما مر في قوله تعالى افئسوا ممن يؤمن ببعض الكتاب وهذا يمنع كون الملاءمة نافية ايضا وانت تعلم ان هذا الايمان كذا ايمان فان حمل على الايمان بالمعنى اللغوي فاما انهم متحقق لغة ومنصف شرعا فلا فائدة في حمل عليه مع ان قوله تعالى اولئك هم الكافرون حقا بعد حكاية قولهم يؤمن ببعض الكتاب وبعض ينفى عن بعض بل على ان المراد الايمان الشرعي ولو سلم ان الايمان اللغوي فغير معتبر في الشرع **قوله** وقيل اراد بالقلّة العدم فان القلة عديم الكثرة فذكر المقيد اعني عدم الكثرة واريده مطلق العدم مجازا بعلاقة التقييد والاطلاق مرضيه لانه خلاف الظاهر مع ان الحمل على حقيقة المتبادرة ممكن كما عرفت على ان ايمانهم ببعض الكتاب متحقق وان لم يعجابه والمتبادر من العدم عدم الوقوع رأسا لا عدم الاعتدال به بعد وقوعه وعن ههنا اخبر الله تعالى بانهم يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض فلا وجه للحمل على العدم مطلقا ولو قيل ان ما ثبت لهم في النظم الجليل الايمان اللغوي وما نفي هذا الايمان الشرعي فاجاب ان قول تعالى ويكفر ببعض يأتى عن الحمل على المعنى اللغوي فتأمل **قوله** يعني القرآن لا التورية كما في قوله ولقد اتينا موسى الكتاب وعن هذا كرم كتاب هذا لعدم كونه معلوم عندهم ويؤيد هذا ما ذكرناه ان المراد بضمير قالوا قلوبنا اخلافهم الموجودون في زمن الرسول عليه السلام **قوله** من كتابهم ومعنى كون القرآن مصدقا للكتب المتقدمة من حيث انه نازل بحسب ما نعت فيها وغير ذلك ما فصل في قوله تعالى وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم الاية وعن هذا لم يجعل ما معهم مصدقا للكتاب وان كان يتبادر انه اقوى للايمانهم ونفخهم بان كفو اياه بعد ما عرفوا وايضا القرآن معجز دال على ان الله تعالى ان من عنده فاذ طابق ما قبله دل على انه صدق قال تعالى في سورة المائدة ومهيننا عليه اى القرآن رقيقا على سائر الكتب المحفوظة عن التغيير ويشهد لها بالثبات والصحة **قوله** لتخصصه بالوصف ولا يضره كون ذى الحال نكرة لتخصصه بالوصف اذ لولا له لوجب تقديم الحال ولم يجعله حالا من الضمير المستتر في من عنده مع انه

وقيل انكسر الخطيب وترتيب التوضيف
بقوله من عنده

اقرب لفظا ومعنى لكونه معرفة لان كونه مصدقا لا معهم غير مفيد لكونه من عنده في اكثر المواضع
 اولى واحسن وقيل بان تقييد الجحى بالحال النسب **قول** وجواب لما اخذوه في تقديره استنباطا
 او تحجيذا وكذا جوابا ان الجحى المذكور سبب للتصديق به لكنهم لفسوق قلوبهم وانما كثر فيهم
 الرياسة والمال وتقليد هم كان ذلك الجحى سببا لكفرهم وكسرها نشتم او انهم جعلوا ما هو سبب
 في الحقيقة لايمان والفلاح سببا لكفرهم والخسران وفيه اشارات الى رد ما ذهب اليه القراء من ان ما نشأ
 مع جوابا وجواب الاولي فان الغاء لا تقع في جواب لما مع انه ماض في افصح الكلام والى رد ما ذهب اليه
 المبرد من ان كفو وجواب لما الاولي والثانية مكررة لطول الكلام في يكون المراد بما عرفوا القرآن
 ولا يخفى ان التأسيس اولى من التاكيد والى رد ما قيل ان جواب لها فان كون الشيء الواحد جوابا لها
 ما لا نظير له وكانوا من قبل الالية وهذا مع ما عطف من قول فلما جاءهم من الشرط والمجزاة جملة معطوفة
 على جملة لما جاءهم بعد تمامها والجامع ان الجملة الاولي تدل على سوء معاملتهم مع الكتاب الذي هو
 مصدق لما معهم والجملة الثانية تدل على سوء معاملتهم مع الرسول الذي كانوا يستفتحون واليه
 اى الى ما اختاره المصنف ذهب الاختش والرجاج وعلى الاختار القراء والمبرد يكون قوله وكانوا
 من قبل الالية جملة خالية بتقدير قد اى كفروا هؤلاء المعاندون لما جاءهم الكتاب المصدق لما معهم
 والحال انهم كانوا يستفتحون على الكفار من انزل عليه والكفر شنيع في نفسه وحال مقارنته لهذه الحال
 اشنع واغرب **قوله** اى يستنصرون به اى بالنبى عليه السلام بقرينة قوله ويقولون اذا تلوهم اللهم
 انصرنا بنبى آخر الزمان فالرجوع المذكور في حكاية لالة ذكر القرآن عليه صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يبعد
 ان يرجع الضمير الى القرآن وان خالف ما ذكره المصنف فلي هذا السين الاستفعال على حقيقة اذ المعنى
 كما عرفت يطلبون من الله تعالى ان ينصرهم اشار اليه بقوله ويقولون اللهم انصرنا **قوله**
 او يستفتحون عليهم اشار بها الى ان السين ليس للطلب بل للبالغة والى ان الاستفتاح باق
 على معنى الفتح وليس للنصرة كما في الاول لكن الفتح هنا بمعنى التعريف ولذا عطف عليه يعرفونهم عطف
 تفسيرى وهو معنى جازى له ايضا اذ اصل الفتح ازالة الاغلاق المحسوسة كفتح الباب ويستعمل
 في غيره مجازا كفتح المشكلات وفتح القضية لفصلها ولذا قيل فتاح بمعنى الحاكم ويقال الفتح للظفر
 لكونه منبذ للموانع ولما كان هذا التعريف منبذ لاجلهم يطلق عليه الفتح بجامع ازالة كما ان النصر
 منبذ للموانع وشركة الاعداء وعن هذا استعمال الفتح المزبور للاغلاق في النصر **قوله** ولا تستعار
 بان الفاعل عطف على المبالغة عطف العلة على المعلول قوله بان الفاعل الاولي بان الفاعل كانه
 يسأل ذلك عن نفسه فالسائل والمسؤل عند متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وفعل الشيء بعد
 الطلب يكون اتقن من الفعل بلا تعب قبل وهو من باب التجريد جردا ومن انفسهم استخاضوا سألوا
 الفتح كقولهم استعجل اى طلب من نفسه العجلة وكلفها اياها والتعجيل لا اعتبارى كاف في الطلب فلا حاجة
 الى التجريد **قوله** من الحق اى النبى عليه السلام لا الكتاب اما اوله فلا ذكر ولا فلو ان يرد ذلك كان تأكيدا

والتأسيس اولى من التاكيد وهذا ضعف قول من قال ان كفوا به جوابا لها اولا الثانية تكريه
 للاولى والجواب كفوا به وامانا ثانيا فلان ما عرفوا به التورية هو نبى اخر الزمان لا القرآن كما اشار
 اليه بقوله ويعرفونه ان نبيا والتعريف بعد المعرفة وقوله حسدا يؤيد ذلك اذ الكفر لا جبر الحسد
 انما يناسب بالنبى عليه السلام فخرج الضمير به راجع الى الحق المراد به الرسول عليه السلام وقيل
 يستفتحون بمعنى يستخبرون عنه هل ولد مولود صفة كذا وكذا نقله الراغب وغيره في استعماله يعلى
 لتضمين معنى الاستفتاح اذ المعنى ح ان اليهود يسألون المشركين الفتح على المشركين اى يطلبون من
 المشركين خبرا يفضى الى الفتح على المشركين ولم يتعرض له الشيخان كما عرفت من الاحتياج الى القيمة ولم
 يتعرض المصنف لوجه اخر ذكره الكشاف وهو ان يكون السين على ظاهره ويكون السائلون بعض اليهود
 والمسؤلون البعض الاخر منهم يعنى ان بعضهم كانوا يستنطقون البعض الاخر منهم بما يعرفونه
 به المشركين لما في من الاحتياج الى تقدير **قوله** اى عليهم تمهيد بقوله اى بالظهور قوله للدلالة على انهم
 لعنوا كفرهم ولو اضرعنا فيهم ذلك فان الضمير يدل على الذات فقط بلا تعرض للصفة بهذا اذ حمل الام
 في الكافرين على العهد والى ذلك اشار بقوله فيكون الام للعهد بالغاء السببية قوله ويجوز ان يكون
 للجنس فلا يكون من باب وضع المظهر موضع المضمحل بل يكون على مقتضى الظاهر وانما رجع الاول لتقديم
 ذكر اليهود فكونهم مراديين من الكافرين هو التأسيس لسوق الكلام **قوله** ويدخلون فيهم كما عرفت
 من انهم هم المقصودون بالسوق ولذا قال لان الكلام فيهم ولو لم يلاحظ ذلك لغات ارتباط الكلام
 بما قبله ونظر عن الطبعى انه كناية اى بانية لان اللغة اذا اشتملت على الكافرين كلهم لزم كون اليهود
 ملعونين لان كفرهم اشد من كفر غيرهم فذكر المعلوم واريد الا انهم في يكون المراد بقوله ويدخلون دخولا
 اوليا انهم هم المرادون من لفظ الكافرين لانهم داخلون في الارادة ولا يخفى ما في من التكلف والتسلف
 لان المراد من اليهود هنا الكافرون الجاهلون والمشافقون منهم ومن غيرهم اشد كفا من اشد الكافرين
 فقوله لان كفرهم اشد ضعيف فلا يتم ما ذكره من الكناية الا بانية فانها بناء على ان كفرهم اشد
 من كفر غيرهم وقد بان خلافه ولان المراد من الدخول انهم داخلون في الامادة دخولا اوليا وبهذا
 القدر يحصل الارتباط فاعى باغت دعوى الى الحمل على الكناية الا بانية وما ذكره من ان فيه مبالغة حيث
 اشتملت على دعوى ان الجنس كله متحقق فيهم لشدت شكيبتهم وفطرسوة قلوبهم فيعارض ان فيه
 اخراج الكلام عن ظاهره بالمرء اذ الدخول فيهم كالتص في البعضية بمقتضى لفظه في وايضا يقتضى قوله دخولا
 اوليا ان غيرهم يدخلون دخولا ثانيا ومثل هذه الكنايات غير متعارف وان اخرجت الانفاظ فيها على ظاهرها
 وايضا يلزم منه ان كل ما اى المظهر موضع المضمحل لا يحمى على الجنس كالكناية الا بانية والتزام
 خارج عن الانصاف وميل الى الاعتساف فان قيل ما الفرق بين معنى العهد والجنس في الجواب ان المراد
 من اللفظ الاول هو اليهود خاصة وفي الثاني هو جنس الكافرين الشامل لهم وغيرهم لكن اريد اليهود
 كناية والقول بان الاصل الام العهد ولا يعدل عنه متى امكن فلا وجه هنا لحملها على الجنس بدفع بان المنا

على كلامه ان المطلق منصرف
 الى اليهود كقوله في الكفر
 وجب ان التأسيس اشد من الكفر
 ويدخلون فيهم كما عرفت
 من انهم هم المقصودون بالسوق

الحاصلة من الجنس يعارض اصالة العهد ولما كان المراد من الجنس شاملا للجنس لا يريد من العهد على ما هو
الظاهر حسن تفرع الجنس على ما قبله بالفاء ولو قيل بالكتابة لكان امر التفرع اظهر حيث اراد بهم اليهود
فقط كالعهد قوله ما نكح استاته الى رد ما ذهب بعضهم الى ان ما موصولة بمعنى الذي فاعله واشترطوا به
صلته وان يكفوا به هو المخصوص بالذم وجه الرد هو ان وقع الذي مصرح به فاعله بشئ ونعم قليل نادر
والى رد ما قيل ان ما مصدرية تقديره بشئ اشتراطهم وهو المخصوص بالذم وقا عليه مضمر والتمييز بخلاف
وهو شئ لان حذف التمييز في مثل غير شايخ قوله بمعنى شئ لا حاجة اليه بعد قوله ما نكح والى رد ما قيل
سبويه من ان ما في محذوف رفع وهى فاعله بشئ وهى معرفة تامة بمعنى الشئ والمخصوص محذوف اى شئ
اشترطوا وذهب الكسائي الى ان ما تمييز وبعد ما اخرى موصولة مقدرة واشترطوا اصلته والتقدير بشئ
شيئا الذى اشتروا وان يكفوا خبر مبتدأ مقدور ومنعطف ظاهر لا ريب ان كتاب تقدير من غير ان قوله ميم
بشئ يكون مبرا ليس مرجع واشترطوا صفة اى المخصصة لان الصفة التى ترفع الاحتمال تسمى موضحة
صفة تخصص والنكتة في الاثبات قد تم اوصاف موضحة لان الصفة التى ترفع الاحتمال تسمى موضحة
عند ارباب المعاني ولو نكح كما ان الصفة التى تعلل الاشتراك تسمى عندهم مخصصة ولو معرفة قوله
ومعناه يا عوا انفسهم لانهم بذلوا انفسهم بالكفر فى الماضى فجعلوا انفسهم مبيعة وكفرهم
ثمنا فاستبدلوا بالكفر وتركوا انفسهم واخذوا بدلها الكفر وهذا متحقق منهم غير محتاج الى التاويل
كما في معنى شروا ولما كان الاشتراء من الاضداد حمل او لا على البيع لانه الظاهر الغير المحتاج الى التاويل
وتانيا حمل على الشراء ولما لم يكن الشراء متحققا في نفس الامر حاول الى التاويل فقال يجب ظنهم الفاسد
فانهم الضاربون انفسهم بالقائم الشقاء المؤبد لا المخلصون انفسهم من العذاب وهو معنى شروا
بنوا على التوجيه بين الكلام محمول على الاستعانة وتمام الكلام في تفسير قوله تعالى اولئك الذين اشتروا
الضلالة بالهدى الا ان انفسهم ذكرت هنا بدل الهدى على تقدير كونه بمعنى باعوا او بدل الضلالة
على تقدير كونه بمعنى شروا فتأمل في توجيه الاستعانة وكن على البصيرة قوله المخصوص بالذم وكون
ان يكفوا مخصوصا بالذم مع كون اشتروا جازيا بناء على ان كناية الحال الماضية استحضارا لفعلم الشنيع
او على انها للاستمرار قوله طلبا قدم معنى الطلب لانه اصل معنى البغي الظاهر ان الطالبين بعضهم الاجابة والبيان
راضون به فاستدلوا بالجميع مجازا عقليا قوله وحسدا اى او حسدا بدل عليه قوله لان ينزل او حسده
بلفظة او الفاصلة وهو علة اى علة خصولية دون اشتراك الفصل اى لفصل المخصوص بالذم فانه اجنبى
بالنسبة الى اشتروا وان لم يكن اجنبيا بالنسبة الى بشئ واما القول بانه علة لا اشتروا كما ذهب اليه
صاحب الكشاف اذ المعنى على ذم الكفر الذى اشر على الارمان بغيا لا على ذم الكفر المحل البغى انتهى
فليس بشئ اذ هو حكم فلذا جعل المانع الفصل ولم يلتفت الى هذا القول بانه وانما دعاه الى القطع
عن ان يكفوا وان يكون المذموم هو الكفر مطلقا لا الكفر المقيد مدفع بان الكفر لا يخلو عن ذلك البغى
في نفس الامر سواء كان لوخط او لم يخط وقد يقال ليس الفصل بالاجنبى لان المخصوص بالذم على

كان اكثر ارباب المعاني في تفسيره الى ان
الحسد نفسية لا بغى اذ البغى طلب
ان تعلق بزوال الكفر عن القلب
فحسد وان تعلق بالبقاء على الكفر
فبغى وان تعلق بالانكاف
فبغى وان تعلق بالانكاف
ان في الاصل
الاجابة

المختار غير المبتدأ المحذوف والجاء جواب للسؤال عن فاعله جنس فيكون الفصل بين المفعول وعلة
ما هو بيان المفعول ما هو مفعول ولا امتناع به انتهى وانت خبير بانه كون الفصل بالاجنبى على تقدير
كون المخصوص بالذم كافيا فيما اختاره المص قول بالتخفيف اى من الانزال والفرق بين الانزال
والتنزيل قد مر بيانه في قوله تعالى والذين يؤمنون الآية قوله يعنى الوحي اى الوحي اذا انزل الوحي
لا الوحي بالمعنى المصدرى وفيه اشارة الى ان النبوة غير مكتسبة بل فضل الله تعالى ولفظة من بيانية
لمقدراى ان ينزل الله شيئا وهو فضل الوحي ويحتمل الابتدائية لو اراد بالفضل التفضل ويحتمل البعض
اذ الوحي بعض من فضل تعالى فالذى طلبوه مع انه ليس لهم هو الوحي والنبوة واذا كان المعنى
حسده على ان ان ينزل الله فالحذوف الجار هو عن وكونه هو الام على تقدير كون المعنى طلبا لان
ينزل الله من فضله وما لى حسدهم على ان ينزل الله الحسد على المنزل عليه وتقدير الام ان ينزل
مرة ثم تقدير على مرة يؤيد ما كونه من الطلبة معنى والحسد معنى اخر لا عطف تفسيره قوله على
اختاره بالرسالة لاحرازهم الفضائل النفسانية والكمال القدسية فانه اعلم حيث جعل رسالته
وهم المستأهلون لتحمل اعباء الرسالة وهؤلاء الضالون المضلون يطلبون ذلك المنصب العظيم فالى
لهم ذلك مع طغيانهم الجسيم قوله لكفر والحسد اى الغضب الاول لحسد هم با انزل الله مع عرفانهم
والغضب الثانى لكفرهم على من هو افضل الخلق وهو نبى اخر الزمان المبعوث بالقران في كلامه اشارة
الى ان قوله على من يشاء من عباده كناية عن الموصوف بالصفة التقويم والى ان النبوة مجرد فضل من
الله تعالى غير مكتسب واما كونه عليه السلام افضل الخلق فتايت بدليل اخر ولا دلالة هنا عليه واما تعرض
لذلك لبيان فرط قبح حسدهم حيث كان على افضل جميع الكائنات وفي تنبيهه ايضا على ان الحسد
في الحقيقة على المنزل عليه وان كان في الظاهر على التنزيل والانزال كما ذكرناه آنفا قوله وقيل لكفرهم
اى متضاعف الغضب ليس لكفر والحسد بل لكفر متضاعف بكفرهم محمد عليه السلام بعد كفر عيسى عليه السلام
او لكفرهم بحمد الله بعد كفرهم بقوله عزير ابن الله مرضه لانه لا يلايم ما قبله مع ان الفاء
الثانية لكفرهم بحمد الله بعد كفرهم بقوله عزير ابن الله مرضه لانه لا يلايم ما قبله مع ان الفاء
التفريعية في فبا واكالنص على الوجه الاول اذ المعنى واذا كان الامر كذلك فبا واى فصاروا احقا
بغضب متضاعف لانهم كفروا بافضل الخلق وحسدها عليه واما الوجه الاخر فلا مباس له بالتفريع
الا ان يقال ان اعتبار كفرهم بنبي اخر الزمان كاف في التفريع ولا يلزم مدخلية كل ما ذكره في التفريع
في التفريع وقد مر نظيره في بعض المواضع لكن هذا يفيد الصحة ولا يرفع الضعف ولكافرين اللام
اما العهد اى لليهود وكفرهم المضاعف او الجنس فيدخلون فيه دخول اوليا وقد مر الكلام فيه فتدكر
قوله يراى به اذ لا لهم وتحقيرهم قوله يراى به اشارة الى ان اسناد المدين الى العذاب من قبيل اسناد
الفعل الى سببه قوله بخلاف عذاب العاصى من المؤمنين الا على فانه ظهري اى فان العذاب سبب كونه
ظاهرا من دنس الذنوب حتى اذا طهر ولم يبق ذنب سبب الا لافاقا وبالعفو والشفاعة اخر من دار

قيل وانما صيغة التفعيل من المبالغة لان
يتجدد بغيرهم حسب تقديره لان
حسب كونه انتهى وفي قراءة التخفيف
يعتبر ذلك ايضا اذ توافق القارئين معنى
احسن والى مع ان الانزال يتم التدرج
والدفعى

كان الكفر ليس على الله وسئلوا فالكفر في يوم القيامة
محذور صاغرون عذابهم للتحقير لعلهم في الدنيا
مهيبة
وهو اسم فاعله من اهلون
هو اسم فاعله من اهلون
اصلا من اهلون

الانتقام الى دار الكرامة والالعام وهذا مستفاد من تقديم الخبر على النكرة الموصوفة المقتضى لا يختص
 فيفيد ان عذاب الفساق من الموحدين ليس بهين ومثل هذا لا يسمى بمفهوم الخالفة واذا قيل
 امنوا فاعل وفاعله والجملة في محله رفع لقيامها مقام الفاعل لانه المقول في المعنى واختاره الزحشرى
 والتقدير واذا قيل هذا الكلام وهذا اللفظ وهو من باب الاستناد اللفظي فيندفع به اشكال الى البقاء
 بان الجملة لا تكون فاعلة فالفاعل في مثل هذا محذوف اي واذا قيل لهم قول سيد والجملة بعده مفسرة
 لهذه فلا محل لها من الاعراب وجه الاندفاع ان المعنى هذا اللفظ مراد به معناه قول يعى الكتب المنزلة
 باسم ما في المعالم يعني القرآن ولم يرض به المص حيث قال يعى الكتب اللفظ ما معنى الذي يفيد العموم لكن لا
 لان ما للعموم مطلقا بل بالنظر الى علم الحكم تعالى امرهم ان يؤمنوا بما انزل الله فلا امنوا ببعض دون
 البعض فمهم على ذلك فلو لا العموم لما حسن هذا الذم وفيه نظر اذا الذم على ايمان بعض التورية يعني
 دون البعض وجه التورية والاجلاء كما صرح به فيما مر دون ان يعى الكتب وكفر بعض اخر منها وان
 استلزم ذلك الا ان قولهم يؤمن بما انزل علينا الاية يدل على ذلك وما في المعالم وجه والمص حمل
 قوله وهو الحق على القرآن مع ان المراد به ما وراء التورية في كلامه نوع خدشة قالوا تؤمن بما انزل
 علينا اي انهم تكلم عنادهم او لفظ حسد هم وانما كرههم في التقليد بل لو ما قيل لهم من الايمان بجميع
 ما انزل الله فقالوا تؤمن بما انزل علينا وكفر ببعض وهو ما وراء المنزل عليهم اظهر بالقرآن ثم لم يكن لم
 ينقل عنهم كفرهم بما وراءه بل قيد بذلك ايمانهم بالتورية لود قولهم يؤمن بان هذا القول مقارن بشأ
 يدل على بطلانه ولهذا قال ويكفرون حال من الضمير في قالوا ولم يجعل معطوفا على ما قبله ولا استينافا
 كما اختار بعضهم لان الحال ادخل في الرد كما عرفت ثم كون المضارع المثبت حالا بالواو مختار صاحب
 الكشاف والجوهري يؤولونه بالجملة الاسمية بتقدير المبتدأ اي وهم يكفرون او بجعل معطوفا على ما
 قبله كما اختاره عبد القاهر في مثل هذا والتعبير بالمضارع الحكاية الماضية في المتعاطفتين قوله ورواه في الاصل
 مصدره قال في الصحاح ورا بمعنى خلف وقيد كجي بمعنى القدام ولكن لم يتعرض لكونه مصدرا كذا قيل
 وعدم التعرض لا يستلزم عدم استدل عليه وقيل بدليل اشتقاق المواراة منه فان المراد في الجرد
 الا انه لم يستعمل فعل الجرد اصلا وكفى بهذا دليلا على مصدرية وجمته اصل اختاره ابن جني مستدلا
 بثبوتها في التصغير في قولهم ورينة والختار انها يد من باء لقولهم تواريت لان ما فوه واوالا يكون
 لانه واوالا تد ورا نحو واواسم حرف الهجاء وثبوتها في التصغير شاذ وكذا ثبوت الهاء شاذ قوله
 جعل طرقا بطريق النقر وحكمه حكم قيل ويعد كونه اذا اضيف اعرب واذا انقطع بني على الضم قوله
 ويضاف الى الفاعل فيقال زيد ورا بكرو كونه فاعلا باعتبار اصله والا فالمراد به الخلف كما صرح به
 لان الخلف مستورا بالفاعل وهو كبر في المثال اعتبر ان الوراوه مضاف الى الفاعل فعني قوله ويراد به
 اي بالورا ما يتوارى مبنى للفاعل من التفاعل يستتريه اي بالفاعل وهو كبر في المثال كما عرفت وهو
 اي ذلك الشيء خلفه اي خلف الفاعل فالورا عبارة عن الخلف فيكون ظرفا مكانا فكون المضاف اليه

عطف
 ظرف لفاعل الخلف
 على قوله تعالى خلف

لأن ما وراء من الموقوت على ثبوت
 لا تثبت الهاء في مصغره الا في
 لفظتين شذوا وهما ورينة
 وقديتة كذا في الباب

في علل باعتبار اصله وهو كونه مصدرا بمعنى الستر وبملاحظة معنى السرية وان كان الخلف مستورا
 بالفاعل يكون ما في الخلف مستورا ايضا ولهذا قال المص وهو الخلف ولم يقل ما في الخلف مع انه المراد
 في اكثر المواضع لان الورا ظرف بمعنى الخلف هنا والقدام فيما ساق قوله والى المقول اي ويرضاه
 في بعض الاحيان الى المقول واذا اضيف اليه فيراد به اي بالورا ما يتوارى اي المقول اي ويراد
 بالورا ما يستتر بالمفعول وهو زيد في المثال المذكور ان اعتبر كونه بكر مفعولا فيكون فاعلا فيكون
 ذلك الشيء الموارى قدامه اي قدام المفعول فالمفعول يكون مستورا به اي بالفاعل فالقدام ظرف
 مكان وكذا الورا الذي بمعناه ايضا ظرف مكان وما ذكر من التوجيه في الورا بمعنى الخلف جار
 في الورا بمعنى القدام قوله وتلك تسمى الاضداد لانه لما اطلق على خلف وقدام وهما ضدان عدد
 ضدا تسامحا على عادة اهل اللغة وان كان موضوعا للمعنى شاملا لهما ومثل هذا لا يكون من الاضداد
 ولا شارة الى ذلك قال وتلك عدد من الاضداد ولم يقل وتلك كان من الاضداد فاقال الازهرى
 ان ورا يصلح لما قبله وما بعده لانه وضع لكل منهما على حد بل ان معناه ما توارى عنك اي استتر
 وهو موجود فيها لا ينافي في ذلك لانه بناء على التسامح وباب التسامح والجاز مفتوح وبعد ظهور المراد
 لا وجه للنقشة في عبارات قوله الضمير ما وراه اي ما وراء التورية اي لا سوى التورية كما فسرهم
 الفراء هنا وهو اولى من تفسيره الى عبادة وقادة بمعنى بعد فان الوري في مثل هذه المواضع مجاز
 عن الغير وسوى المراد به القرآن بدليل قوله تعالى مصدقا لا معهم فان هذا الوصف مختص بالقرآن
 لكن لا يلزم اول كلامه حيث قال يعى الكتب المنزلة فلما اخبر الله تعالى بانهم قالوا تؤمن بما انزل علينا حين
 قيل لهم امنوا بما انزل الله فهم منه انهم يكفرون بما وراء التورية من القرآن وغيره فاذا رجع الضمير الى
 ما وراءه يلزم كون جميع ما وراء الحق بناء تميم الكتب المنزلة فاما ان يخصص ما انزل الله في قوله امنوا
 بما انزل بالتورية والقرآن او يعنى قوله وهو الحق لجميع ما سوى التورية حتى يلازم ان كلامه اول نقل
 عن الواحدى انه قال المراد القرآن والتأجيل في الانسب ان يعنى ما وراءه الى الكتب المنزلة فيكون قوله
 مصدقا لا معهم من قبيل اسناد ما هو البعض وهو القرآن الى الكل وهذا شاذ في الالفاظ والالفاظ
 مكابرة والحصر المستفاد من تعريف الخبر بالنظر الى قوله مصدقا لا معهم فلا اشكال بان كتابهم وهو
 التورية حتى ايضا بل جميع الكتب المنزلة حتى بناء على تخصيصه بالقرآن وجه الاندفاع ان سائر الكتب
 حق ايضا لكنها لم يصدقوا لا معهم فالحقيقة مع كونه مصدقا لا معهم مختص بالقرآن ثم قوله وهو الحق جملة
 حاله وصاحبها ماء الموصولة في ما وراءه قوله الضمير ما وراه اشارة وجعله حالا من فاعل يكفرون لكونها
 حاملة للضمير وهو قوله مصدقا لا معهم ونظيره جاني زيد والشمس طالعة والمعنى يكفرون بما سواه
 مقارنين لحقيقة القرآن وان لم يحترقوا تكلف لا يصار اليه مع امكان الوجه الاحسن قوله حال كون
 لانه لا كان المراد القرآن فهم كونه مصدق هذه الحال مؤكدة لا فهم والقول بانه لان كتب الله تعالى مصدقا
 بعضها بعضا على عموم ضعيف لان التصديق يختص بالقرآن لكونه معجزا دون غيره قوله فانهم كلفوا

بما يوافق التوراة اشار به الى ان معنى كونه مصدقا انما نزل على حسب ما نعت في التوراة او مطابقا
 لها في القصص والمواعد والدعاء الى التوحيد والامر بالعبادة والعدل بين الناس والنهي عن
 المعاصي والفواحش فقد كفر واثبها الى التوراة فقولهم نؤمن بما انزل علينا كاذب مردود لان الكا
 القرآن انكار لما في التوراة قالوا ان بها والكفر بسائر لا يجتمعان بل لو فرض اجتماعهما يلزم اجتماع
 الضدين فلا التمسك الى القول بان الكفر بالقرآن انما يستلزم الكفر بما يصدق ان لو كفر وقالوا
 انه كذب كله وامانا اذ كفر واثبها كلام الله واعتقدوا بان فيه الصادق والكاذب فلا لانه من اصفا
 الاحلام يتنفر عنه العلماء الاعلام قل يا ايها الرسول توخيتهم فلم تقتلون الفناء للبيبية خوفا
 شرط مقدر اى ان كنتم امنتم بالتوراة كما نعتكم فلم تقتلون الآية وما استقرها به حذف الفها كما هو
 المتعارف فربما بينها وبين ما الموصولة سؤال عن سبب القتل وانكاره في يكون قوله ان كنتم
 مؤمنين كالتاكيد لانه حذف منه الجواب كما حذف الشرط في الاول على طريق الاحتكاك وتقتلون
 حكاه الحال الاضحية او الاستمرار ولم يذكر هنا كذبهم فريقا من الانبياء لان شناعة القتل لا سيما
 الانبياء لا يضبط القلم قوله اعتراض عليهم بقتل الانبياء مع علمهم بان قتلهم حرام وانهم راضون
 فتحقق شرط الاستناد الجازي على ان الرضا ليس بشرط كما يفهم من كلامه في سورة حريم في تفسير
 قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا قوله عازمون عليه اشارة الى اثبات الرضا به وعزمهم سهرهم
 الشاة التي اهدت امرأة الى رسول الله عليه السلام فقتلوا كما تم تفصيل وحاصل ان القتل على معناه
 الحقيقي والجازي في الاستناد للابسة بين الفاعل الحقيقي وهو اباؤهم الاقدمون وما اسند اليهم
 الابناء المعاصرين ولا يظن ان القتل جاز عن الرضا والعزم عليه كما توهم من قوله وانهم راضون
 فان مراده بيان وجه صحة اسناد القتل الى غيره ما هو له وذهب بعضهم الى ان فيه تغليب تغليب
 المعاصرين على اباؤهم في الخطاب وتغليب اباؤهم عليهم في اسناد القتل اليهم فتأمل والظاهر ان
 الابناء مخاطبون بفعل اباؤهم واسناده اليهم مجاز عقليا فلا تغليب فضلا عن تغليبهم ولقد
 جاءكم موسى بالبينات من مقول القول وتمت النبوة والتوبيخ عطف على قوله فلم تقتلون
 الآية واللام جواب القسم فاقول في كلام بعض الشرحين الحديث في قول عايشة رضي الله تعالى عنها
 ولقد رايت اى النبي ليتفقد الحديث الواو القسم محمول على التسامح اى وبالله جاءكم موسى بالبينات
 الباء للتعدي والابسة اى وبالله جاءكم موسى ملتبسا بالآيات اى المعجزات الباهرات التي هي
 العصا واليد البيضاء والجراد والقمل والضفادع والدم وانفجار الماء من الحجر وانفلاق البحر وتنشق
 الطور كذا قال المصنف في تفسير قوله تعالى ولقد اتينا موسى تسعة آيات بينات وفي الآيات وقيل
 البينات التوراة وما فيها من الدلالات ورد بان مجيها بعد قصة العجل الا ان يقال ان ثم في ثم
 اتخذتم العجل لستبعا بل هي للاستبعاد مطلقا لئلا يكون قوله من بعده تكرارا بل تأسياسا قوله
 انما يفعلون لان اتخذتم العجل لانه بمعنى صبرتم حذف للاختصار والتوحيش اطلاق الآية عليه قد يتعدى

اتخذ

اتخذوا واحدا لكونه بمعنى صنع ولوحملها عليه لم يبعد لكن يقولون المبالغة في اللفظ ثم المبلغ
 من الواو في التفرج لانها تدل على انهم فعلوا ذلك بعد ملة من النظر في الآيات وذلك اعظم ذنبا وهذا
 انما يتم لو كان للتراخي مع انه للاستبعاد الا ان يقال انه باعتبار اصل معناها قوله بعد مجي اشار الى ان
 لفظه من زائد وقد صرح به في بعض المواضع وقد حمله في بعضها على الابتداء وقوله مجي اشارة الى
 تقدير المضاف وهو الاو في قوله ولقد جاءكم ثم جوز ان يكون ذلك المقدرا الذي باب فقال او ذاه
 وهو الانسب لو وقع القصة اذ ذلك الاتخاذ بعد ما موسى عليه السلام الى طور سيناء لاخذ التوراة في
 وجهه الاول ان الذهاب بعد المجي بالبينات والاتخاذ بعد الذهاب لا اتخاذ بعد المجي وقيل جد مجي
 موسى عليه السلام فيكون المرجع المذكور صحيحا وكله ثم للاستبعاد لئلا يخلو ذكرها من بعده قوله
 او ذاه فيكون المرجع مقدما معنى لدلالة القصة عليه وكله ثم على حقيقة اشتباه ولا يخفى ان المرجع
 موسى عليه السلام في كلا التوجيهين وما ذكره ينبغي ان يذكر في تقدير المضاف كما ينهنا عليه ثم
 اورد ان انفجار الماء من الحجر بعد من الآيات هنا مع انه كان في التوراة من ان كلمة ثم للاستبعاد او غير
 متأخر عن قصة العجل وجوابه مثل الجواب عن اشكال حمل الآيات على التوراة من ان كلمة ثم للاستبعاد او غير
 عن جميع الآيات بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقا تغليب الموجود على ما لم يوجد ونزول المتضمنة
 الواقع كصرح به المصنف في تفسير قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية وهذا بخلاف الاشكال
 بخلاف قوله حال من ضمير اتخذتم مؤنثا لمزيد التوبيخ والتبكيت قوله او اعتراض اى جملة تزيينية
 تعقيب جملة بجملة تستمر معناها للتوكيد فان اتخذ العجل الها ظلم عظيم وشرك جسيم والتعبير بالاعتراض
 بناء على مذهب من جوز ان الاعتراض في اخر جملة كما اختار صاحب الكشاف ورضي به المصنف قوله وانكم عادتم
 الظلم اشارة الى الفرق بين كونه حال او كونه اعتراضا فان المراد بالظلم في الآية الظلم المحال بعبادة العجل
 وفي الاعتراض الظلم الذي كان عادتم قبل اتخاذ العجل اياها ومن كان حاله كذلك فلا يبعد ان يقع الظلم منه
 بعبادة غيره تعالى مثل العجل قوله ومساق الآية ايضا اى من قوله تعالى فلم تقتلون الآية لا بطلان قولهم في
 اشارة الى ان من مقول القول ومن تمت النبوة كما اشرنا اليه قوله على ان طريقهم مع الرسول في اشارة
 الى ما قلنا من ان قوله تعالى خطاب للعاصرين لا تغليب فيه للتكثير القصة فان قوله تعالى ولقد اتينا موسى
 الآية خطاب لاسلافهم وهذا عتاب لا بناء لهم والمراد بالقصة اتخاذهم العجل واخذ الميثاق مع ما يتعلق بها
 بعيد لفظا قريب معنى ولفظ القصة بلاية قوله وكذا ما بعد فانه ايضا مذكور هنا لا بطلان قولهم ثم من
 بعض وامانا سبق فانه مذكور على سبيل تعداد النعم فان ذلك نعمة لهم من وجه وبسبب لقولهم من حيث
 اشتماله على جناسهم وكون هذا بطلان لقولهم واضح وما كونه تعديدا للنعم فيما سبق فلقوله تعالى ثم
 توليتهم من بعده ذلك فلو لا فضل الله عليكم ورحته الآية وذكر بعده قوله ثم اتخذتم العجل ثم عفونا عنكم فقول
 واذا اخذنا ميثاقكم عطف على فلم تقتلون بتقدير اذكروا او ظرف لقالوا سمعنا وهو عطف على تقتلون
 كذا قبل ويلزم على الوجه الاخير كون واذا اخذنا ميثاقكم مقولا للقول المذكور في الكشاف كرحمة رفع الطول

وقيل الفرق بين كونه حال او اعتراضا ان حال
 تبيين جهة الاعتراض او الاعتراض
 لتاكيد الجملة بجملة ومن ثم قال في الحال
 بعبادة العجل او بالاعتراض وفي الاعتراض من رجع
 قوم عادتم الظلم وشركهم من رجع
 الاعتراض وشركهم من رجع
 كالمصنف وهو الاول في القيد بالاعتراض
 والقول في تكرار حيد فوج بان
 الشكر والتكبير من شعب البلغة
 كى صرح في سورة والمرسلات
 فاذ كان حاله حال مؤنث

ولا يخفى عدم استقامته ظاهر الا ان يقال
 الوجه فيه كالمصنف الذي ذكره قوله تعالى
 وقولنا انما اتينا موسى بالبينات
 على المقسمين فان ثم اخذنا ميثاقكم
 فاعلم على وجه

لا ينطبق من الزيادة وهو قول واشترى في قلوبهم العجل فعلى هذا يكون معطوفاً على قوله واذا اخذنا ميتاً قلم
لا تسفكون دماؤكم ولقد اتينا موسى الكتاب الى هنا اعتراض ولم يرض به المص فقال لا تكسر القصة
وكذا ما جدد قوله اي قلنا لهم خذوا هذا النقد برونحوه ياتي عن كون هذا الكلام مقولاً عليه السلام
مع ان عطفه على يقتلون كما قيل يقتضي ذلك قوله ما امرتم عبادي عن ما اتيناكم ومعناه والتعبير عنه
بالايتاء لان جميع الامور من المنافع الجليلة والنفائذ الكريمة قوله بجد تفسير قوله بقوة والمراد بها
ليس معناها الظاهر اذ اخذنا الامور لا يكون الا بالقوة والاستطاعة فلا يكون الامر بها كثير فالتدليل
لازمها وهو لاخذ الجدد والاهتمام بالافتور والتكاسر كما هو بدو المنافقين قوله واسمعوا سماع
طاعة واجاب يعني انهم امروا بالسمع مقرون بالاجابة والاشتغال في الحقيقة انهم امروا بالاجابة اذ
لا فائدة في الامر بالسمع المطلق لا سيما بعد الامر بالاخذ بقوة وبهذه القرينة يفهم هذا القيد من مطلق
الامر بالسمع قالوا سمعنا قولك وعطينا امرك وفي الكشف فان قلت كيف طابوا جوابهم قلت طابوا
من حيث ان قال لهم اسمعوا ولكن سماعكم سماع تقبل وتقبل فقالوا سمعنا ولكن لا سماع طاعة يعني
الامور به ليس مطلق السماع بل سماع مراد به القبول كقولهم سمع الله من حينه قال دعوت التي تحت
ان لا يكون الله يسمع ما قول فاجابوا بنفي هذا القيد فيلزم هذا بناء على انهم اجابوا بهذا اللفظ كما يتبين
من النظم وقال ابو منصور ان قولهم عطينا ليس على اثر قولهم سمعنا بل بعد زمان كما في قوله ثم
توليتهم فلا حاجة الى دفعه بما ذكر لكن هذا في غاية البعد ولهذا سلك الترخيضي مسلكاً غيره وان قول
اي منصور فانهم لما ابوا قبول التورية لما فيها من الشدائد رفع الله تعالى العجل فوقهم فقبلوا خوفاً
وقالوا سمعنا واطعنا فظهر مطابقة الجواب فلما زال العجل وامتنوا قالوا عطينا لا يلزم اخر اول ولا يفهم
من النظم هنا فانهم اذا قالوا سمعنا واطعنا فظهر مطابقة الجواب ثم قولهم بعد اوقات عطينا لا يضره اصلاً
لا يدفع بعد مطابقة الجواب وبعد تمامها لا يضره العطينا اللاحق بعد زمان وايضا لا تعرض في
النظم الكريم لقولهم واطعنا بعد قولهم سمعنا فليس يعلم هذا قوله تدخلكم في حجة صبغة التفاعل للبناء
لما كان العجل لا يشرب وليس من شأنه التدخلكم ان المضاف وهو العجل محذوف وحذف لدلالة
العادة عليه والامر ما لم يقل تدخلكم عبادة مع ان المقصود ان العبادة ليست من شأنه التدخلكم ولا
والاشراب فكيف عجزا بالحب قوله ورسخ في قلوبهم صورة يجوز ان يكون هذا اشار الى وجه آخر وهو ان
يكون العجل مازعاً في صورة فلا يحتاج الى حذف المضاف قالوا والواصلات بمعنى او الفاصلة وان يكون شأن
الى حاصل المعنى اذ صورته المحبوب راسخة في قلوب المجبيين فهو توضيح للوجه الاول وهو ان الظاهر المتوافق
للايراد بكلمة الواو كما تدخل الصبغ بكسر الصاد وسكون الباء في الثوب لمزيد التوضيح والافعال لاكتفاء بقوله
والاشراب اعماق البدن ما يقتضيه المقام وفي قلوبهم لما كان مقتضى الظاهر واشرب قلوبهم العجل واسند
اليهم الفعل ايها الم كان لا شرب ثم يعين بقوله في قلوبهم كونه او وقع في الذهن والبالغة فيه كقوله تعالى انما ياكلوا
في بطونهم نار حيث لا يسند الاكل الى البطن بل جرد مكانه لئلا يمتنع اسناده الى القلوب كما عرفت بل الظاهر

اي ان معنى اشربوا جعلوا يشربون العجل على
ان الرخصة التعدي وان حقيقة الشرب ايجال
ما لا ينفذ الى الجوف كما في قول الشرب بالتدخلكم
بعلاقة التمكن والرسوخ ثم اشار الى ان في الكلام
حذف مضاف فالعني وادخلوا حب العجل في قلوبهم
ودخلوا حلقها تدخلكم الاعضاء والاشراب
فقد استعانت بعبارة ويكون استعانة
تمثيلية فلا تغفل
م

ذلك عدل عن البالغة واستند الى الكليل على التمكن والاستقرار مثل تكن المظروف في الظرف وان العجل
نفسه هو المشرب مباينة في اشرب الحب اذ اسناد الفعل الى الذات التي ليست لايقة باسناد الفعل
اليها يشعرب مباينة في حصول الفعل انما بها ومن هذا القبيل قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الا
قوله بسبب كفرهم اي بسبب كفرهم السابق على ذلك الاشرب وعبادة العجل التي هي المرادة من شرب
العجل وهو كونهم مجسمين اي اعتقادهم انه تعالى جسم كالاجسام او انه تعالى يجرد جسم فلما لم يروا جسماً
منه تمكن في قلوبهم ما سول لهم السامري وقال لهم هذا الهكم واليه موسى فغضبوا العجل الى ان رجع
موسى عليه السلام من الطور ففتشوا عبادتهم العجل كونهم مجسمين او حلولية لما كان احداهما كافي في السببية
او رد بلفظة او في قوله او حلولية والافعال انهم مجسمين وحلولية معا ووقع في بعض النسخ وحلولية بالواو
الواصلات يؤيد ما ذكرنا لانهم اذا كانوا مجسمين يجوزون ان يكون جسماً من الاجسام التي هي تخصيص بالعجل
لكونه اعجب جسماً عنهم وكذلك اذا كانوا حلولية يجوزون حلوله في جسم من الاجسام تعالى الله عن ذلك
علواً كبيراً وهذا البيان يندفع اشكال الاول ان الكفر لو كان سبب الاشرب العجل لوجد هو او مثله في سائر
الكفرة على ان المراد بسببية ذلك السببية في الجملة لا السبب التام فلا اشكال ان سائر الكفرة ما ذكره الامام ان
جرحا عظيماً من العقلاء كيف انفقوا على ما يحل فسادهم ببداية العقل من كونهم مثقال حيوان هو مشرف البلاء
الى السموات والارض سيما وقد شاموا قبل ذلك من موسى عليه السلام ما يقرب من حد الاجابة في الدلائل
على الصانع من المعجزات الباهرة والظاهر والعايدون الاصنام فلا يدعون انهم الهة هذا المعنى الذي ادعاه
عبد العجل بل هم يقولون ما نجد لهم الا يقربوا الى الله في فلا يحتاج صيغهم الباطل الى التحمل لقران المجسمين
والحلولية فترتان متغايرتان فان قول الاول هو ان الآلة ذات قديم لجسم قديم معه وقول الثانية هو
ان الآلة ذات قديم كجزء من اجسام الحوادث فيصير الجمع بينهما ففسخ الوادى صحيح دون نسخ او ادلا
في حدوث العجل واجيب بانه لا يصح الجمع بينهما لما عرفت من انها متغايرتان واما قوله اذ لا شرب في فمهموع
ولم لا يجوز ان يتوهم بعضهم ان يكون العجل جسماً قدما يظهر على يد السامري فان اكثرهم لم يحضروا عند السامري
حيثما صنع وفيه نظر لا يخفى فالاولى الاكتفاء بقوله حلولية وكيفية تسويل السامري اي تزيينه
مجنبة في سورة طه قوله ايمانكم في اضافة الايمان اليهم تنبيه ان مثل هذا لا يسمى ايماناً في نفس الامر
الا باضافة اليهم مع ما فيه من التمكن المحصول باسناد الامر اليه ومثل هذا الهكم لا يكون من قبيل الاستعانة
التكميلية قوله اي بالتورية اذا لاخبار بان ايمانهم يأمر بعبادة ما هو غاية في البلاء مع ان شأن الايمان
الحقيقي الامر بالعلم والحكمة في غاية من الاستهزاء والتخويف وقد عرفت ان التعبير بالايمان في زعم
المخاطب ولو قيل ان فيه استعانة تكميلية دون اسناد الامر اليه لكان له وجه قوله والمخصوص المفضل
قريباً احوال ما لم يتعرض له هنا وقال والمخصوص بالذم محذوف لدلالة المقام على تعيينه وهو هذا الامر
وهذا مدلول المقام ولذا قومه في تبين المرام ثم جوز كونه الامر العام له ولغيره من قبيلهم في قد دخل
هذا الامر دخلاً اولياً فيكون المحذوف في التعميم مع الاختصار والقرينة ما اشار اليه بقوله المعدادة

وهو قولهم عطينا امرك فيكون قوله شرباً
جاءت معترضاً متعللاً بقوله قالوا سمعنا
وعطينا كما قيل

في الايات الثلث الاية الاولى واذا قيل لهم امنوا بالآية والثانية ولقد جاءكم موسى بالبينات والثالثة هذه
الاية وبهي واذا اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور الاية والقباح المعدودة قتل الانبياء واتخاذ العجوة قولهم
سمعنا وعصينا فيفهم من نحو الكلام مضمونية هذا الامر مهالفة وهذا القرية يدخل دخول اوليا فتأمل قوله
الزما عليهم مفعول له لقول قل قوله تقرير لتدريج يعني ان القائل سبحانه وتعالى لان المعنى قل على لم يكن
شكاً في ايمانهم لاستي الله منه تعالى بل صدر الشرطية بان تكلموا بهم او خطا باعهم على حسب ظنهم فانهم
ادعوا الايمان للاشارة الى قياس استدلال في بطلان الامر على بطلان الملزوم كما اشار اليه بقوله
فاذن لستم بمؤمنين تقريره ان كنتم مؤمنين بالتورية فبئس الامركم به ايمانكم اي فقد امركم ايمانكم بها
بالقياس لكن الامر بطل وكذا الملزوم قوله لكن الايمان لا يأمركم به اشارة الى بطلان التالي مع دليل قوله
لان المؤمن ينبغي الى وجوب قبح ذلك الامر قوله فبئس الامركم بجواب مقدر للشرط المذكور والقرينة ما قبله
وليس بجواب مقدم لانه منه البصريون وان جوزوه الكوفيون او الجواب ما امركم بهذه القبائح تقديم
ان كنتم مؤمنين بها ما امركم ايمانكم بها بهذه القبائح لكن الامر ثابت فاذن لستم بمؤمنين وحمل الوجه الاول
على مجرد كون ان للفرض والتقدير كما في قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين بلا بيان قياس
شرطي ضعيف قوله ولا يرحس لكم فيها ايمانكم قبل يدل على ان المراد بالامر ليس معناه الحقيقي بل ما قد يستعمل
فيه مجازا وهو الاباحة والترخيص انتهى قال المصنف في تفسير قوله تعالى انما يأمركم بالسوء واستغفر الامر
لتزيينهم وجه لهم على الشر تسفيراً لرائهم وتوبيخاً على صنيعهم ومنه هذا الايقان الامر يستعمل لاجل مجازا
على ما هو المتعارف عندهم وانما يقال هذا في صيغة الامر مثلكموا واشربوا والاشكال بان اتخاذ العجوة بعد
ههنا فروع وقيل نزول التورية فكيف يقال بئس الامركم الايمان بالتورية باتخاذ العجوة من دفع بما ذكرنا
في تفسير قوله تعالى ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجوة الاية ولو قيل المراد بالايمان الايمان بموسى
وبالتورية لسلم من الاشكال بالمرّة قوله خالصة اي خالصة اشار الى ان معنى الخلوص الاختصاص نقل
عن الراغب انه قال الخالص كالصافي الا ان الخالص هو ما زال عنه شوبه بعد ان كان فيه والصافي لا يجبر
فيه ذلك وقد يقال لا لا شوب فيه لكن المراد هنا معنى الانفراد مجازا اذا ما زال عنه شوبه يكون متفردا
عن الشوب ويحتمل ان يكون حقيقة في هذا المعنى ايضا ويؤيده قول البعض الخلوص والام الاختصاص
تقتضي انفرادهم بها لكن الجدل على المجاز اولى قوله كما قلتم لن يدخل الجنة الامم كان هو ابيه به على ان
المراد بالدار الآخرة الجنة بعقوبة هذا القول وعلاقة المجاز الاطلاق والتقييد والمقصود من الآخرة
الثواب بالذات والعقاب انما قصد بالعرض قوله ونصبها على الحال من الدار فان الاصح جواز وقوع الحال
من اسم كان لانه على حقيقة واختاره المصنف و اشار الى رد من يجوز قوله لانه ليس بغلو وذهب الى
انه حال من الضمير المستكن في لكم وهذا ضعيف لانه مستند الى الفعل وكما كان كذلك فهو غلو ولا يلزم
ان يكون الفعل بلا غلو وقد صرح ابن الحاجب بانه غلو فعال الافعال الناقصة ما وضع تقريره الفاعل
على صفة وقال النحوي ان الايقان بالنظر نحو ان اسم كان غلو قد استند الى الفعل على طريق القياس

وان لم يكن قائما به ولهذا لم يعدوه من المحققات بالغا على قال قدس سره في حواشي المطول ومعنى كان الله
عليها حكما استمرار المستفاد من كان كان قد استمر زيد على القيام في الزمان الماضي والخبر مستند الى ذلك
الغا على اعتبار ثبوت له وقيامه به فلا اشكال لتغاير الجهرتين وكذا صار مستندا الى غلو باعتبار معنى
الاستقال بمعنى صار زيد غنيا انتقل زيد الى الغنى فصار مستندا الى زيد بهذا الاعتبار والاستقال قائم به
فلا حاجة الى قول النحوي لان يكون الاسم غلا بدون قيام الفعل به غير ظاهر بعيد عن الاعتبار وتوضيح
معنى فعل اخر في فعل ما شاع بينهم فكون الفاعل غلا كما في النحوي والمفعول مفعولا باعتبار فعل اخر اعتبر
في ذلك الفعل نقل عن القطب في الحاشية انكشف انه قال ان معنى كان زيد قائما ان ثبوت قيام زيد
في الزمان الماضي متحقق بالثبوت مستندا الى قيام زيد والقيام مستندا الى زيد والمستندا الى شئ
مستندا الى ذلك الشئ فيكون الثبوت وهو معنى كان مستندا الى زيد لكن لا بالذات بل بالعرض فيكون غلا
انتهى وما ذكرناه مستفيدا من كلامه قدس سره قريب منه لكن اعتبرنا الاستناد بالذات لا بالعرض على ما
فهمنا من كلام الشريف ولا يرد علينا ما ورد عليه من انه يلزم كون زيد غلا لما تأخر عنه وهذا ليس صحيحا
وان امكن دفعه بالعناية قوله سائر الناس وهو الظاهر المتبادر ولذا قدمه ومعنى سائر الباقي
للجنس وهو الموافق للحصر الذي حكاه قوله تعالى لن يدخل الجنة الامم كان هو دا والجنس وان علم اليهود
ايضا لكنه مخصوص بانقرضه وقيل يخصص بالعقل من دون النفس متعلق بخالصة باعتبار كونه بمعنى
خاصة وقيل باعتبار تضمنه معنى الاختصاص ولا حاجة اليه واختار صاحب الارشاد كونه حالاً من خالصة
اي من ضمير خالصة وعلى كل تقدير يكون مؤكداً في الصلة ودون لفظ يستعمل للاختصاص وقطع الشركة
تقول هذا الى دون ذلك او من ذلك اي لاحق فيه لك ولا نصيب وقد عرفت في تفسير قوله تعالى
وادعوا شهداءكم مع دون الله ان اصله ادنى مكان من الشئ ثم استعمل للدنو في الترتيب ثم اتسع
في كل تجا وزج الى حد ونحطى امر الى اخر والمعنى خالصة متجاوزة للناس وحاصل ما ذكره من الاختصاص
وقطع الشركة ولا يكون هذا معنى اخر غير التجاوز لدون وقد عرفت انه تأكيد فلا يضره فهم الاختصاص
من تقدير الطرف والظاهر ان اليهود ادعوا اعداء باطلا ان من عداهم ممن كانوا قبل حدوث اليهودية او بعد
فانهم لشدة شكيهم ينكرون ما هو معلوم عندهم ويدل عليه قوله تعالى وقالت اليهود ليست النصارى
على شئ الاية مع انهم يعرفون ان النصارى على شئ قبل نسخ شريعتهم ولهذا قال تعالى وهم يتلون الكتاب
ردا عليهم واشارة الى ان كلا الفريقين اي اليهود والنصارى يقصد كل منهما ابطال دين الاخر من اصله
والكفر بنبييه وكتابه مع انهم يعرفون حقيقة ذلك فاذا كان حالهم كذلك فلا وجه للاشكال بانهم لا ينكرون
ان من مات قبل حدوث اليهودية على شريعة ابراهيم عليه السلام يدخل الجنة وايضا لا ينكرون دخول مثل
فوج وابراهيم واسحق ويعقوب عليهم السلام الجنة لما عرفت انهم ينكرون كثيرا من الاعتقادات التي
يعرفونها مثل ما نقلناه انما ومثل انكار نبوة نبيينا عليه السلام والقران المجيد وسائر ما في التورية ما يوجب
وينكرون فلا عجب ان ينكروا دخول سائر الناس برمتهم الجنة وليست شعري انه من اين يعلم هذا القول

انهم لا ينكرون ان من مات قبل حدوث اليهودية على شريعة ابراهيم عليه السلام يدخل الجنة وقد اتهم الله تعالى انهم قالوا ان يدخل الجنة الامم كان هودا الآية بطريق المحصر الظاهر في المحصر الحقيقي فنطلب من ذلك دليلا يخصه ويجعله حصرا اضافيا ودون بيان غلط الضافة وانه رؤف بالعباد غاية الامر ان يحتمل احتمالا ضعيفا ان يكون المحصر اضافيا بالنسبة الى المسلمين على ان الامم للعهد بعد موتهم اشبه عداوة المسلمين وعن هذا قال المص روج الله روحه او المسلمين والامم للعهد اي حين اريد بالناس المسلمون لانه من شدة عداوتهم وظاهره يخالف قوله تعالى وقالت اليهود ليست النصراني على شيء كما يخالف المحصر المذكور فلا ريب في ضعفه وقوة الحجة على الجنس قوله لان من ايقن فان قيل كما انهم لم يتمنعوا من يتمنى المسلمون قلنا ان المسلمين لا يدعون ما يدعونهم فالامر بذلك مسبب عن دعواهم والافاء في فتمنعوا يلوح اليه فلذلك قال المص لان من ايقن فان قولهم لم يدخل الجنة الامم كان هودا يخرج في ابقائهم لا سيما في مذهب الشافعي فان الاستثناء عندهم يشتمل على اثنين احدهما موجبة والاخرى سالبة فيكون المعنى ان غير اليهود لا يدخل الجنة وان اليهود يدخلون الجنة مع علمهم بان الدار الدنيا دار الاكدار ومنزل البوار ومتابعها لا تخصي واخرها لا تقصى فجميع هذين الامرين يورث الاشتقاق الى دار النعم وعن الفراق عن دار الكدر والالم والى جميع ما ذكرناه اشار اجمالا بقوله فان من ايقن الى قوله من دار ذوات الشوائب وهذا الايقان منهم ان لا عذاب لهم الا اياما معدودة كما في قوله تعالى قالوا ان تمسنا النار الا اياما معدودة والظاهر انهم ادعوا مع ذلك ان عذابهم خفيف كتأديب الاباء لا بناء على قولهم نحن ابناء الله واجباؤه فالحوف عن مثل هذا العذاب لا يتصور فيتمنى ما يوصل الى السعادة المؤبد كتمنى شرب الدواء الكريه ليوصل الى الشفاء القديم واما العذاب في البرزخ فالظاهر انهم لا يعترفون ولا يصدقون فان صدقوه ادعوا بان في وقت قليل وعذاب خفيف قوله كما قال على رضي الله تعالى عنه استشهدا عليه بما جاد في النار وفيه رمز اتيق الى ان تمنى الموت للاشتقاق الى دار النعيم واللقاء الكريم غير منزه اما المنزه عن بقوله عليه السلام لا تتمنى الموت فان هو المطلق شديد فلا جرم اصابه فانه يشعر بعدم الصبر على المحن مع ورود الامر به وعدم الرضا بالقضاء والتمنى غير منزه عن العناء اذا خاف الفتنة على دينه روى ان عليا رضي الله تعالى عنه كان يطوف بين الصفيين فقال له ابن الحسن رضي الله تعالى عنه ما هذا يزي المحاربين فقال يا بني لا يبالي ابوك على الموت سقط ام عليه سقط الموت سقط الموت سقط الموت ان يكون عارفا بسيما به وسقوط الموت عليه ان يفاجأه الموت فعلم منه ان ما ذكره المص نقل بالحق ولا ريب ان ذلك منه رضي الله تعالى عنه تمنى الموت اما لاشتياقه الى دار الكرامة وعن الفراق عن الدار الندامة او لفرط محبة الى ملاقاته الاجرة السابقين وهم محمد عليه السلام وسائر اصحاب الكرام قوله وقال عمار بن ياسر بصفيين بكسر الصاد المرحمة وتشد يد الفاء المكسورة موضع قرب الرقة على شاطئ الفرات وفيه وقع الحارثية بين علي كرم الله وبين معاوية وكانت وقعة صفين سنة سبع وثلثين في غرة صفر وناول مرارة عار حيث استشهد

في تلك الواقعة وكان رضي الله تعالى عنه مع علي كرم الله وجهه ورضي الله تعالى عنه وقال رسول الله عليه السلام لعارضا يا عارضا يقتلك الغثة الباغية وعند ذلك ظهر ان الحق مع امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه حيث ظهران فنة معاوية رضي الغثة الباغية والخارجية على الامام الحق وتاويل معاوية بهذا الخبر اللطيف بانما الغثة الباغية اي الطالبة لدم عثمان امير المؤمنين رضي الله تعالى عنه قال علي القاري ان تاويل بعيد وليس بسديد لكن قال علماؤنا ان ضنيع معاوية ومحاربتة مع امير المؤمنين ^{جبراً} بالاف فلا يضر علو منصبه غاية الامر انه لم يصب في اجتهاده قوله وقال حديثه الى حديثه اليمان رضي الله تعالى عنه حين احتضراى وهو محتضر يشاهد علامة الموت جاء جيب اى الموت على فاقه اى على احتياجي اليه لاني احب لقاء الله تعالى ولا يمكن الوصول الى ذلك المطلب الا على الا بالموت فلذا سمي الموت حبيبا مع انه كرمه في نفسه اولاً لاني الاجرة الاقدمين مع محبة لقاء الله تعالى ومعنى على فاقه اى قد كنت تمنيت حبيبه لامر شرعي ببيع قيمته وما ندمت حين حبيته وحين قرب حصوله ثم دعا على من ندم فقال لا افع فلذا جاز دخول لا على الماضي بل تكرير فانه ليس بشرط في الدعاء ومساق الكلام يشعر بانهم ايقنوا دخول الجنة اما على رضي الله تعالى عنه فمن المبشرات بالجنة واما عمار وحذيفة رضي الله تعالى عنهما من المبشرات وان لم نطلع على ذلك واشتياقهما لامر اخر مبيح لعمى الموت قوله سيما متعلق بقوله اشفاقا وقد صح استعمال سيما بلا اذ اعلم انها سالمة كما ادى اليهود عليهم ما يستحقون لا يشارك فيها اى في الجنة غيره وهذا بناء على ان المراد بالناس جنس الناس وهو المختار قوله من وجبت النار وفيه اشار الى ان ما يدعون باطل عندهم ايضا فلا يبعد الادعاء ان من مات قبل حدوث اليهودية لم يدخل الجنة ايضا ومن اشتغل بتوجيه كلامهم وتخصيصه بمن مات بعد حدوث اليهودية فقد اشتغل بالايهنية كما عرفت تفصيلا كالنكر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانهم كفوا به بعد وفاتهم ان حق وكذا القرآن وجناية تحريف التورية معلوم عندهم بداهة فلا جرم انهم يخافون العقاب ويحزنون بالحجاب فاني لهم التمني وطلب الموت قوله ولا كانت اليد اشار الى ان المراد بها انفسهم مجازا مسلما لا خصوص اليد العاملة وانما جعلها على الجواز ليشتمل اعمال سائر الجوارح واعمال القلب فان الكفر بالقرآن والرسول عليه السلام من اعمال القلب فقوله كالنكر اشار الى العموم قوله تحققت بالناس وان لم يكن اليد مطلقا مختصة به فان الانسان ياكل ويشرب ويكتب ويخط ويصنع ويقتل ويغرب وغير ذلك ما يكاد ان لا يخصي بخلاف سائر الحيوان وان علم بعض الحيوان بيده بعض العمل قوله بها اي باليد عامة صناعية اى كلها او اكثرها كما يدل عليه قوله ومنها اكثر منا فعد اشار الى ما ذكرناه عبرة بها عن النفس تارة كما في ما نحن فيه وكقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة على وجه القدرة اى وعبر بها عن القدرة اخرى اى تارة اخرى كقوله تعالى خلقت بيدي فان المراد القدرة مجازا مع تنزيهه عن الجارية وفيه اطلاق الجزاء على الكل وكونه مجازا منه شرطه كونه في البيان غير متحقق الشرط المذكور في اليد قال مولانا خسرو في حاشية المطول والحق ان اطلاق العين على الرتبة كما جاز لا من حيث انه انسان بل من حيث انه رقيب

كذلك يجوز إطلاق اليد على النفس لا من حيث أنها انسان بل من حيث صدور معظم الافعال منها انتهى
 فقوله المص بها عامة صناديد الاشارة الى ذلك وبهذا يحصل التوفيق بين كلام ارباب البيان من ان اليد
 لا يجوز إطلاقها على الانسان وانفاق ائمة المفسرين على جواز ارادة النفس في تبت يد الى الهب وقوله تعالى
 ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة على تقدير زيادة الباء وكما فيما نحن فيه قوله وهذه الجملة اخبار بالغيبة دلالة
 على نبوة رسولنا عليه السلام قبل وفيها ايضا دليل على اعتقادهم نبوة عليه السلام لانهم لو لم يتيقنوا
 ذلك لا امتنعوا من التمني قوله لنقل واشتهر لتوفر الدواعي على نقله كذا قال المص في عدم معارضة
 القرآن حيث قال فانهم لو عارضوه بشئ لا متنع خفاؤه عادة فالعادة قاضية بالنقل في مثل هذا التواتر
 فطام ينقل علم ان لم يقع قوله فان التمني ليس من عمل القلب حتى يقال انه كيف يكون معجز مع انه لا يمكن
 ان يعلم انه لم يتم احد فانه امر قلبي لا يطلع عليه بل هو قول القائل ليت ونحو ما يؤدي مؤاذه فلا اطلاع
 عليه ممكن ولا يخفى عليك ان التمني طلب حصول الشئ على سبيل المحب وهو امر قلبي واللفظ الموضوع له
 ليت وقوله فان التمني ليس من عمل القلب عجب فالحق ما قاله ثانيا وان كان القلب لقالوا تمينا
 وان امكن المناقشة في الملازمة فان كثيرا من الاشياء يتمنى ويطلب ولا يذكر لفظ يدل عليه الا ان
 يقال انه لو تمنوا بالقلب لزم ان يقولوا باللسان تمينا امتثالا للامر واظهارا لتيقنهم انهم من
 اهل الجنة والنعم سالمة لهم لا يشاركون فيها غيرهم ثم المراد بالتمنى بمعنى الترجي لان التمني اذا كان
 ممكننا يجب ان لا يكون لك توقع وطاعة في حصوله كما صرح به في المطول وهنا المطلوب منهم تمنى
 الموت متوقعين ومتصددين لحصوله وقوة وقوع الموت قبل انقضاء عمرهم وان كان مستحيلا
 لكن الكلام ليس في الوقوع بل في طاعة الوقوع وقوله فيما سلف لان من ايقن انه من اهل الجنة
 اشتاقا فيها لما يشاهد عدل على ما ذكرنا فانه قيل فاشتاقت الى الجنة يطلب الموت المؤدى اليها طلبا
 مع توقع في وقوع والتعجيل في التمني ح لا شارة الى ان ذلك الطلب مستحيل منهم قول وعن النبي عليه السلام
 قيل اخرج اليه في ذلك الامر عن النبي عليه السلام في ما صرح به ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فوعا بل لفظ
 لا يقول لها رجب منهم الا غص بريقه واخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما موثوقا لو تمنوه
 يوم قالهم ذلك ما بقي على وجه الارض يهودى الاممات واخرج الترمذى والبخارى عن ابن عباس رضي الله
 ولفظه لو ان اليهود تمنوا الموت لما اتوا وهذا يدل على عموم جميع اليهود في جميع الاعصار وهو المشهور
 الموافق لظاهر النظم وما رواه ابن جرير يدل على تخصيصه بعضهم صلى الله تعالى عليه وسلم ولذلك اختلف
 فيه المفسرون لكن الظاهر التخصيص قال بعض الافاضل فان قيل عدم نقل تمينهم الموت الى الآن لا يدل
 على عدم تمينهم ابا قلنا الخطاب مع المعاصرين وقد انقضوا وهذا يدل على التخصيص وايضا
 قوله عليه السلام لو تمنوا الموت يشير الى التخصيص ثم ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما فوعا او موثوقا
 كما عرفت لفظه غير ما نقله المص ولعله نقل المعنى قوله لغص بريقه كناية عن الموت لان الغصة وقوف
 الطعام في الحلق بحيث لا يجري ويقال غص بالطعام اذا لم يجد في حلقه ومعنى قوله وما بقي على وجه

مع كثرة اليهود وغيرهم من
 الطائفتين في الاسلام

وقرب منها قيل ولو سلم انه امر قلبي فلهذا
 مذکور علی طریق الحاجة والظن كما اذا قيل
 قد يقع الا بالاطمار والتلفظ كما اذا قيل
 لامر ان انت طالع ان تشئت او احببت
 فانه يلحق بالاجبار لا بالاضمار والاجبار
 بالامر لا بالخلف

الارض يهودى اى في عصر النبي عليه السلام لكن هذا لو تمنوا كلهم او بعضهم ففيه تردد لانه في صوت
 تمنى الكل ظاهر واما في صوت البعض دون البعض فغير واضح فان ظاهر الكلام في تمنى الكل وحال تمنى
 البعض يعرف بالمقاسية ولا يبعد ان يقال لو تمنى بعضهم لهلك كلهم يشوم تمنى بعضهم واما ان
 بانهم لو تمنوه فوق متمناهم لزم انقضاء عمرهم قبل حلول الاجل الذي قدر لهم فدفع بان المراد
 ان الله تعالى علم منهم انهم لا يتمنون به جعل اجلهم في وقت تمينهم في الابتداء الا ان جعل اجلهم في وقت
 معلوم اذا لم يتمنوا وفي وقت التمني اذا يتمنون لان هذا صنع من هو جاهر بالعواقب كذا في شرح
 الشاويكات كما قيل قوله تهديد لهم اى المراد من هذه الجملة التهديد كناية والافاقاة تامة في اخبار ذلك
 قوله وتنبية لان الحكم بالمشق يفيد علة ما خذ الاشتقاق والمراد بدعوى ما ليس لهم يهود عوى ان الجنة
 لا يدخلها الا اليهود ونفيه الضمير راجع الى ما وعى هو عيان عن المسلمين او جميع الموحدين وضمير هو
 راجع الى ما تم قوله تعالى ولن يتمنوه الاية جملة مستأنفة غير داخل تحت الامر سبق من جهة تعالى لبيان
 ما يصدر منهم من عدم الاقدام على ما دعوا اليه ليظهر كذبهم في دعواهم وايضا كلمة لن والتقيد باليد
 فيه ما لا يخفى من المبالغة في اجسام ما دعوا اليه قوله من وجد اى تجد انهم ما خوذ من وجد عقله الجاني
 مجرى علم اذ الوجدان ان المحسني المعبر عنه بالاصابة يتعدى الى المفعول واحد كذا قالوا ويرد عليه انه
 لم لا يجوز كون احرص الناس حاله من المفعول فالاحسن ان يبين بان الوجدان بمعنى الاصابة
 لا يناسب هنا وان لم يبعد ذلك كذا بعد قول الجارى مجرى علم صفة احترازية اذ الوجدان بالعقل
 على ضربين متعدي الى مفعول واحد معناه كخفى عرف ومتعدي الى المفعولين بمعنى علم هذا خلاصة
 ما نقل عن الراغب قوله ومفعولهم لا تجد انهم حكاية للضمير المتصل المنصوب بالضمير المرفوع المنفصل
 قوله وتكثير حيوة للتوحيه والمراد بقوله فرد فرد نوعى وهى الحيوة المتطاولة كما نطق به قوله بغير
 سنة وملاحظة التحقير لا يناسب فيه ولذلك قيل انه التحقيق للحياة الدنيا ولا يلائمه قوله لو يتر الف سنة
 فانه كالتص في ان المراد الحيوة في اللازمة المتطاولة والقراءة باللام ينبغي ان يحل اللام على العهد وهى
 الحيوة المتطاولة لا غير مرة ان قوله لو يتر الف سنة يقتضيها ومع تحقق هذه القرينة القوية لا يعرف
 وجه من قال ان المراد الحيوة الدنيا فالاحسن والعهد وهو الحيوة المتطاولة بقرينة ما بعده ولا يعرف
 ايضا وجه من جوز كون اللام للجنس لذا اكتفى المص بذكر الحيوة المتطاولة لانهم ما طلبوا بطريق الرخص
 الحيوة المتطاولة لا الحيوة الدنيا الشاملة للقصيرة والطويلة والاحصى الناس يقتضيها ان اصل
 الرخص يثبت لغیرهم مع ان حرص المسلمين على الحيوة المديت ثبوت غير معلوم اللهم الا ان يقال الرخص
 على الحيوة المتطاولة تكثير للخيرات وتحصيل المقربات بانواع المبرات ليس بمذموم برشدك اليه كراة
 الموت كما ورد في الحديث القدسي هذا اذا اريد بافعال التفضيل الزيادة على ما ضيف اليه كما هو الظاهر
 وهو الاكثر استعمالا وما اذا اريد به الزيادة المطلقة غير مقيدة بان يكون على المضاف اليه فلا يدل ثبوت
 اصل الرخص لغير المسلمين قوله يجوز على المعنى لا على اللفظ لان افعال التفضيل استعمل هنا بالاضافة

لا يلفظ من فلفظ الذي اشركوا بمن على الناس محمول على المعنى ومن هذا قال فكانه قال احرص من الناس
لان معنى اضافة افعال التفضيل كعنى استعمال بمن وهذا البيان يرجح الاحتمال الاول في فهم ثبوت الحرص
للمسلمين لغرض صحيح كما مر بيانه قوله واشارادهم الى المشركين وهم كفار قرش ومن يخذ وحذوه من عبدة
الاصنام مع انهم داخلون في الناس ويغيب عنهم ان حرص اليهود اشدهم حرصهم للمبالغة الى المبالغة
في بيان حرص المشركين كأنهم لشدة حرصهم متنازون عن سائر الناس غير داخلين فيهم ومع ذلك
كاليهود احرص منهم ولذا قال والزيادة في التوبيخ ويحتمل ان يكون المعنى للمبالغة في حرص اليهود فانهم
احرص من المشركين الذين احرص من باقي الناس وهو اوضح لقوله والزيادة والاول ان نسب لذكر
الحاصل بعد العام قوله وهم مقرون بالجزء وان كان اقرارهم غير متعدي لكون اقرارهم غير مطابق للواقع
قوله وهم مقرون اشارت الى ما ذكرناه حيث لم يقرروا بهم يصدقون او يؤمنون قوله دل ذلك على علمهم
وجده الدلالة انه لا اعتراف بالجزء ومع ذلك كانوا احرص من سائر الناس خوفا من العذاب كما يدل عليه
وما هو بمرحوم دل ذلك على علمهم بانهم صاغررون الى النار ومع علمهم بذلك اذ عوا ان الجنة ودار النعمة
مختصة لهم فلذلك قال زيادة في التوبيخ والتفريع نقل عن التحرير ان قال في قوله احرص من الناس بحث
والاولى من باقي الناس فانه بعض من المضاف اليه بخلاف من الا ترى الى صحة قولنا زيدا افضل من
الجن ولا يصح افضل الجن قال العارف الجاني في شرح قول ابن الحاجب فاذا اضيف اسم التفضيل
معنيان احدهما هو الاكثر ان يقصد به الزيادة على من اضيف اليه اي على اضيف اسم التفضيل
اليه باعتبار تحقده في ضمن بعضهم والا يلزم تفضيل الشيء على نفسه ثم قال في شرطه استعمال بهذا
المعنى ان يكون موصوفه بعضا منهم اختلف فيهم بحسب مفهوم اللفظ وان كان خارجا عنهم بحسب الارادة
فعلم من ان عدم صحة زيد افضل الجن لعدم دخوله في الجن لا يرى ان زيد اكرم الناس وهذا التحقيق
جارية مثل زيد اكرم الناس وهذه قاعدة جارية في كل موضع فان قيل سئل الخبير هو ان يجب
في صورة من ان يكون المفضل خارجا عن المفضل عليه فلا يندفع بما ذكره ذلك السؤال لان محصل اثبات
الخروج الاعتباري دون الخروج الحقيقي نعم يندفع بالتحقيق المذكور الاعتراض بلزوم تفضيل الشيء
على نفسه قلنا ان كان اعتراضه ذلك فمنع ذلك الوجوب ونطلب البيان من العلماء الثقات الحاجة
وما نقل من صاحب الاقليد يؤيد ما ذكرنا نقول زيدا افضل القوم بخلاف من وتفيقه والمعنى على
اثبات من فعلم ان الدخول والخروج الحقيقيين جائزان ويتضح بان نقل عن صاحب الاقليد معنى
قول المعنى محمول على المعنى فكانه احرص من الناس قوله ويجوز ان يراد احرص من اي ويجوز ان
يحمل على حذف المعطوف اعتمادا على اشعار المعطوف عليه والمعنى ولتجدنهم احرص من الذين اشركوا
فلا حاجة الى تاويل قوله احرص الناس باحرص من الناس لكن لا بد من نكتة العدول من استعمال
افعل التفضيل بالاضافة الى استعمال بمن في المعطوف وهي التنبية على نكرهم من المشركين الذين هم عبدة
الاصنام وان كانوا مشركين بقولهم عزير اس الله بناء على ان الاكثر في الاستعمال بمن خروج المفضل

عن المفضل عليه

عن المفضل عليه وبالعكس في صورة استعمال افعل التفضيل بالاضافة ولذا اختير ذلك الاستعمال في قوله
احرص من الناس قوله وان يكون خبر مبتدأ وهو ناس مثلا ككسائي صفة يود احدهم للتخصيص واللفظ
على انه يريد بالذين اشركوا اليهود فيكون من باب اقامة الظاهر موضع المضمر للسبيل على انهم والتنبية
على علة الحكم في رد عليهم انهم اذا كانوا مشركين فكيف يحل فيهم ونكاح نسائهم واجاب عنه ابو السعد
المرحوم حين استفتي بعضهم عن هذه المسئلة بان ليس المراد بالكتاب من علم بان الكتاب بل من
بالكتاب وعند نفسه من صاحب مله سماوية واليهود وان كان اعتقادهم في هذا قبيحا لكنهم يعدون
انفسهم اصحاب مله سماوية وكذا الكلام في النصاري وقول الفقهاء في كتاب الذبايح لا بد ان يكون
الذبايح موحدا ولو اذ عاد اشارت الى ما ذكره الفتوى المذكورة مستندة الى ذلك قوله ومنهم ناس
كون النكرة مبتدأ لتقديم الخبر عليه وكونها موصوفة ويجوز ان يكون منهم مبتدأ خبره ناس على ان
يكون من اسم بمعنى البعض اي وبعضهم ناس وفائدة هذا الحمل باعتبار صفة توضيح هذا الكلام
قد مر في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا لم قول وهو على الاولين بيان ما كان في قلوبهم
الى حد وصلوا فاجيب بذلك وصيغة المضارع للاستمرار التجردى فعلى هذا لاحظ هذه الجمل من الآيات
وكونها صفة في حيز الرفع واختار كون المراد بالمشركين اليهود ليرتبط الكلام ببعض ولم
يتعرض لكون المراد المجوس كما قيل اذ لا يظهر ارتباطه بما قبله فانهم كانوا يقولون للموكلهم عش الف
نبروز والف مهران الا ان يقال ان ما ذكرناه لا زيادة حرص اليهود على حرص المشركين لعلمهم
بحالهم ان مصيرهم الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك لانكارهم الجزء فلو ذكر هذه الرواية
الدالة على طلب المجوس الف ستة لظهر بلاحظة معنى اول الكلام ان اليهود يطلبون الزيادة على
الالف لعلمهم بان مصيرهم الى النار فبهذه الملاحظة يظهر ارتباطه بما قبله وعن هذا تعرض لصاحب الكشاف
ويكن ان يقال ان المفهوم من هذه الرواية انهم يطلبون ذلك للموكلهم ولا يعرف من ذلك طلبهم
طول العمر والمستفاد من النظم الجليل طلب احدهم ذلك لنفسه وايضا طلبهم لذلك لجلب الدنيا والتقرب
اليهم كما هو عادة الشعراء في حضور الامراء فلا مساس له في هذا المقام ولعل المص ترك لبعده عن المرام
قوله حكاية لودادهم وتقرضه على ذكره الخبر التقاراني انه في تقدير بود احداهم قائلا بمعنى ليتني
اعمر الا انه نظري لفظ احداهم وهو غائب وذكر الحكاية بلفظ الغيبة ومراد الخبر التقدير بود احداهم
طول العمر قائلا لكنه لظهور تركه ولو بمعنى التمني لا بمعنى الشرط كما هو اصل وصفه لعدم استقامته هنا ولا
بمعنى ان المصدرية كما ذهب اليه بعضهم ومنهم الفراء وقال ابن مالك هي المصدرية وقال قول الزمخشري
قد تجي في معنى التمني نحو لو تأتيتني فحدثني ان اراد ان الاصل وددت لو تأتيتني فحدثني فحدثني لادله
عليه فاشبهت ليت في الاشعار بمعنى التمني فصيح وان اراد انها حرف وضع للتمني كليت فتمنع قول
المص ولو بمعنى ليت كالصريح في ان مجاز في معنى التمني والاقوال ولو بمعنى التمني على ان الاشتراك اللفظي
خلاف الاصل وانما اختار هذا دون المصدرية اذ التمني اقرب الى معناه الحقيقي فان لو شرطية فيها اشتراك

معنى التمنى في الجملة فان معنى لو جئتي لا كرمك في اشرب معنى ليت وقوع الحظ منك فاكرام مني يؤيد ما قلنا
ان لو لا التحقيقية للتدريج اذا دخل على الماضي لكن حملها على المصدرية اقل مؤنة قال ابن هشام والذي ثبت
للمصدرية الغرابة ابو علي وابو البقاء وابن مالك واكثر هذه جرد وورد في المصدرية تفسير قوله تعالى
وذكر من اهل الكتاب لو يردونكم ان يردوكم فان لو تنوب عن ان في المعنى دون اللفظ انتهى والمناسبات
ان يتعرض هنا فيكون لو يعبر مفعول يود كما يكون مفعول لا يوقيل ان يعبر في التبرجيع الى كيف لا وقد
اكتفى في قوله تعالى وكثير الآية كما عرفت قوله وكان اصلا كما مقتضى الظاهر ان يقال لو اعترلنا لاحتل على
التمنى وكان المفعول محذوفا اي يود احد هم الحياة المتطاولة فيكون التقدير يود احد هم طول الحياه
لوازم الفسنة الا انه اورد بلفظ الغيبة لاجل مناسبتة يود فانه غائب كما يقال حلف زيد بان يفعل
مع ان قال حين الحلف باسمه لا فعل لكن اورد الحالف بالغيبة فاسباب ان يقال ليفعلن ولو قيل حلف بالله
لا فعل كذا لكان محكي فصيحا فكان مقتضى الحال ما اختير في النظم الكريم وان كان خلاف مقتضى الظاهر وهذا
وكان اصل لواعتر قوله فاجري في الاولى لكن اجري على الغيبة فيكون الجريان على الغيبة فيالم يصح بالقول
فلا يصح ان يقال انه قال ليفعلن كما يجوز حلف ليفعلن مثل جوارحلف لا فعل في قوله كناية ودداد هم
دون حكاية ودداد احد هم بعينه على ان اضافة احد الى هم للاستغراق اذا قرينة على العهد فيفيد ان التمنى
واقع من كل واحد واحد ولا نشأت الى ذلك لم يودون لو يودون الفسنة اذ محتمل اجمعين يحتمل الكل
الافراد والكل المجموع وما ذكر في النظم الجليل صريح في الاول الذي هو المقصود والظاهر ان المراد بالف سنة
المؤبد لان علمهم بانهم صائرون الى النار يقتضي ذلك قوله الضمير لاحد هم يعني ضمير هو اجمع الى احد هم
مراد اجمعهم كما عرفت وان يعبر فاعلم من حركه لا اعتماد اسم الفاعل على المبتدأ قوله من النار معنى من العذاب
تعمية تاويلان يعبر قوله او لاد عليه يتم عطف على واحد باعادة اللام الى الضمير راجع الى التعمية الدال عليه
يعبر دالة تضمنية وان يعبر بدل عنه بدل الكل للتقريب والتوضيح قوله او يودهم اي الضمير ليس بجاهل الى احد هم
ولا الى التعمية المدلول عليه بالضمير منهم لا مرجع له وان يعبر موضع اي مفسر والمجمل حال من احد هم والعالم يود
لا يعبر على انها حال من ضميره ففساد المعنى كذا في الارشاد وزيف هذين الوجهين الاخيرين اما الثاني فلانه
يلزم الفصل بالخبر بين البدل والمبدل منه وهو ضعيف واما الثالث فلانه يلزم منه عود الضمير الى المتأخر
لفظا ورتبة والفعل بالخبر قوله واصر سنة سنة فحذف لانه ولذا قيل في تصغيره سوى وفي تشبيهه سواء
وهما ما يرد الشيء الى اصله وقيل سنة كجبهة فحذف الهاء فصارت سنة بدل قولهم سنة سنة وتسربت التخل
اذا تشبه استفادة هذا المعنى من تسربت في بناء على ان بناء الفعل للتبليس وما صلا ماذكره كقصص
اي ليس التقيص والزخرفة التبعية فهو متعد كما في هذا النظم الكريم ونقل عن السمين انه قال استعملته
العرب لازما ومتعدا بمعنى واحد والزخرفة مضاعف نزع بمعنى دفع فقب بمبالغة والتثني لوحظ ولا ولا المبالغة
ثانيا حتى يفيد المبالغة في التثني دون نفي المبالغة لفساد المعنى مثل قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد على
توجيه ولذا قيل المراد انه لا يؤثر في ازالة العذاب اذ في تأخير المراد عذاب الاخر والتعمية وان اثر في دفع العذاب

قد قيل في هذا الوجه والذي قبله ان
قيل ان في شقهم مفعول من يعقل
يفسر ببدل وفي خلاف تقديم
وهذا مقصود

في بقاء تلك المدح فانه يفيد بشدة العذاب المؤبد كيف فلا يكون ذلك التعمية مؤثرا في دفع العذاب
اذ في تأثيره بل يوجب زيادته كما ذكرنا **قوله** فيجانبهم اي هذه الجملة كناية عن الجزاء والا فلا فائدة تامة في
اخباره لظهور قيل من البعيرة لان بعض الاعمال ما لا يصح ان يرى هذا ان قيل ان صفة البصر ليست
راجعة الى العلم والا فلا ضرورة كونه من البصر فتدبر على انه يصح ان يرى كل شيء عند الاشعاع لا سيما بالنسبة
الى العالم البصير في اول السكوت عن مثل هذا التوفيق **قوله** نزل في عبد الله بن صور يا قير فان العراق لم يقف
على سنده وورده التعليل والبغوى والواحد في اسباب النزول بلا شذائش وحسن الظن بهم انهم ظنوا
على سنده لا سيما في السنة فانه من الحديثين وعبد الله بن صور يا كبريا من اجبار اليهود قيل انه اسلم
ثم كفر العباد بالله تعالى بخت نصر بعنم الباء وسكون الحاء والمنشأة الفوقية المفتوحة للتركيب المزجي كعليك
واصل بونخت بمعنى اين تخفف بخذ الوافضارت بخت ونصر مشدد من باب التفعيل اسم صنم وجد غنم
ولم يعرف له اب فنسب اليه في الاضافة قال المصنف في اواخر سورة بني اسرائيل اسرا بخت النصر عامل لمراسف
ببابل وجنوده وقيل حاولت الجزري وقيل سخر ارب من اهل نينوى وقيل هو من ملوك الكلدانيين ذكره
في شرح المجسطي قوله ان كان ربكم في هذا جواب رقيق لكن ذلك الحديث لم يفهم اولم يتفاهم قال عدونا
والا فم فيا سبب تقتلون والاستفهام لانكار الوقوع في آخره قصد الرجاء المبعوث ورجع اليها
وكبر بخت نصر قوى وغزانا ونزب بيت المقدس انتهى وكان امره مفعولا **قوله** وقيل دخل على
مداد من اليهود اخرج ابن ابي شيبة في مسنده وابن جرير وابن خاتم من طرق عن الشعبي ولطفا آخر اقوى
من الاول والمدارس البيوت الذين يدرسون كتبهم فيه جمع مدرسين كما وقع في بعض نسخ الكشاف
وفي النهاية المدارس صاحب كتب اليهود ومفعول ومفعول من ابلية المبالغة والمدارس ايضا البيت الذي
يدرسون فيه ومفعول غريب في المكان انتهى كذا قيل ومفعول وان كان غريبا في المكان لكن لم يستعمل
هنا مفعول في المكان لان المدارس جمع مدرسين والقول بالجمع مدرسين ما لا وجد وقد يكون هذا
مصدرا ايضا كونه لا وجد لاستعماله هنا فسألهم عن جبرائيل اي عن حاله لا عن ماهية ولذا اجابوا فقالوا
ذاك عدونا وتجيرهم بذلك دون هذا لئلا يفتخروا بقولهم بطلع من الافعال اي جعل محذورا مطلقا عن اسرارنا
انتي لا ترضي اطلعه عليها الخصب بكسر الخاء معوف ضد القوط والسلام اي السلامة وما غنر لئلا اي قهرها
من الله والغرض من هذا السؤال ليس الاستعلام بل استكشاف حالهم قالوا جبرائيل عن عيسى اي في
يمينه ميكائيل عن يساره اي في يساره ان كان اليمين واليسار يريدان المعنى الكنوي فلا يدل هذا على كونهم
من الجسمية والا فيفهم ذلك ولا يلزم كون عبد العجل مجسمة او حلولية كون ابناءهم المعاصرين كذلك **قوله**
فقال عيسى الله تعالى عنه الفاء للتعقيب مع السببية لئلا كانا اي وباسه لئلا كان جبرائيل وميكائيل كذا تقو
اي كما ترجمون كلمة التشكك في كلامه رضي الله تعالى عنه على زعمهم تهكم بهم فليس اي جبرائيل وميكائيل جرد وجن
لان تقربها الى الله تعالى بنا في العداوة ويوجب المحبة والموودة ولانهم اكفر من الجبر جمع حار وهو مشتق من البلاء
والبلاهة والكفر يتبع الجبر والبلاء ولا حيوان البلاء من الجبر فهو مثل يضرب به لمن كان متناهيا في الغياق

في الكفر في المفضل عليه مفروض لا محقق قال الحسن ما قال الميقاتي من ان الحجة علم شخص وفي الخبر ان الكفر
من حار هو جمل من عاد يقال له عاد بن موبلج وقال الشريفي هو حارب ملك بن الازد كان مسلما وكان له
واد طول مسير يوم في عرض اربعة فراسخ لم يكن في بلاد العرب اخصيت منه فخرج بنوه يتصيدون
فيه فاصابهم صاعقة فهلكوا وكفر وقال لا اعبد من فعل هذا وعاقبهم الى الكفر فمن عصاه قتل فاهلك الله تعالى
ونزب وادبه فغضب به المشرقة الكفر وانما كان الحجة على هذا الحسن لان الكفر في المفضل عليه محقق وهو الاسهل
في افعال التفضيل لكنهم اختاروا الاول ولعلهم لم يعتمدوا على ملك الرواية لكن الجمع على هذه الرواية محمول
على التغليب لان المراد هو اتباعه قوله بالوحي اي يوحى بطابقه ما قاله فاللام العهد بقرينة قوله لقد
وافقك ربك يا عمر والنداء في مثل هذا لا يظهر مزيد المحبة **قوله** وزجر ائمة ثمان لغات هذا علم ملك منوع
من الصفات للعلية والبعية والتركيبة المزجي على قول كاسبيخي الاشياء اليه وقد تعرضت فيه العرب على عاداتهم
في الاسماء الابجدية على ثلثة عشر لغة اشهرها فصيح جبريل كقنديل كذا قيل لكنه في الترتيب المختار هنا جبريل
كسلسيل قراءة حمزة والكسائي وهي لغة قيس وتميم والثانية جبريل بفتح الجيم ولم يتعرض له لدلالة
عليه قوله بكسر الراء وحذف الهنزة وهي قراءة ابن كثير والثالثة جبريل بفتح الجيم وسكون الباء وكسر الجيم
بعده باء ساكنة وهي قراءة الباقيين قرأ الى عمرو ونافع وابن عامر وخصص عن عاصم وهي لغة الحجاز وهذه
الاربعة في المتواترات قوله في المشهورات الاولى في المتواترات **قوله** واربعة في التواتر جبريل بفتح الجيم
وجبريل وجبريل وجبريل كلقين ومعناه عبد الله فجر عبد الله اسم تعالى كما ان اسرايل صفة الله
فيكون تركيبا مزجيا كما هو الظاهر **قوله** الباء الاول جبريل لما وجب كون المراجع مذكورا ولو حكما اشار
الى انه مذكور حكما اشار الى انه مذكور حكما لفظا شريفة وتعيينه في الاذهان يستغنى عن ذكره بالسان وعن
هذا يدل ذلك على غنائه الشان قال صاحب الكشف لفظ شريفة كانه يدل على نفسه ويكتفي بالسميخ
بذكر شيء من صفاته كالتنزيل هنا انتهى وترك المص هذا القيد لقصد المبالغة يعني لفظ شريفة لم يكتف
الى سبق ذكره ولو لم يذكر شيء من صفاته فاطنك بهذا اذا ذكر شيء من صفاته **قوله** فانه الظاهر الاول وسر
المواقف محل العلم الحادث غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز ان يخلق الله في جوهر اراده لكن السمع دل
على ان محل العلم هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اعلم وبهذا يتضح معنى قول
المص فانه الظاهر الاول ثم انه جواب عما يقال ان القرآن نزل عليه لا على قلبه المنيق قال تعالى ونزلنا عليك
الكتاب بالآية وهو كثيرة في القرآن فالظاهر ان يقال عليك فاشارة الى ان العدول عنه لهذه النكتة قوله فان الظاهر
الاول للوحي ان ارادة الروح لانه يطلق على الروح كما يطلق على العضو وحمل الظاهر والحفظ ان ارادة
العضو في المعاني مطلقا وجري هنا على مسلك المتكلمين وما ذكر في سورة الشعراء تفسير قوله تعالى
نزل بالروح الامين على قلبك الآية حيث والقلب ان ارادة الروح فذاك وان ارادة العضو فخصيص
لان المعاني الروحانية انما تنزل او لا على الروح ثم ينتقل من القلب الى غيرها من التعلق ثم يتصعد
منه الى الدماغ فينتقل من بالوحي المتخيلة فينقل على نبوت الحواس الباطنة وهو مسلك الفلاسفة وشروحاته

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يكون من امن به وصدق عليه السلام
قال في القاموس كان نبوة عيسى
وكان مسلما اربعين سنة كذا قيل
واعترض بان يكون مثله في زمن النبي
سنة اياها ان يكون مثله في زمن النبي
عليه السلام اجيب بان يكون مثله في زمن النبي
المراد ان يكون مثله في زمن النبي
اربعين سنة وعاشا الى زمن النبي
عليه السلام وفيه تكلف

قليلة من المتكلمين قوله وكان حقه على قلبه اذ القائل بهذه الحجة الشريفة هو رسول الله عليه السلام
فالمناصب ان يقول على قلبه لكان مقول القول كلام الله تعالى والمناسب في هذا الكلام على قلبك
كما في سورة الشعراء جاء على حكاية كلام الله تعالى بلا تغييره اليه اشار المص بقوله كان قال تعالى لنبي
فلما تكلمت به على وفوق تكلمي فماني فلما تكلمت موصولة او موصوفة لانافية ولا نفاة كثيرة منها قوله
فلما تكلمت به على وفوق تكلمي فماني فلما تكلمت به بلا تغييره وما تكلم به تعالى باعباري الذين
فخصيصة الخطاب في قلبك وخصيصة التكلم في عبادي واقعة في كلام الله تعالى وجعل القائل كانه الله تعالى
والرسول عليه السلام مفسر محض والحكاية بمعنى انه رد على حال الامر بالقول فيكي لفظ كما نقول قل
لقولك لا يهينوك قال الفرزدق لم ترائي يوم جوسوية دعوت فنادتنى هندية ماليا وقيل قوله
مضمر والتقدير فلما تكلم الله تعالى لي من كان له الاول والبلغ واقرى ولم يتعرض لاسناد التنزيل الى جبريل
والظاهر ان حقيقة قوله انا نزل السورة والنزل نقل الشيء من الاعلى الى الاسفل وهو ما يلحق المعاني يتوسط
لحوق بالذات الحاملة لها ظاهرا كون اسناد الانزال والتنزيل الى جبريل حقيقة **قوله** بامره يا اسفل معني
الاذن في الشيء الاعلام باجازته والرخصة فيه واذا اسند الى الله تعالى بامره في صورة القول ويراد
التيسير في صورة الفعل وكلاهما مجازان فان الامر اي القول والتيسير مستلزمان للاذن وقد يكون بمعنى
علم مجازا ايضا ولم يتعرض له هنا لعدم ملائمة المقام وقدم الامر فان تنزيل جبريل لا يكون الا بامره تعالى
وهذا يقتضي ان يكتب في هذا الامر لكان فيه صعب وعسر يحتاج الى التسهيل اشارة ثانيا فلعل
منه ان اول منع الخلو لا يمنع الجمع والكشف في الكشف بالوجه الثاني لان المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي ساء
الاذن اليه تعالى باعتبار الكلام اللفظي قيدهم يحتاج الى التحمل والقول بان ان ارادة التنزيل معناه الظاهر في
يراد بالاذن الامر وان ارادة التحفيظ والتفهم كما اشار اليه الشيخ الزمخشري ضعيف بل الاولى ان اشارت
الى كل القسمين من الاذن القول والفعل قوله حال من فاعله من ولا يبعد ان يكون حالا من المفعول
قوله احوال من متفقوا اي فحق ان يجوه ويشكروا منيعه لانزال ما يصدق كتابهم وفي رمز الى انه
نزل بهم كتابهم الذي فيه صلاح معاشهم ومعادهم فكيف بعدون عدو له ولو اراد ما بين يديه جميع
الكتب لدخل فيهم كتابهم ودخلوا اوليا فيحصل التوبيخ بانهم بعدون مع ان فعل جبريل سبب تام لمحبتهم
ويهدي الحق الناس كافة ويدخل فيهم اليهودي ويهديهم فكيف بعد العدول عن انزال ويبتشر المؤمنين النجاة
والفلاح المؤبد ويبتشرهم ايضا ان كانوا مؤمنين فلا وجه لعداوة من كان شاهدا كذلك وهذا فائدة الاحوال
من المفعول واما فائدة الحال من الفاعل فلا اشارات الى ردهم بان انزال القرآن واطلاعه الرسول عليه السلام
على اسرارهم انما هو باذن الله تعالى فمن فعل بامره تعالى لا يلائم عليه فضلا عن العداوة عليه فغيبه بحيلهم
وتشنيع عظيم واطلاع الحال على المعطوفين ميل الى المعنى **قوله** والظاهر ان جواب الشرط فانه نزل
لان ما قام مقام الجزاء فعد من الجزاء تسامحا وقال في مقابلة وقيل انه محذوف لان قول فانه نزل ليس
فانما مقامه لكان قوله فانه نزل فاما مقام الجزاء لانفس الجزاء لان من حق الشرط ان يكون سببا للجزاء

وجه كلام الله تعالى بعينه زيادة
تقدير لضمونه المقام

ولما قصا وها عداوة جبريل ليست سببا للتفريق اصلا وجب ثلثة اوجه الاول ان الجواب فقد خلع
 رتبة الاشارة اليه بقوله والمعنى من عادى منهم جبريل فقد خلع رتبة الانصاف عن عنقه ولا يمس
 التعصب برتبة قوله او كفر بما بعد من الكتاب قوله بمعاداة متعلق بكفر والبالا بسببية قوله لنزوله عليك
 اى على قلبك بالوحي متعلق بمعاداة قوله لا نزل كما بالعلية لكلا الوجهين اى خلع او كفر لا نزل ومن
 عادى جبريل لانزال القرآن المصدق فكتب المتقدمة فقد عادى لانزال الكتب المتقدمة التى كتبهاهم التورية
 منها وهذا كفر كتبهم وتفسير خلع رتبة الانصاف ظاهر فخذ الجواب واقم علت مقامه رومالا اختصا
 وما قام مقام الجواب بعد جوابا قوله او من عاداه وجب ثالث اى صدر الجزاء محذوف وما ذكر بعض
 بعض الجزاء فافتح الفرق بين هذا وبين الوجهين الاولين ولم يرد ان المبتدأ محذوف هنا وان نزل
 خبره كما هو المتبادر من العبارة بل اراد ان الفاء دخلت على السبب وان وقع جزاء باعتبار الاعلام والا
 بسببية لما قبل والمعنى من عاداه فاعلم ان سبب عاداه ان نزل عليك كاقير والاولى ان يقال ان اصل
 الكلام على الفتح كونه خبرا ولا حذف المبتدأ مع متعلق به من الجزاء والجزء واستتبع الحذف التغيير بقلب الفتح
 كسرة كونه في صورة الجزاء المستقل لاجزائه كقلب السكرة فتجاءل الله فعلين بعد حذف الجزاء مع انه مراد
 معنى وجعل المضاد اليه مرفوعا او منصوبا بعد حذف المضاد ولا نظائر كثيرة ولم يحل من على الاستفهام
 الانكار وكونه فان نزل تعليلا لانكاره ايضا يحتاج الى تقدير اذ المعنى من الذى يتصدى لمعاداة
 ولا يلحق لاحد ذلك لان امين وحى منزل الكتب لاسيما اشرف الكتب وهذا باعث شرط المحبة فلا يحتاج
 على كون من موصولة او شرطية مع انه يوافق قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته الانبياء فان الاستفهام
 في هذا القول ليس له وجه ظاهر قوله وقيل محذوف اى ان جواب الشرط محذوف لا قوله فانه نزل ولا
 قائم مقام المحذوف وقد عرفت ان النائب مناسب شئ من حكم المنسوب فان قوله فانه نزل ليس علته
 للجزاء المحذوف وهو فليمت غيظا بل علة للاحترام بهذا القول كانه قيل قراياها الرسول من عاداه فليمت
 غيظا وانما امرناك بان تقول هذا القول اعنى فليمت لانه نزل على قلبك فعلى هذا لا يكون على قلبك حكاية
 كلام الله تعالى كما لا يخفى على من لا معرفة اساليب الكلام واما في الوجوه المتقدمة في حكاية كلام الله فقوله فيما
 سلف وكان حقه على قلبى ليس على اطلاقه قوله او فهو عدوى لان من عادى من كان مأمورا
 من قبل الله وامتنع امره تعالى فقد عادى امره قوله وانا عدوه ليس من تمته الجواب بل من لوازمه
 وهذا جواب ايضا حذف لقيام القرينة عليه ولم يبق مقامه شئ فان قوله تعالى فانه نزل لعله لا امر بهذا
 القول ولا حكاية كلام الله تعالى ايضا فكلامه بناء على الوجوه المتقدمة كانه مختارة عنده ثم الظاهر
 ان قوله فليمت عاد عليه بدوام الغيظ وزيادة بتضاعف الانزال والوحي وقوة من انزل عليه ومن
 تبعه حتى يهلك به كما افاد المصنف بكذا في تفسير قوله تعالى فمروا بها بغير علم الاية وهذا البيان اتضح
 ارتباط قوله فانه نزل على قلبك بما قبله فانه علة قائمة مقام الجزاء في الوجوه الثلثة المتقدمة وعلة
 لا امر بالقول المذكور اعنى فليمت او فهو عدوى في الوجهين الاخيرين قوله كما قال اشارة الى القرينة

على قوله محذوف ولو قيل ان الشرط
 قوله فانه نزل لعله لا امر بهذا
 القول ولا حكاية كلام الله تعالى
 ايضا فكلامه بناء على الوجوه
 المتقدمة كانه مختارة عنده
 ثم الظاهر ان قوله فليمت عاد
 عليه بدوام الغيظ وزيادة
 بتضاعف الانزال والوحي وقوة
 من انزل عليه ومن تبعه حتى
 يهلك به كما افاد المصنف بكذا
 في تفسير قوله تعالى فمروا
 بها بغير علم الاية وهذا
 البيان اتضح ارتباط قوله
 فانه نزل على قلبك بما قبله
 فانه علة قائمة مقام الجزاء
 في الوجوه الثلثة المتقدمة
 وعلة لا امر بالقول المذكور
 اعنى فليمت او فهو عدوى في
 الوجهين الاخيرين قوله كما
 قال اشارة الى القرينة

الدالة على حذف فهو عدوى واما قرينة فليمت فاستفادة من السوق والنفوى واما قرينة المحذوف
 في الوجوه المتقدمة فظاهر كنهه على علم قوله اراد بعداوة الله مخالفة عندا وهى لازم العداوة اذ
 اصل العداوة ضد المحبة المقصود منه الاضرار فحانه داخل في مفهومه فمن قال في شرح قوله اراد بعداوة
 هذا ان لم يعتبر في مفهومها الاضرار بالعدو وقوله او معاداة المقربين ان اعتبر فيه ذلك فقد اراد ما ذكر
 فالمراد المذكور شابهه عليه كانه قيل ان لم يقصد بالاضرار بها فالتسامح بالعبادة مالا يكاد يحصى قال
 الامام معنى العداوة على الحقيقة لا يصح الا في حال العدو والغير هو الذى يريد انزال الضرر وذلك محال
 في حق تعالى ففى مجاز عن مخالفة وعدم القيام بطلان المحبة يراد بها طاعة لانها لازمة العداوة
 والمحبة واما عبارة عن عداوة اولياء واما عداوتهم لجبريل والرسول فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم الا
 ان عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم انتهى والظاهر ان عداوة جبريل وغيره من
 الملائكة عدم المحبة فقط بل قصد الاضرار فان العاقل لا يقصد المحال فان قيل ولو جوز ذلك لا يمكن ان يقال
 انه اى قصد الاضرار من الجهلة جائز عندهم كما روى عن النضر ولا يمتنع نعوذ بالله تعالى من سوء الحال
 ولا فرق بين جاهل وجاهل قلنا اعتقاد النقص في حق تعالى ليس ما يذهب اليه من له ادنى عقول واليهود
 لم يدع ذلك وسيجرب به كذا قيل وهذا الكلام لمجرد بيان سوء حالهم ومع ذلك الكف عن مثل هذا المقال
 مستحسن لدى ارباب الحال قوله او معاداة المقربين اى المراد بالعداوة معناه الحقيقة بالنسبة الى الرسول
 والملائكة من عباد الله وذكر الله تعالى التهور بالعداوتهم لان من عاداهم فقد عادى الله تعالى لقوله تعالى انما
 جزاء الذين يجادلون الله ورسوله اى يجادلون اولياءه وهم المسلمون جعل محاربتهم محاربتنا تعظيما
 قوله وصدر الكلام بذكره تعظيما لشأنهم حيث جعل عداوتهم عداوة ولا تعظيم فوق وهذا التعظيم يستفاد
 التهور المذكور قوله كقول تعالى وانه ورسوله احق ان يرضوه فان المراد ايذاء الرسول وارضاء بقرينة
 توحيد الضمير ان يرضوه وذكر الله تعالى تعظيما له وهذا على احد الوجوه التى ذكرت هناك ثم قوله وصدر
 الكلام في جواب عما يقال من ان اذا كان المراد معاداة المقربين فوجه تصدير الكلام بذكر الله تعالى كانهما
 جنس اخر لاختصاصها بمزايا وفضائل فغفلت عن الصفات منزلة تغاير الذوات وقد سبق الكلام فيه
 في تفسير قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك الاية قوله والتنبية على ان معاداة
 في معنى دلالة الكلام على ذلك ان الجزاء مرتبط بمعاداة كل واحد ما ذكره الشرط لا بالجميع كما قيل لكن السوق
 يقتضى ارتباطا بالجميع حيث عطف بالواو والواصلة الا ان يقال ان افرادها مع دخولها في الملائكة يقتضى
 نكتة وهى بيان فضلها والتنبية على ذلك بمحونة المقام وان لم يكن هذه النكتة جارية في كل مراد ولك ان
 تقول ان الواو هنا بمعنى او الفاصلة لادل عليه دليل من قوله ان عداوة الواحد له ولغيره من ذكر
 والتعريف بالتنبية اشارة الى ذلك اذ التنبية يستعمل فيما علم بالتأمل او ادنى انظار قوله وان من عادى احدكم
 اى احد الملائكة وهو جبريل عليه السلام كما سلف رواية فكان عادى الجميع لتحقق علة العداوة في جميعهم وان
 زعموا انهم يكونون ميلا لصاحبه خصم والسلام لكن تحقق علة العداوة في جميعهم فحذف سبب عداوة
 اليه

جبريل كشف اسرارهم على الرسول عليه السلام وكونه صاحب خشف وقصة بخت نصر وتحققه في ميكايل
الملائكة غير مسلم فقولوا اذ الموجب لمجتبهم في غير تام والقول بان قوله على الحقيقة واحد اشارة الى دفع هذا
الاشكال فان المسبب في الحقيقة وهو القرب من الله تعالى واحد وان توهم ان سبب مجتبتهم وعداوتهم
مختلفة ضعيف لانه لم يفرم من كلامهم لا صريحا ولا التزاما ان سبب عداوتهم لجبريل قربة من الله تعالى
فلا ولي الاكتفاء بالوجه الاول والا حسن ان يقال في وجه عداوة الكافرين عداوة الواحد والآخر
الواحد كعداوة الجميع في تلك حرمته شأن الملائكة والتأدي الى غضب عظيم وعذاب اليم كما قيل في تفسير قوله تعالى
كتبنا على بني اسرائيل ان من قتل نفسا بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعا وهذا يظهر سر قوله تعالى وملائكته
ورسله بالجمع في الموضوع مع انهم عادي جبريل ورسولنا عليها السلام ويتضح ايضا ان حال الرسول كالملائكة
في ان عداوة واحد منهم كعداوة الكل **قوله** ولان الحاجة وجد اخر لافراد الملائكين حيث قالوا جبريل عن يمينه
وميكايل عن يساره وبينهما عداوة فافردا بالذكر للتنبيه على ذلك والمعارضة في كونه عطف الخاص على العام
هو المذكور لانه جميع المواد وقد يختص واقع بها كذا ذكره المصنف في نظرية النكتة العامة في الاشفا
والخصوص في بعض المواضع من التفات **قوله** ووضع الظاهر حيث قال الكافرون ولم يقر عدولهم كما هو
مقتضى الظاهر فلا بد من نكتة وهي الدلالة اذ الحكم على المشتق يفيد عليه ما أخذ الاكتفاء كما هو غير مألوف
لقوله فيما مضى والتنبيه على ان معاداة الواحد والآخر سواء في النظر للدلالة على ان الله تعالى عاذاهم كغيرهم بسبب
عداوتهم لعباده المقربين ويمكن حمل كلامه عليه نعم ان كون الكلام من باب وضع الظاهر بناء على ان لا م
لعهد وان اريد بالجنس فليس من هذا القبيل وان عداوة الملائكة اى جنسها فيتناول عداوة الواحد منهم
وكذا الكلام في الرسل بمعنى الانبياء فان لام الجنس يضيح معنى الجمعية **قوله** وقرأنا في ميكايل كذا
قد مر بيان ابدال الرضخ عن غنة الوزن **قوله** وقرئ ميكايل كيكمل وميكيل كيكمل وميكال كيكمل على تشديد
اللام كما هو الظاهر ويحتمل تخفيف اللام وفي اللباب وميكال اسم العجمي والكلام فيه كالكلام في جبريل من كونه
مشتقا من ملكوت الله عز وجل وان ميكال بمعنى عبد ايل اسم الله تعالى وان تركيب تركيب اضاف
او تركيب مزج وقد عرف الصحيح من ذلك وفيه سبع لغات كذا في نسخة فيم كفى بالسادسة وكلما ذكره
في كلام المصنف وحكي الماوردى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان جبريل بمعنى عبد التكبير وميكال بمعنى
عبيد فعني جبريل عباده ومعني ميكايل عبيد الله قال ولا تعلم لاهن عباس في هذا مخالف قال القرطبي
وراد بعض المفسرين واسرا فيل عبد الرحمن انتهى ومراده بيان اصل معناه والافراد بهما ذواتهما على
انهما اسم لهما فلذلك كانا غير منصرفين ولو اريد ظاهر لكان مصرفا ولقد انزلنا اللام جواب القسم اى
وبانه لقد انزلنا اليك ايات بينات واضحات الدلالة على معانيها وعلى كونها من عند الله لا عجزا وعدم
ايمان البشر مثله والمراد بها القرآن وهو الظاهر حيث قرئت بالانزال والتنزيل الى الجبريل حقيقة فاستداه اليه
جاءه مسند اليه تعالى لكونه امرا به وقد عبر بها بالانزال وقد ذكر في سابق التنزيل لان الانزال اعم من الدفعي
والتنزيل يخصص بالتدريج وهو شأن القرآن ولوجوه لانزال مخدما بالدفعي فاستعمل في القرآن

لوقوع موقع التنزيل كعكسه حين استعماله في القرآن وما يكفر بها قيدا عطف على مقدر اى فلا يشبه
على احد وما يكفر بها احد الا الفاسقون **قوله** اى المتخردون من الكفرة فسر به لان المعنى الا اعم لا يلائم المقام
اذ منكر القرآن لا يكون الا الكافر قوله والفسق في شروع في وجه دلالته على كون المراد الكفر والتمرد فيه
ومراده ان كون المراد بالفاسقين الكافرين منهم من المقام واما التردد فيه فلان اذا استعمل في نوع
من المعاصي كفر كان او غيره دل على عظيمة بابه ومنها استعماله في الكفر الذي هو نوع من المعاصي فدل
على ان كفرهم اعظم من كفر غيرهم فان الايات واضحة لا يشوبها شبهة فيكون الكفر بها عنادا واشكيا
لا جهلا فيكون اعظم وعذابه اشد واعظم قوله كان متجاوز عن حده وانما قال كان اذ لا تجاوز حقيقة عن
الحده وما يشبه يكون اعظم قوله نزل في ابن صور يا قيدر هو عطف على قوله قل من كان عدوا لجبريل
عطف القصة على القصة وفيه نظرية عطف القصة يجب ان تكون جملة متعددة فلا ولي ان يكون هذا
الكلام جملة ابتدائية سبقت لبيان جنات اليهود متعلقة بالوحى اثري بيان جناتهم المتعلقة بغير
الوحى **قوله** حين قال رسول الله عليه السلام نصيصة الجمع في الفاسقون لرضاء غيرهم من اليهود
يؤيد ذلك قوله ما جئنا بشئ بصيغة المتكلم مع الغير هذا ان حلال الفاسقون على العهد واما اذا حمل
على الجنس فيدخلون فيه دخلوا اوليا فيتنظم الكلام بما قبله ايضا انظاما تاما والحصر المستفاد من الحاجة
الى العناية واما في العهد فيحتاج الحصر الى ان يقال ان كفر عداهم بالنسبة الى كفرهم كعدم وفيه تأمل
فالحمل على الجنس سلم والحمل على العهد نسب واحكم وحديث ابن صور يامر ويمن ابن عباس رضي الله تعالى
قوله الرضخ لانكارا لانكار الواقعي والواو للعطف على محذوف وجوز في قوله تعالى افكلاما جادكم رسولنا
كون الفاء للعطف على ما قبله وللعطف على مقدار لا مجال للعطف على الكلام السابق هنا ما على انزلنا
لوجوب تلحق القسم باللام او النفي مع قدره الماضي ولا على ما يكفر لهذا ولا على ما يكفر لعدم صحة المعنى وعلى على
الفاسقين لعدم حسن الاستفهام في المستثنى وان كان لانكار بخلاف القراءة بسكون الواو فانح
يحسن العطف بالتأويل المذكور لعدم الاستفهام هذا ما فهم من كلامه والافاء للعطف على الفاسقين هنا
صحيح ايضا بالتأويل المذكور في الفاسقين وتأويل او كالم بالخبر كون الاستفهام لانكار والمعنى وما يكفرها
الا الذين كلفا عاهدوا **قوله** تقديره اكفروا وقرينته وما يكفر بها الا الفاسقون لانكار متوجه الى
المتعاطفين معا **قوله** على ان التقدير الا الذين فسقوا ليكون هذه الجملة معطوفة على جملة الصلة مع
ان وقوع الفعل بعد اللام غير مستقيم وان كان اللام اسم موصول بمعنى الذي لكونه في ضوون الحرف وتقديم
معمول وهو كلاما عليه اى على عاهدوا زاد شدة امتناع وقوع الفعل بعد اللام ابتداء واول في هذا تفيد
تساوي المتعاطفين في الحصول فان اوفى الاصل للتساوي في الشك نعم اتسع فيها فاطلوا للتساوي
من غير شك متراجعا لحسن واين سيرى والمعنى هنا انك تحبب الاستئناس بها وانها سواء في صحة
الاستئناس فان معنى الفاسقون ومعني او كلفا عاهدوا عاهد الاية واحد في المال وبالذات وان كانا
متغايرين بحسب المفهوم هكذا افاد المصنف في تفسير قوله تعالى او كصيب من السماء الآية **قوله** وقرئ

من جنات الجنة على انهم نقصوا
ونقصوا من غير مرة

قيل انظر ان يكون معطوفا على سابق الرضخ
من حيث المعنى كانه قال نقصوا عهدها هذا
ونقصوا اذ كان واجب بان توسط الرضخ
بين المعطوف والمعطوف عليه يحتاج الى
فرض متعلق بالمعطوف خاصة والتوابع
غير متصلة بالمتنزل المعطوف عليه

عومدها ويجعلها عاهدا وعهدا من التلاقي والمعنى واحد وان كان المعاملة يفيد المبالغة وعهدا مصدر
 مؤكدا لعاهدا ومن غير لفظ او بحدف الزوائد وكذا الكلام في عهد والانه مصدر مبني للفاعل في عاهدا
 ومبني للمفعول في عهدا ومصدر مؤكدا لعهدا وبلا تكلف واما جعله مفعولا بمعنى اعطوا العهد
 فخلافا لظاهر اذا المتبادر من العهد المصدرية وحمل بعض المحققين لفظه او على معنى بل الاضربية والظاهر
 من كلامه عدم الحمل لانه من التسوية وان معنى المتعاطفين متحد في المال فلا يحسن الاضرب في مثل
 هذا واما جعلها عاطفة ولم يجعلها الهمة للاستفهام والعا عاطفة اسكنت كما تسكن الهاء في وهو لعدم
 ورود ذلك في العوا ولا سيما عند الاستنباط والعاطفة كما قيل قوله **نقصه** واصلة الى البند في الاصل الطرح
 والرجح لا مطلقا بل لا يجتهد به كالنقل البالية والنواة الجفرة وعدم الاعتداد منقول عن الراغب لكنه
 يخلب فيما يسنن اي من شأنه ان يسنن والا فلهذا التعليل يذكره اهل اللغة وايضا ليس المعنى على النسيان
 بل يندبه مع التذكروا لتيقظ عناد او تعصبا فمراة لازمة اي الترك لانه قال لكنه يخلب فيما يترك لعدم
 المبالاة فيه والتعبير بالنبذ اشار الى ما ذكرناه من ان تركهم لعدم اعتدادهم بسجي الاشارات اليحيث
 فرقت جواهرها وانبذ عهودها الى قوله **تمردوا** فسوقا فكلامه هناك قرينة على مراده هنا قوله **ردوا** فاما
 ان الفريق يانشأ التوبه كون استعمال الفريق في القليل اكثر منه في الكثير وفي اشارة الى ان المراد بانكرهم
 هم النابذون جهرا وسيأتي ما ينافي ذلك ظاهر قوله **كعيسى** محمد عليه السلام تعرض عيسى عليه السلام
 مع ان الكلام بيان سوء معاملة اكثرهم مع النبي عليه السلام اشارة الى ان معاملتهم مع عيسى عليه السلام
 كعاملتهم مع رسولنا عليه السلام بيان انكارهم وان اسلافهم واخلافهم سواء في البغي والتجاوز والحد
 وفوط التعصب وقدم عيسى لمجيئه او لا ولتقدمه زمانا وراعي بعضهم السوق وخص الكلام برسولنا عليه السلام
 وتكثير الرسول للتفخيم وزيادته فخامة وشرافة قوله من عند الله قوله **مصدق** لما معهم للتبني على ان القرآن
 كما صدق لما معهم فالرسول ايضا مصدق فاستداه اليها مسودا ثم اشارة الى ان كل غوايتهم وفوط
 غلوهم حيث كذبوا بمن صدق لما معهم كما انكروا ما هو مصدق لما معهم نبذ فريق جواب لما مدخول لما
 سبب في نفس الامر التلقي بالقبول كما هو مقتضى العقول لكنهم عكسوا وجعلوا ما هو سبب تام لايمان
 سببا للكفر والنبذ والطغيان لاختلال عقولهم وفساد حواسهم واخفاف امر جزمهم كمن يضرب الاطمه
 التي هي تنفع الابدان وتحفظ الصحة في طريقين وان لتعصبا اخلاطهم وفساد امر جزمهم بحيث لا يبرح غلوهم
 وبكذا البيان في كل موضع جعل ما هو سبب الفلاح والنجاة سببا للخسران والبغي والعدوان من الذين اوتوا
 الكتاب والتعبير بالموصول وجعل الصلة اعطاء الكتاب فيه تشنيع بدع وتوبيخ عجيب وفي قوله كتاب الله
 بيان جسامته عظيمة لهم حيث انكروا كتاب من الوحيية وعظمه وبطشوا بشديده واخذوا به يخاف من
 غدا به ويرجى رحمة ولا جسامته فوقها ولا غوايته فوق غوايتهم قوله **يعني التورية** ولما كان يقال
 انهم لم يبيدوا التورية بل نبذوا القرآن والرسول اجاب بان لا كفر بالرسول المصدق لها كفر لها
 فيما يصدق اي فانهم لا كفروا بايوا في التورية فقد كفروا بها وقدموا فيه وماله في تفسير قوله تعالى



واذا قيل لهم امنوا بما انزل الله قالوا لو انزل علينا الآية ولما كان في حمل نبذهم على نبذ كتابهم الذي
 يدعون انهم يؤمنون به مبالغة في توبيخهم وتجهيلهم حيث كفروا بما يزعمون انهم امنوا به من حيث
 لا يشعرون او من حيث يتجاهلون بذلك رجع كون المراد بكتاب الله كتابهم التورية وان كان كفرهم بها
 لازما لكفرهم بالرسول عليه السلام والقرآن **قوله** وقيل ما مع الرسول وهو القرآن مرضه لما ذكرنا
 في وجه ترجيح الاول ولعدم سبق ذكر صريحه وان فهم من ذكر الرسول التزاما لعدم ملايمته لقوله
 او تو ان الكتاب فان المراد به التورية قطعاً واذا كلفنا هنا القرآن تنبيه على ان الرجح عند كون المراد
 بالرسول رسولنا عليه السلام وذكر عيسى عليه السلام فيما مر لا ذكرناه هناك فالمراد بمراجع الضمير في وما
 جاءهم معاصروا رسول الله عليه وسلم لا اعم منهم ومن ابائهم لكان كذلك في ذكر عيسى عليه السلام
قوله مثل لا غماضهم وقدم معنى وراة تفصيلا في تفسير قوله تعالى ويكفون باوراده والمراد بالمفكرات
 تمثيلية اي ان اصل مراده هو ما يرمى به وراة الظهور ومضمره الاغراض عن الشيء لاساى بالخطية
 شبه الهية المنزعة من امور عديدة وهي اليهود وكتابهم التورية او القرآن واغماضهم عند الخطية
 ولم يلتفتوا الفت بالمرءية المأخوذة من اشياء كثيرة وهي الشيء المرمي وراة الظهور وراية وظهره
 فاستعملت اللفظ المركب الموضوع للهية المشبهة بها في الهية المشبهة والجامع لعدم الالتفات مطلقا
 اشار اليه بقوله لعدم الالتفات اليه **قوله** ان كتاب الله تعالى اي فانهم لا يعلمون في عدم العلم بمقتضا
 مع ان علمهم به في نفس الامر رصين اي محكم متقن فغير من الرصانة واما التورية فوجه رصانة علمهم
 بها فظاهرها واما القرآن فوجه رصانة علمهم به فلانهم يعرفونه كما يعرفون لما راوا في كتابهم نعتهم ودارسهم
 حتى صار علمهم مستحكما ولكن يتجاهلون اي يظنون الجهل به عند انهم في القرآن ظاهرا وفي التورية
 تجاهلهم بما يصدق بها فيلزم استنفيد رصانة علمهم من وضع الذين اوتوا الكتاب موضع الذين عرفوا
 حق معرفته قوله **دل بالآيتين** اي آية او كلا عاهدا والآية وما جاءهم آية **قوله** على ان جمل اليهود اي
 معظمهم اربع فرق ثلث فرق معلومة من صريح القرآن وعن هذا قال الراغب ثلث فرق وقرينة اخرى
 لم تذكر في الآية صريحا برقمته من قوله **بلا كثرهم** لا يؤمنون واعتبر بالمص فقال اربع فرق فلامنا فاة
 بينه وبين ما قاله الراغب لكن دلالة قوله تعالى **بلا كثرهم** لا يؤمنون على ان الاول منهم امنوا واضحة ومثل
 هذا بعد ما علم بصريح القرآن فقوله المص اربع فرق رة على الراغب كما جئنا اليه بعض المحققين اذ قيل لاكثر
 لا يخرج الا من حكمهم فعدم عدد الاقل من الفرق لعدم ذكره باصري ما لا يلتفت اليه سيما انهم اشرف
 الفرق وبالغ في الرد عليه وقدم فرقة المؤمنين فقال فرقة امنوا بالتورية وقا هو بمحققها كؤماني
 اهل الكتاب وهم عبد الله بن سلام واضرا به لكن هذا بناء على ان اليهودية غير منسوخة بالانجيل والحو
 والراجح كونها منسوخة فالمراد بهم من امن بالتورية قبل نسخها بناء على ان المراد بهم ابائهم وابنائهم
 معا واذا نظر الى قوله تعالى ولقد انزلنا اليك آيات يفتضي كون المراد اخلافهم لكن مع ملاحظة ما
 يظهر العموم قوله وهم الاكثر من المنصوص عليهم بقوله **بلا كثرهم** لا يؤمنون وعلم من هذا ان مراده

واما القول بان النبذ يقتضي الانحدار وظهر
 في التورية وان القرآن قد وقع بان المراد النبذ
 المجازي كاشار ايضا بقوله مثل لا غماضهم
 والمراد ايضا حين اراد التورية فلا يكون
 هذا وجه الضعف

قال المصنف في سورة الان
 في قوله تعالى ولا حول ولا قوة الا بالله
 عز وجل انما هو منسوخ بالانجيل والحو
 فمرادهم ابائهم وابنائهم
 معا واذا نظر الى قوله تعالى ولقد انزلنا اليك آيات يفتضي كون المراد اخلافهم لكن مع ملاحظة ما
 يظهر العموم قوله وهم الاكثر من المنصوص عليهم بقوله بلا كثرهم لا يؤمنون وعلم من هذا ان مراده

من قوله فيما رددناهم ان الفرق بينهم الاقلون ان النابذين فرقان الفرق الاولى النابذون جهارا
والفرقة الثانية هم النابذون خفاه لجهلهم ولما قال نبذ فريق منهم توهم ان الفرق النابذين هم
الاقلون فرد ان النبذ غير مختص بهم فان فريقا اخر غيرهم النابذون ايضا لكن ليس نبذهم جهارا
وبهذا الاعتبار صح التقابل بينهما ويندفع المناقاة بين كلامه هنا وكلامه هناك قوله وهم المتجايلون
المدلول عليهم بقوله كانوا لا يعلمون فهم ايضا النابذون موجودون في الفرقتين وبين الفريقين
المدكورين بالاعتبار والمراد بالعهود اما التصديق بنبوة رسولنا عليه السلام او ان لا يعينوا عليه
من الكفار وقد اوضحناه في الرها مش في الدرس السابق ولو اريد العموم باسلافهم لكان المراد بالعهود
عام لا ذكر وغيره من العمل بالتوراة ثم نقضهم وغير ذلك وبنافرة اخرى وهم العالمون بها لكان لا يتسكن
فلا خلاف الفرق الرابعة وهم الذين لم يتسكروا بها ظاهرا عاليا ونبذوا باطنا الى ذلك اشار بقوله
جزا ليهود اي معظمهم كذا قيل ثم قال فتأمل ففقيه اشكال وجب الاشكال هو ان العلم بها لا يجتمع بظهور
عدم التمسك انما يجتمع باخفاء وبالجملة هذه الفرق داخل في الفرق المذكورة وعن هذا قال بعضهم الصحيح
جيل اليهود بمعنى الصنف من الناس لكن في عامة النسخ وقع جزا ليهود في اما ان يوجد الفرق التي
كما مر في الاشكال المذكور بالعبارة او ان يحل المحل على معنى الكفر كما يحل الكفر على معنى الكفر عطف على
نبذ فريق وحاصله نبذ الكتاب الله واتبعوا والجامع عقلي في يكون جواب لما واتباعهم هذا وان لم
يكن مترتبا على محي الرسول عليه السلام باعتبار اصله لكنه مترتب عليه باعتبار دوامه وقيل انه معطوف
على جملة لا وقيل انه مراده ولكن لا كانت الجملة هي الجواب والشرط قيد لها عبرة تسمى وقيل انها معطوفة
على مجموع ما قبل عطف القصة على القصة ولا يخفى ان تكلف ومداره توهم عدم ترتيبه على محي الرسول عليه
وقد عرفت ترتيبه باعتبار الدوام ولكن ان تقول ان ترتيب المجموع من حيث المجموع على الشيء لا يقتضي
ترتيب كل واحد منه وان سببية الشيء في مجموع المتعاطفين لا يقتضي سببية في كل واحد منها قال المص
في تفسير قوله تعالى وما اهلكك من الله من شيء من سورة المتحنة ولا يلزم من استثناء المجموع استثناء
جميع اجزائه انتهى قال السدي لما جاءهم محمد عليه السلام صارضوه بالتوراة فاتفقت التوراة والفرق
فنبذوا التوراة واخذوا بكتاب اصف وسحر باروت وماروت فلم يوافق القرآن فهذا قوله تعالى وما
جاءهم رسول من عند الله الا في العطف على نبذ واضح قوله التي تقرؤها اي تقرؤها الشياطين
قوله كتب السحر مستفاد من لفظة ما لانها موصولة او موصوفة وتقرؤها معنى تتلوا من التلاوة
بمعنى القراءة لامن التلو بمعنى السمع ثم جوز ذلك فقال او تتبعها الشياطين قوله الشياطين من باب
التنازع او منها وهو الاظهر واصلهم المتعمدون من الجن والاطلاقا على الانسان الضال على الاستعانة
ففي كلامه جمع بين الحقيقة والمجاز على الوجه الاخير وهذا جائز عنده والمحل على المجاز فقط على الوجه الثاني
ولكن ان تحمل على عموم المجاز فلا جمع بينهما قوله اي عهده اشار الى تقدير المصنف اي في عهد ملكه على
ان يكون على معنى في اشار اليه بالعبار التي نقلها واكتفى به هنا قوله وتلو حكاية حال ماضية استحفظ

وهنا من قال والمراد بالاتباع
التفعل والتخص في الاقبال
عليه بالكلية

للصورة البديعة الشنيعة والافكان مقتضى الظاهر ما عنت الشياطين مثل قوله واتبعوا قوله قبل
كانوا اي الشياطين يسترقون السمع اي يختلسون كلام الملائكة مسارقة في ستر السمع اختلا
سرا فانهم كانوا لا يحبون عن السموات فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا من ثلث سموات فلما
ولد محمد عليه السلام منعوا من كلها بالشهيد ويضمون الى ما سمعوا من الملائكة من الحوادث النبوية
اكثر من كثرة ويلقونها الى الكهنة من شياطين الانس فاما وفي نفس الامر من اخبار الكهنة ما سمع
الشياطين من الملائكة ولم يدع من خبرهم ما يضم الشياطين الى ذلك المسموع من الملائكة وفي هذه
الرواية بيان ان المراد من الشياطين من الجن والانس كلاهما والجن اخذ من الملائكة وقرأ على الكهنة
الذين هم شياطين الانس وهم قرؤا على الناس ويؤيد الوجه الثالث لا الاول وقتنا ذلك في عهد سليمان
فيه اشارة الى ان على بمعنى في الملك بمعنى العهد اي الزمان حيث اضاف العهد الى سليمان دون الملك
ولم يقل في عهد ملك سليمان لكنه المراد لان الظاهر ان فتش في زمن ملكه ويؤيده قوله حتى قيل ان ملك
سليمان تم بهذا العلم قوله وانه نسخ اي يعلم السحر الجحش على نسخ مطاوع سحرى سحرى سليمان
فسخر والى التسخين جعل الشيء مسخرا اي منقادا او يرا به تكليف العمل بالاجرة وهو المراد هنا هذا
في الجن والانس ومعنى تسخر الرجح محبوبه بامر رضاء اي لينته من الرخاوة لا ترغز او عدم
مخالفة ما رادته كالامور المنقاد في قول تسخر به الجن لجمع بين الحقيقة والمجاز وعموم المجاز اذا
تسخر الشياطين حقيقة وتسخر الرجح مجاز وما كسر سليمان اظهر في موضع المضمر للتقرر في الذهن و
وتحريمه قوله تكذيب لمن زعم ذلك من انه كان يحل به ويعتقده قوله ليدل على انه اي السحر كفر بيان
وجع تعبيرة بالكفر اي ان السحر بالمعنى الذي كسب في كفر فذكر الكفر المطلق واربده الكفر المقيد وهو الكفر
بالسحر فان اراد بالكفر السحر بخصوصه فيجوز ولا حقيقة كسائر اطلاق اسم العام على الخاص والمراد ان
عمله كفر كما سيظهر ولا يرب في ان اعتقاد حله كفر وهذا ظاهر كلام المص ونقل عن الروضة انه قبل فيها انه
يحرم فعل السحر بالاجماع وتعلمه وتعليمه فقيه ثلثة اوجه الصحيح الذي قطع به الجمهور انها حرامان والثاني
مكروهان والثالث مباحان قيل فكلام المص محض نظر وقد حمل على من اعتقد تأثيره فانه كفر بلا خلاف
وبعد ما قال المص والمراد بالسحر ما يستعان به لا وجه للنظر فانه كفر على ولهذا قال المحقق التفاتا الى علم السحر
مزاول النفس الجنيته لا قوال وافعال مترتب عليه مؤخر خارقة للعادات ولا يروى خلاف في كون
العمل به كفر وعدة نوعا من الكبائر مغايرة لا يشركه لا ينافي ذلك لان الكفر اعم والاشراك نوع منه لكن
تسامح ووضع مزاول النفس موضع ما يحصل به تلك المزاول والمراد علم السحر علم يترتب عليه مزاول
النفس الجنيته والمقربة عليه قوله ولا خلاف في كون العمل به كفر او مراده به السحر الذي هو فيه رد ما لم
من شرط الايمان اشار اليه بقوله مزاول النفس الجنيته ولا يريد ان السحر كفر على الاطلاق اذ لم يقل به
احد من قال انه كفر على الاطلاق كالا امام الامام الغزالي وظاهر كلام المص اعتبره مفهومه التقرب الى
الشيطان بالتكلم بالكفرات والعمل المؤدى الى الكفر ومن اختار الى التفسير كالا امام الى منصور من

تبعه لم يأخذ في تعريف السحر وفي مفهومه ما ينبغي بالكفر والنزاع لفظي لا معنوي قالوا على احد
 القولين بالقول الاخر ليس على ما ينبغي ولكن الشياطين كفروا والواو عاطفة للجملة الاستدراكية
 على ما قبلها وهو قول وما كفر سليمان وكون الخففة للعطف انما هو عند عدم الواو وكون ما بعده مفردا
 وجه الاستدراك انما ينبغي الكفر بمعنى السحر عن سليمان عليه السلام وكان الشياطين قد سخرت سليمان
 عليه السلام يستعملهم فيما يشاء توهم ان الشياطين لا يكونون اى لا يسحرون ايضا اذ هم اتباع لهم
 فاستدرك بانهم كفروا باستعمالهم السحر وليس المراد اثبات الكفر لان كفرهم معلوم فان قيل فما معنى كفرهم
 بالسحر مع انهم كفروا قبحا للعلل بالسحر قلنا ان السحر الذي ارتكبه كفرا كفرا عما لم يكن كافرا قبل او
 فضا عفا كفرهم به او للتبعية على ان من علم بالسحر الذي علم الشياطين يكون كافرا قوله اعلموا
 لا ارشادا وايضا لما فعله هاروت وماروت لان تعليمه يعرف فيجب ان لا يدفع الضرر عن نفسه
 فلا يوجب كفره شيئا في توضيحه قوله والجملة حال من الضمير يجري مجرى علة كفرهم بالسحر ويحتمل الاستيناف
 واسناد التعليم اليهم كونهما مبشرين له وتقييده بالناس للبيان انهم زادوهم رجعا والام السحر
 للعهد ان اعتبر في مفهومه الاطلاق والافلا فلجنس والام في الناس ايضا اما للعهد الخارج المفعول
 من قوله واتبعوا الآيات او لجنس باعتبار تحققه في ضمن بعض فرد قوله والمراد بالسحر اى السحر الذي
 حكم ان كفر ما يستعان اى ملكة ما يستعان او معرفة ما يستعان فمثل هذه المسامحة شائع في كلامهم كما
 من كلام النحويين التفتنا في او نفس ما يستعان ان اراد بالعلم المسائل المعلوم من حيث انها معلومة
 لكن فيه ما فيه فليست عطفية قوله بالتقرب الى الشيطان بارتكاب القبائح قولنا كالرقى التي فيها الفاظ
 ودمج الشياطين وعلما لعبادة الكواكب والتزام الجنانية واعتقاد استحسان ما يوجب التقرب
 اليه قوله ما لا يستعمل به الانسان اى يكون غريبا لا ما لا يترتب على صرف الانسان قدرته نحو الفعل
 عادة فهذا القول اشارة الى كونه من الامور الخارجة عن العادة كما اطبق عليه الجمهور قال بعض الاقوال
 والحق ان السحر ليس من الخوارق وان اطبق عليه القوم لانه ما يترتب على اسبابها كما يترتب على احد
 يخلق الله تعالى عقوبتها البتة فيكون من ترتيب الامور على اسبابها كالاسرها بعد شرب السموم
 انشأ ولعل المص ان تركه خارجا للعادة اشارة الى ذلك فهذا القول للتبعية ان يشبه الخارق في
 الغرابة وليس من الخوارق قوله وذلك اى المذكور من فعله لا يستعمل به الانسان لا يستعمل اى
 لا يتم الا لمن يناسبه اى الشيطان في التشرارة في ارتكابه ما يؤدي الى الكفر قولوا وعلما واعتقادا
 ونجبت النفس وعن هذا قال النحويين من اوله النفوس الخبيثة فان التماس سبب شرطية التضام الى
 في المصاحبة والمعية والتعاون وفيه اشارة الى ان الشياطين وهم مودة الجن يعاونونهم في فعل
 السحر كما ان الملائكة يعاونون الاخبار الذين واطيعوا العبادات بعد تحصيل الاعتقادات وانواع
 القربات والتقرب الى الله تعالى بانواع المبرات واذا تمهد هذا فكون السحر بهذا المعنى كفا كما لا يستحق
 فيه فقوله والمراد من السحر ولم يقتر بالسحر ما يستعان في تحصيله اما اشارة الى قولنا ما ياتى به

كان على بعض المتأخرين من ان قال
 ان السحر هو ما ياتى به الشيطان
 كقوله تعالى ان السحر هو ما ياتى به
 عن حقيقة فان كان في ذلك رد
 ما نزل من شرط الايمان فهو الاطلاق
 انشأ في قوله وما قال النحويين
 على القول الاخر في وقت في اصله

حيث انه لا يكون كفرا لكنه مجاز لا يحتاج الى الاحتراز عنه الا ان يقال انه لشبهه في هذا المعنى المجازي
 حتى كان حقيقة عرفت احتراز عنه او اشارة الى ما اختاره الامام ابو منصور من ان السحر انواع بعضها
 كفر وبعضها ليس كفر وتعرف ان خارق للعادة يظهر في نفس شريفة بمباشرة اعمال مخصوصة قوله
 وبهذا يتميز السحر بالاشارة الى جواب ما قالت المعتزلة من انه لو احسن الانسان من جهة الشيطان
 ظهور الخوارق والاخبار عن المغيبات لا تشبه طريق النبوة بطريق السحر ولذا قالوا انه تخيل محض لا حقيقة له
 ولكن ان تقول ان كونه تخيلا محضا لا يكفي في دفع الاشتباه المذكور لانه ما دام ظاهرا في اعين الناس قال
 تعالى سحر والعين الناس واستدبروهم وهاؤ بسحر عظيم يشبه طريق النبوة بطريق السحر فيحتاج الى
 محالة الى ما ذكره المص وايضا يمتاز السحر عن النبوة بعدم المعارضة في البني دون السحر كما يدل عليه
 قصة سحره فرعون قال بعض الافاضل قيل علب اى على تعريف النبي بدخلف سحر المتبني واجيب بان تعالى
 لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات قال المص في سورة
 الشعراء وفيه دليل على ان منتهى السحر تمويه وترويق بخيل شيئا لا حقيقة له انتهى اى لا يقلب الشيء
 بالسحر عن حقيقة والمتبادر من كلامه هنا ان السحر حقيقة فينا في ما قال في سورة الشعراء انظر عن شيخ
 اكمل الدين انه قال فلعنك ذموا الى ان السحر ليس حقيقة وانما هو تمويه وتخيل بديل الله تعالى قال
 يخيل اليهم سحرهم انما تسعى واهل السنة ذموا الى ان حقيقة يعبر عنها بالملكة بانها ملكة نفسانية
 غير معجبة يتعدى تأثيرها من نفس خبيثة فقوله غير معجبة احتراز عن العين وقوله يتعدى لا يخرج
 ما لا يتعدى وقوله من نفس خبيثة لا يخرج المعجزات والكرامات انتهى وهذا البيان مخالف لما نقلناه
 من المص حيث قال في سورة الشعراء ان منتهى السحر تمويه وهو من كبار ائمة اهل السنة ويمكن
 التوفيق بان مراد المص هنا السحر الذي يشبه سحر سحره فرعون فانه تمويه لا حقيقة له والسحر الذي
 حقيقة السحر الذي ما اشار اليه ههنا ما يستعان لتحصيله فانه يحدث احوال غريبة في الشخص المسحور
 بجران عادة الله تعالى لكن نقلوا من ههنا اهل السنة على الاطلاق ومذهب المعتزلة ايضا على الاطلاق
 وما ذكرناه من التوفيق مخالف لذلك نعم يمكن التوفيق بين كلامي المص بما ذكرناه نقل عن الامام الغزالي
 انه قال انما يذم في حق العباد لاجل امور ثلاثة الاولى ان يكون مؤديا الى ضرر المصاحب او لغيره كما يذم
 علم السحر والطلسمات وهو حق اذ شهد به القرآن وهو نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبامور
 حسابية في مطالع النجوم فيتحيز شخص من تلك الجواهر على صورة الشخص المسحور ويترصد له وقت
 مخصوص في المطالع ويقرب به كلمات متلفظ من الكفر والفحش والمخالفة للشرع ويتوصل بسببها الى
 الاستعانة من الشياطين ويحصل مجموع ذلك بحكم احكام الله تعالى العادة احوال غريبة للشخص المسحور
 في يقتل السحر ويجلس الساحرة فيحكمها حكم المرتد والمنردة قال الجصاص اتفق السلف على وجوب قتل
 الساحر ونص بعضهم على كفره واختلف الفقهاء في حكمه فمن انه حنيف رحمه الله تعالى انه يقتل ولا يستتاب
 والمرأ تجلس حتى تنكره فجعل حكم المرتد ولم يجعله الشافعي رج كافرا انتهى وهذا النسخ من السحر لا يرب

خيالي

في كفر من علمه لانه تفصيل ما اجل المصنوع بناوله حقيقة بلا مزية فليحل كلام اهل السنة عليه **قول** واما ما
يتعجب منه كمدخله اصحاب الجبل بمعوذة الالات اي الالات العجيبة التي تظهر من تركيب الالات المركبة على
النسبة الهندسية تارة وعلى ضرونة الجلاء اخرى مثل فارسين يقتتلان احدهما الاخر وكفار من في يده
بوق كما مضت ساعة تضرب البوق من غير ان يحسم احد **قول** والادوية اي وبمعونة الادوية نحو دماغ
الجمل اذا تناوله الانسان يبلده عقلة وبغلب فطنه ونحو شحم الخنزير اذا وقع في السراج يرى ان البيت لمحو
من الماء ويسمى هذا النوع بالبرنجيات **قول** او يركب صاحب حفة اليد فان المستبعد الى اذق يظهر علم
شيء يشتمل اذ هان الناطرين ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استقر قدم الشغل بذلك العمل والتخديق نحو يعلم
شيئا اخر علام بسرعة شديدة غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا كذا قرره بعض الحشيشين **قول** فغير مذموم
اي فهو ليس بكفر كالاول فلا ينبغي ان يعم السحر في قول تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين الالة لان المراد
كفر كما قال تعالى وما كفر سليمان وفيه رد على الكشاف حيث قال واتبعوا كتب السحر والشعوذة التي
يقرونها على ملك سليمان يريد المص ان الشعوذة التي هي حفة اليد بالادمان وكثرة الممارسة لا ينبغي
ان يراد بهما لانها ليست مؤدية الى الكفر وان ادت الى الكفر فهي من قبيل الاول والمفروض خلافه ولا يريد
بان ذلك ليس بمذموم مطلقا حتى يراد ان تصلى الخوى في الروضة حرمة وحرمة اخذ الابرة عليه ايضا
صحح به العقلاء اي بحرمة كيف يظن ذلك من مثل المص وهو لعب حرام ثابت حرمة بالخبر الشريف
والمقابلة قرينة كذا على علم على ما ذكرناه **قول** وتسمية سحر كما وقع في كلام بعض العلماء على التجوز
على طريق الاستعانة بجامع الاشمال بالامر العجيب والصنع الغريب بهذا النسبة الى المعنى العرفي للسحر
واما اذا اريد بالسحر معناه الخوف فاطلاقه على الشعوذة ونحوها ما يتعجب منه حقيقة لغوية والى ذلك
اشار بقوله او ما فيه من الدقة وانما اخره مع انه حقيقة لان جعله مجازا عن معناه المشهور اولى من
الحمل على المعنى المجوز في العرف وان فسر السحر بما اختاره الامام ابو منصور فاطلاق السحر بهذا المعنى
الاعم كما عرفت سابقا على ما يتعجب منه حقيقة عرفت ايضا وتحقيق هذا المقام والتوفيق بين كلامهم
المتناقضة اعتبار المفهومين للسحر في العرف كما عرفت **قول** عطف على السحر والمراد بالتغاير الاعتباري
التغاير مفهومه لان مفهوم السحر مخاير لمفهوم المنزل على الملكين وقد عرفت مرارا ان تغاير المفهوم
والصفة منزل منزلة تغاير الذات في صحة العطف وحسنه فيفيد انهم مع علمهم بان السحر الذي هو
يؤدي العلم به الى الكفر ما انزل على الملكين لا ابتلاء يعلمون به فيزداد بذلك كمال شغلهم **قول** او به اي
او بالادوية اي بما انزل نوع اخر اقوى منه فيكون عطف احد النوعين على الاخر وقيل عطف الصالح على العاصي
اشارة الى كماله وهذا اذا قيل او به نوع منه يكون صحيحا **قول** او على ما تتلوا عطف على السحر اي وما انزل
عطف على ما تتلوا والمعنى واتبعوا ما تتلوا الشياطين وما انزل على الملكين كانه قيل واتبعوا السحر المدون
في الكتب وغيره وهذا يقتضي كون ما انزل من السحر غير مدون وهو منسوع وايضا يوجب كون ما بينهما
جملة محترضة ولا ينبغي بعده مع ان كلمة الاعتراض خفية وايضا يحتاج العطف الى القول بالتغاير الالهي

عطف على قول او بها
وقيل او المراد به اي بما انزل على الملكين نوع
اقوى منه اي نوع منه اقوى من سائر
النوع وليس من متعلقا اقوى لنفسه
المعنى فتدبر تدبرنا وعلينا ان تعلقنا به
صحيح اذا اريد بالعطف على نوع وبالعطف
نوعا اخر منه كما هو المتبادر من العباد
بعض النسخ

على تقديره اولى بان ما انزل نوع اخر اقوى من المدون وهذا غير مسلم ايضا ولعل لهذا اخره **قول**
انزل التعليم السحر اسند الانزال الى الملكين مع اسناده الى السحر في النظم اللغوي لا شاة الى ان الانزال
حقيقة وصف الملكين بمعنى المصدر المبني للمفعول لكن انزالها مع السحر للتعليم وعن هذا اسند الى السحر
لكونه مقصودا من انزالها قوله ابتلاء من الله تعالى التبيين من اول الامر الى انها لم يصدر عنها كبيرة
عن الكفر وتغذيتها غير ثابت ومعنى الابتلاء معاملة الامتحان على سبيل الاستعانة التمهيلية كما تفصيل
في تفسير قوله تعالى وفي ذلك لكم بلاء من ربكم عظيم وسيجي ايضا من تعلم وعلمه كفر ومن تعلم ولم يعلمه ثبت على
الايمان **قول** وتبين بينه وبين المعجزة وذلك لان السحر شاع في هذا الزمان واستنبت الناس امورا غريبة
وادعوا النبوة وتحدثوا بها فثبت الله تعالى الملكين لتعليم جنس السحر او نوعه الذي كثر فيما بينهم ليمكن سائر
سائر الناس بمعارضته حتى يتميز السحر من المعجزة فيكون في زمن ادريس عليه السلام وعدم التعيين
هو الحسن لعدم القاطع في تعيينه مع عدم تعلق الغرض به **قول** وما روي في استيفاد نشأته قبل حيث
الشعر طاب الله ثراه انها مكان ما عريان بتعليم السحر وانها معصومان فسال سائل فاذا جوابكم بهذه الروا
فاجاب بان محكي عن اليهود لا بعيا بقطعة تفصيل على ما نقلت ارباب الحواشي ان الملائكة لا راووا في زمن ادريس
عليه السلام ما يصعد الى السماء من الاعمال الخبيثة لئلا يدم وذنوبهم الكثيرة عبروهم بذلك وقالوا هؤلاء
الذين جعلتهم خليفة في الارض يعصونك فقال تعالى لو انزلناكم الى الارض وركبت فيكم ما ركبت فيهم انكم
ما تركتموه فقالوا بسبب انك ما ينبغي لنا ان نعصيك فقال تعالى اختاروا من خياركم انزل الى الارض فاما
فاختاروا حاروت وماروت لكونهما من اجد هم واصلمهم فركب الله تعالى فيهما الشيطان كما ركب فيهم الشيطان
الى الارض وامر بهما ان يجكبا بين الناس بالحق ونهاهما عن الشرك والقتل بغير حق والزنا وشرب الخمر
والتمرد ذلك وكانا يقضيان بين الناس يومها فاذا امسيا ذكرا اسم الله الاعظم فصعدا الى السماء فاختصمت
اليها يوم امراءة من اجمل النساء يقال لها زهرة وكانت من اهل فارس ملكة في بلد فلما راها اخذت بقلوبها
فراها عن نفسها خابت وانصرفت ثم عادت في اليوم الثاني ففعلت مثله ففعلت ذلك فابته وقالت لا انا ان تعبد
ما اعبدتني الصنم ونشر بالخر فقال لا سبيل الى هذه الاشياء فانه تعالى قد نهاها عن انصرفت وعادت في
اليوم الثالث ومعها فدمج من خمر فوضت عليها ما قالت الامس فقال الصلوة لغبر الله تعالى عظيمة وقتل
النفس عظيم وامر من الثالثة شرب الخمر فشرى او سكر او زنا فلما فرغ راها انسانا عندها فقتله وسجد
للصنم فقالت لهما من تدركان حتى تجبرا الى بالذي تصعدان به الى السماء قالوا باسم الله تعالى الاعظم قال
فا انتم راكبان حتى تعلان به فقال احداهما لصاحبه علمها فقال اني اخاف الله تعالى فقال الاخر ما بين رحمة الله
فعلما ما حذرهما فقصدا الى ادريس عليه السلام واخبره بما هو سائل وان يشفع لهما الى الله تعالى ففعل
ادريس ذلك فخيرهما الله تعالى بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختر الاول لانه منقطع عن قريب
فهما بعثان ببأبقره المص بقوله محكي عن اليهود كانه مع شاهد على كذبه اما اولاهما فلان الزهرة تخلو في غنم
خلق السموات واما ثانيا فلانه لا تعرض في هذه الرواية كونهما مغترلين مع السحر وانما انزل الحكم بين الناس

وهو خلاف ما فهم من النظم الجليل واما لما قلنا فلان هذه الرواية ناطقة بانها ترجع الى صفة الملكية بسبب تركيب الشروق فيها وقد قال تعالى وما انزل على الملكين والقبول بانها تجاز باعتبار ما كان ضعيفا واما رابعا فلان قول الملائكة فعالموا سبحانه بعد قوله تعالى لهم ولو ركبت فيكم ما ركبت فيهم ان يكون تكذيب قول الله تعالى وعدم وثوق ما اخبره تعالى وحاشا لهم عن مثل ذلك قيل واما رواية هذه القصة فقد صححها السيوطي في النواهد قائلا انها رواية صحيحة مرفوعة من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما اخرجها احمد في مسنده وموقوفة على علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضي الله تعالى عنهم باسناد عديدة صحيحة وقال ابن حجر في شرح البخاري لهذه القصة طرقا تفيد العلم بصحتها انتهى واجاب بعضهم بقوله يعني ان ما روى مروى حكاية لاقال اليهود في بطلان في نفسه لا ينافي صحة الرواية فاندفع بذلك شبهة كثيرة والافتيخاف للادلة الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي لان قولهم سبحانه ما ينبغي ان نعصيك ينافي من عدم الاعتماد على قولهم لو ركبت فيكم ما ركبت فيهم في هذا الموضع من ما روت وما روت فقط حتى يقال انه لما ركب فيها الشروق خرجا عن الملكية بل صدر هذا القول من الملائكة اكلهم او اكثرهم كما نطق به صدر هذه الرواية على انها ملكان حين صدر هذا القول منها ينادى عليه سوق القصة ايضا فالجواب بانها خرجا عن الملكية انما يفيد في الجواب عن الاعتراض بانها زنيا وشرب الخمر دون الاول فقد غفل من تصدي ذلك ولو نوقش في الجواب المذكور ان ما روى مروى حكاية لانه لا يدل عليه سوق الحديث لا صريحا ولا التزاما لا يمكن الجواب بان مخالفة الدالة على عصمة الملائكة اجمعين للمعروف ان فيها تكذيبا منهم فيعارض ظاهر هذه الرواية للدالة القاطعة الدالة على عصمة الملائكة وقرع في الاصول ان شرط التعارض التساموي ولا يساوي خبر الاحاد للدالة القاطعة فيترك العلم بها او يعجز بها بالجواب المذكور قوله ولعل من رموز الاشارة الى الجواب الخ غير ما ذكرنا الواسع صحة هذه الرواية توفيقا بين الادلة يعني انه لا يصح هذه الرواية ولو سلم صحتها فليس على ظاهرها ولعل من رموز الاشارة الى ما فهم من كلام ارباب الحواشي ان الروح الانسانية باي معنى اريد وعدم الاطلاع عليه فمما جبرها الملكين في حد ذاته كالنور يشاهد به العقول والمعقولات والعقل عندنا قوة من توافر يتم به ادراكه النفس الناطقة تلك المعقولات وهما غير الملكين لانها اذا خليا وطبعها متبعان لكل خبر ونفع معصومان عن كل شر وحرف وخصوصا بالتعبير عنها بهاروت وماروت للتبني على كمال استعدادها للخير والصلاح كما انها اصلهم ولا يبعدان بهاروت اصل من ماروت لاجل التقديم فالروح عبرية بهاروت والعقل عبرية بهاروت بهاروت في قوله الى الارض ابتلاء الروح المناسب للتقدم عن العوائق والعلائق بجلولة الاجسام الظلمانية لتبركها من القوى الشرهاية البرهية ومن القوى الغضبية السبعية والعقل كونه من القوى تابع للروح وما في جلباب البدن قد انزل من اوج النور الذي كماله الى حضيض الكثرة الذي هو كالارض والمرأة هي النفس الامارة بالسوء التي هي القوة الشهوانية او المادية البدن الذي يعيش الروح عشقا جمليها وهو كالزهر في الحال بالنسبة الى النفس توقف كمالها عليه المعبر عن ذلك بعشق الملكين والمرأة

وهو ان ما روى مروى وحكاية لا قاله
الديود في بطلان في نفسه لا ينافي
صحة الرواية

قال مولانا خضر وكن انهم اشاروا الى الشر
الى الطاعات والشر الى ترك الطاعات
فان الملك ابتداء الشروع وترك الطاعات
يصلح عن الرجوع الى حضيض الرد
والمرأة الدنيئة بغيرها الى الطاعة
تندى عن حضيض الرد الى اوج
القبول انتهى واسم العلم معك
هذا المعنى حرم رموز هذا المعنى

فان النفس الامارة قد تعلق على التقى
الشهوة كصحح التلويح

الجميلة فكاتبنا بتوسط البدن المعاصي والشرك تحصيل الذات الحسية الفانية وبعد ذلك يتطهر ذلك البدن باكتساب الحسنات التي تنزه السيمات بعد التوبة النصوح التي هي كالاسم الاعظم ويتوسط ذلك ترقى الروح والعقل الى مرتبة الاوج وعبر عن ذلك بتعلم تلك المرأة منها الاسم الاعظم واريد بصعودها الى السماء رجوعها الى ربها راضية مرضية وبمسحها بنجاصه ورتها نورانية والمراد من استمداد الملكين من ادريس عليه السلام استمداد الروح والعقل المبطلين بتعلق البدن من صفة الرحمانية والغفرانية لان الانبياء عليهم السلام رحمة الله على عباده والسبب المغفرة وخص ادريس من بينهم لكثرة درسه اذ روى انه تعالى انزل عليه تلبين صحيحة وانه اول من خط بالقلم الذي يحصل به نظام العالم ونظر في علم النجوم والحساب واريد بمنعها عن السماء وبكونها محبوسين في بئر يابل ابتداء الروح والعقل بخوف البدن السفلي فانها مودعان في جزئين اثنين في خوف البدن وكون البئر يابل اشارة الى ان ما يشبه البئر متحقق في الفطرة الانسانية وهو جوذ كعارفة وتخصيص البابل لان ارض بابل تسمى الآن خطة بغداد صارت بعد ظهور الدولة الاسلامية دار الخلافة وادم خليفة الله في ارضه وكذا اولاده الى قيام الساعة ولعل الاشارة الى اصحاب الرموز واللطائف اطلعوا بفراستهم ورياضاتهم ابرصا دهم على كونها دار السلطنة والخلافة في الزمان الاتي فاخترنا في رموزهم تلك البلدة وكونها معذبين الى يوم القيمة اشارة الى ابتلاءها بالكدورات البشرية الى الموت فانها محبوسان في قفص البدن الى مفارقة عنه وهو الموت فانها تخلصان عن ذلك الحبس بالموت كما تخلص الملكان عن الحبس بالقيمة الكبرى فيعودان الى روضة ونعيم والى سرور دائم ومنزل كريم ومن هذا التقرير اتضح ان حلل عذابها على الحبس في بئر يابل الى من ان يقال فادعى الله تعالى اليها ان اشيا بابل تحسف بها فزها منكوسان بين السماء والارض يعذبان الى يوم القيمة ومع ذلك حل على تقرير الرموز فيهم من التقرير المذكور في قوله ان يؤولوا شربها الخ فكيف الروح والعقل بالعشق الا ترى وواقعها بها اشتغالها بالعلم الذي ينتج الولد القلبي وقتلها النفس بافناء الوجود ويعبر عنه بالفناء في الله وسجودها للصنم بوصولها الى الحقيقة المحمدية التي هي غير الذات من وجه مع مناجاتها لها وتعلقها منها الاسم الاعظم بوصول النفس باعانة الروح والعقل الى مرتبة علم اليقين وهي مشاهد جميع الاشياء على ما هي عليه دفعة واحدة وصعودها الى جانب السماء بوصولها الى مرتبة حق اليقين وهي مشاهد جميع الاشياء مع مفصلها ووصولها الى السماء بوصولها الى مرتبة حق اليقين وهو التلويح بالمفيض ويعبر عنه بالبقاء بانه صيرورتها زهره باستقرارها في نور الجبال الذي هو غاية السلوك فان زهره كوكب اشبهت له حسن الصورة وما يتخلل بالطرب واما تأويل استمدادها عن ادريس عليه السلام وما بعده فعلى ما ذكرناه آنفا وعلم من مجموع البيا ان التمثيل للنفس الفاضلة وابدانهم في حال سلوكها دون النفوس الفاضلة حال المفارقة عن الابدان وحاصل ما ذكره في الرموز بان بدن الانسان كالمراة لان الروح مع قوة العقلية عاشقا

الذي يعرفه اوقات الصلوة والعبادة
الذي يعرفه بتقسيم المراتب والاصناف
وتدوير الاعمال التي تكثر جدا

والاولى شرب الخمر اول تكليف الروح والعقل
بالعارف الالهي

اشارة الى تخصيص النعمان بالذكر كمن في قوله واشتد اليه
غير مسلم سيما بالنسبة الى النبيين وعلل تخصيص
هوان العاركة بانه تعالى لما التي عصاه به السفهوان
لم يتم بعد ولا ياتي له حتى يصير كالزهر المستشري بل
كالشمس التي نورها تستر نور غيره

فهو معشوق كالمراة الحليد والروح والعقل كالملك في كونها نورانية فكما ان المراة تقيم نورانية بعد ما كانت مظلمة كذلك البدن بواسطها يصير لطيفا منورا بعد ما كان كشيئا مظلما وكان الملك كالمعشوق بسبب تلك المراة حتى قامت القيامة الكبرى ثم حصل لها النجاة والفوز الملك كان لها في اول الخالات كذلك الروح وتابعت العقل بحسبان في البدن حتى قامت القيامة الصغرى وهو الموت فكما انكسبت المراة الملك بمقارنة الملكين كذلك البدن يبلغ الى كمال بسببهما فانظر الى جزالة هذا المعنى من المبني الذي صدر من معدن البلاغة والصفاء ثم تفكر في استخراج لطائفه من موقفه وفي رده الى محله والله ولي دينه **قوله** وقيل رجلا في مرضه لعدم ملائمة قوله وما انزل على الملكين والرواية المذكورة لانك قد عرفت ان الرواية صحيحة وان كان المروي غير صحيح فظاهر **قوله** في معطوفه والجامع كون كل منهما كاذب لهما في نسبتهم السحر عن تبرأ منه مرضه لاذكرنا من الرواية وحل الرموز وايضا **قوله** وما يعلمان الآية يأتي عن ظاهر وكذا ما بعده **قوله** بيا بطرق كالباء بمعنى احوال من الملكين وما له ما سبق او الضمير اي احوال من الضمير في انزال الراجع الى ما على ان يكون موصولا كما هو الصحيح ولا حاصله عند التأمل ولذا اخره **قوله** من سواد الكوفة وفي الباب وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه بابل ارض الكوفة بل اذكر السواد سميت بذلك لتبليد السنة الخلاق بها وذلك ان الله تعالى امر بربا فحشرهم بهذه الارض فلم يدرك احد ما يقول الا حشر ثم فرقتهم الرج في البلاد يتكلم كل واحد بلغة والبلغة التفرق وقيل لتبليد السنة الخلق عند سقوط صرح نمرود وهي بابل العراق انتهى وليستفاد منه ان بابل قبل ذلك لا تسمى بابل وفيه تأمل فقول والمشهور ان بلدة من سواد الكوفة اشارت الى اختلاف المذكور **قوله** عطف بيان للملكين او بدل منها بدل الكل ولو كان من الهرة لانصرافا ولكن القراءة على منع الصرف وايضا لا معنى للكسر هنا ومراده رد على ما زعمه **قوله** ومن جعل ما نافية فيه اشارت الى ضعفه ابلها من الشياطين بدل البعض والعائد محذوف اي هاروت وماروت منها وعلى هذا القول فها ليسا ملكين ولا ظهور لم يتعرض له **قوله** وما بينهما اعتراض وجه الاعتراض الرد على اليهودية تلك القطعة وقرئ بالرفع على هاهنا هاروت وماروت على ان يكون المراد بهما الملكين وما يعلمان صيغة المفعول الحكاية الى الماضية من احد من مزيلة في المفعول به وامتزجة اصلية غير مبدلة من الواو ولا يقع في الايجاب اصلا في التلويح او بدون كل في المظنون ومعناه ما يصلح لان يحاطب مذكرا او مؤنثا مفرا او غيره فلو وقع في سياق النفي نفيد الاستغراق فزيادة من لتأكيد ذلك الاستغراق **قوله** فعنه على الاول اي على كونها ملكين وما يعلمان احدا سقط لفظه من ما ذكرنا من انه يفيد التأكيد ونفس الاستغراق حتى ينصحاه في التعليم ويقولان هذا القول منها هو النصح لاشي مغايرة كما يوجب المعطف بل عطف تفسير لعدم تعليمها اياه الى النصح فاذا تحقق النصح المذكور يوجب التعليم منها فمفهوم الغاية معتبر اتفاقا لكن عند ما بطريق اشارة النص وعند اشافي بطريق مفهومي الخالف صرح به النحرير في التلويح في بحث المعارض والترجيح والمعنى فيعلمانه بعد النصح والابقاظ فيتعلمون منها الآية

وقيل جبر وما في السعد
وقيل بيا وندي في الباب
مهم

قوله انما نحن ابتلاء اشار الى ان الفتنة الامتحان والاختبار وكونها في الاصل مصدر جعلت مفردة مع ان الحكم عليه متان وحمل عليها مواطاة للبالغة كرجل عدل والقصر المستفاد من انما يفيد زيادة تلك البالغة وكونه قصر الموصوف على الصفة لا يكون القصر الا اضافيا وما شائنا في ذلك التعليم الا الامتحان لا التعليم لبيان جواز العربة ومن قال والقصر لبيان انه ليس لها فيما يتعاطيان شأن سنوا بالينصرف الناس عن تعلمه فقد اراد به قصر حقيقي اذ على لا حقيقي تحقيقي **قوله** يرجع الى ما ذكرناه قوله من الله اي ما دونين من طرف الله تعالى او ما مورين او منصوبين منه تعالى لا يرى منا قوله في تعلم بيان كونها امتحانا منه تعالى وعربة كقران فيه تكلم بالكلمات واقفا لا تؤدي الى الكفر كما سبق توضيحه في قوله والسحر ما يستعان في تحصيله المطلق ومن تعلم وتوفي علم وحفظ نفسه عن العربة وانما تعلمه ليعلم الصادق من الكاذب والساحر من النبي ثبت على الايمان فلا يضطر تعلمه للخالفة الاذعان كما سبق من النص حيث قال تمييزا بينه وبين المجنون او اخذه ذريعة للاتقاء عن الاعتزاز بمنزلة وعن هذا قيل عرفت الشر لا الشر بل لتوقيه **قوله** غير محظور بل قد نافع قال النص في سورة الشعراء في تفسير قوله تعالى فالتقى السحر ساجدين لعلمهم بان منزلة لا يتأق السحر وفي دليل على ان منتهى السحر تمويه وتزويق بخيل يشاء الحقيقة وان التفرع كل من نافع قيل وجه الدلالة ان قوله فلا تكفرا فاذا كون السحر كفرا وجب التحرز عنه قبل العلم به ولهذا بين الفقهاء في كتبهم الفاظ الكفر انتهى وهذا غريب لان علم السحر انما يكون في علم السحر في لم يعلم ذلك العلم لا يحتمل وقوعه في تلك الورطة فلا احتراز عنه بدون العلم اكمل منه مع العلم وقياسه على الفاظ الكفر عجيب جدا لانها كثيرة الوقوع في السنة والى ورات فابن التري من الثريا وما نقله من الراغب من قوله قال الراغب قد ثبت ان الحكمة معرفة معرفة الصدق والكذب في الاقوال والخبر والشرقي الافعال وتجنب الكذب والشر فمعرفة الكذب والشر اذا واجبه كوجوب معرفة الصدق والخبر بل لا تتم معرفة احدهما الا بالآخر فمعرفة الكذب واجبة وانما المستقيم تعاطي الكذب والقيح فاذا كان كذلك فلا ضير ان يبعث الله تعالى من قبله في وقت بكثر الاستفواء بالسحر من نبية على وجه احتيال فيزول عن الناس الشبهة فخير مؤيد لما ذكره من قوله ولا يكمل الاحتراز عن السحر قبل العلم به اذا افاد ان تعلم جائز في وقت يحسن الحاجة اليه وعلم السحر معرفة كونه شر اي كفي الاحتراز عنه قيل فيه نظر اذ هو خلاف الفقهاء فانهم لم يجوزوا تعليم السحر وتعلمه انتهى وكذا ان تقول ماذا يقول الفقهاء في توجيه قوله تعالى وما يعلمان من احدا لاية المنبهة عن جواز تعليم السحر وتعلمه اذ التعلم الحقيقي لا ينفك عن التعلم فلا جرم في التوفيق بين ما قاله الفقهاء وبين الجواز المستفاد من هذه الآية الكريمة بما ذكرناه من ان معرفة الشر لا الشر بل تنويعه جائز ولقصد التوسل الى وصول الحق جائزا يسخره فرعون فانهم لم ينوا الكفرهم عارفين بالسحر وان ما في به موسى عليه السلام ليس بسحر وما غيرهم من الجاهلين بالسحر فلم يؤمنوا لعدم تمييزهم بين السحر والمجنون فاي فائدة اعظم من هذا وقد قلنا من النص ان السحر في كل من نافع وما مراد الفقهاء

فحين يخلوهم عن منبر هذه الفائدة الجلية او عن النية الصحيحة السافرة لا يربح في حرمته وقد نقلنا عن
الروضة الخلاف في حرمته تعليم السحر وتعلمه ولعل منشأ الخلاف ما ذكرناه ويؤيده ما ذكرناه قال صاحب الكشف
انه لا يحرم تعليم علم الفلاسفة المنسوب عن الذب عن الدين برب الشبهة وان كان اغلب احوال التحريم
كذلك تعليم السحر وتعلمه ان فرض فتنوهما طرف واريد تبين فسادهم وجوبهم الى الحق وهذا
لا ينافي اصلا قس القول بالتحريم ومن قال بوجوب تعليمه كالامام الرازي كما نقله بعضهم عند امست
الحاجة اليه بحيث لا يندفع المحذور الاب كدفع المسحورية عن نفسه او عن نفس مسلم اخر او لتمييزه بين الحق
والباطل وما نقله بعضهم عن علي رضي الله تعالى عنه من انها كما يعلمان تعليم انذار لا تعليم دعا كما انها يقولان
لا تفعل كذا وكذا والصحيح من مذهب اصحابنا ان تعلم حرام مطلقا فحجة عليه لا على المصنف فان قول علي رضي
يقضي ان يكون تعليم الانذار مباحا بل واجبا لانها ارسلها لتعليم الانذار وتعلمها منها وامره تعالى
بذلك يتبادر منه الوجوب وليس منع فلا اقل من الاباحة **قوله** وعلى الثاني اي على تقدير كون المراد بهما
رجلين صالحين فيكون معنى قولهما فلا تكن مثلنا لا تكن مثلنا في تعليم السحر لا ما مبتلون بالسحر وتعليم
الحكمة ودعت اليه مع التجنب عن علمه فلا تكفر بعلمه وهذا مقتضى الصلاح لكن اكثر ارباب الجواشي ذهبوا الى
ان المراد بالثاني كون ما نافية فيكون المراد بالاول كون ما موصولة سواء اريد بها ملكان او رجلا صالحين
كانهم نظر الى قوله فلا تكن مثلنا فان الظاهر فلا تكن مثلنا في الكفر فلا حرج من ان المراد بهما الشياطين وقد
عرفت استقامة المعنى على تقدير كون المراد رجلين صالحين وفي تفسير السعد واما ما قيل من ان
في قوله تعالى وما انزلنا نافية والجملة معطوفة على قوله تعالى وما كافر سليمان جميعا فكذلك اليهود في القصة
اي لم ينزل على الملكين اباحة السحر وان هاروت وماروت بدل من الشياطين على انها قبيلتان من الجن
خصتا بالذكر لاجل صلتها وكون باقي الشياطين اتباعا لهما وان المعنى ما يعلمان احدا حتى يقول لا انما نحن
فنتنة فلا تكفر فتكون مثلنا في اباحة ان مقام وصف الشياطين بالكفر واصطلاح الناس ما لا يلائم وصف
رؤسائهم بما ذكر من النهي عن الكفر مع ما فيه من الاخلال بنظام الكلام فان الابدال في حكم تنحية المبدل
انتهى والخلص عن ذلك الاشكال حمل الثاني على ما ذكرناه من ان المراد به رجلا صالحان ولم يلتفت
الى احتمال كون ما نافية لكان ضعفه كما هو عادة حيث ذكر الوجوه او لا ثم سكنت في توضيح المعنى عن بعضها
تغيرها على سنفاته وعدم ملائمة للمقام واما القول في دفع اعتراض مولانا الى السعد وبانه لا يجوز
ان يكون بعض رؤسائهم مأسورين بان يقولوا ذلك القول اظهرها لغاية قبح السحر ونزول نهايتها
العقوبة على من ارتكب العلة بعد هذا التنبيه فضعيف لانه بعد تمكن سائر الشياطين تعليمه اغواء
واخلالا لا فائدة في هذا الامر كرو سائرهم على انهم في مخالفة الامر كالعلم بها وان سلم الامر من تعالي فلا يناسب
لجزالة النظم الجليل مثل هذا الاحتمال الواسع مع تحقق الاحتمال العالي فيتعلمون عطف على الجملة التي فهمت من
الغاية كما عرفت من مفهوم الغاية متحقق بالاتفاق كانه قيل يعلمان بعد النصح فيتعلمون الفلاسفة السببية اولا
اذا تعلم سبب عادي التعلم والضمير لاحد لانه قد عرفت انه مساو يستعمل في المفرد وغيره لاسيما اذا وقع

في سياق النفي فيعم عموم الشمولي دون البدلي بمجموعة ما ذكرنا من استواء المفرد وغيره الى هذا اشار
بقوله الضمير لاول **قوله** اي من السحر اي لفظة ما موصولة عبره للاختصار قوله ما يكون سبب
تفريقها اشارة الى ان الباء السببية تفيد ان مدخولها سبب عادي ان استعمال السحر المذكور خلقه تعالى
بطريق جري العادة ذلك التفريق وقدم المراد لانه المباشر للتفريق فان السحر يكون سببا ولا التباغض
والشور بينهما وما يؤيد ان الى التفريق بالتطبيق وهو فعل الرجاء لا يظن ان السحر مؤثر لا يخلو
مذهب اهل الحق سببية الى المص الزوج يطلق على الرجل والمرأة والمراد هنا المرأة وغير المرء دون الرجل
للتنبية على ان مثل هذا لا يليق بالرجولية وما هم بضارين به اي باستعماله من السحر جملة اخراسية لا
جنت لدفع الوهم من احداى احدا والجملة لدوام النفي لا النفي الدوام قوله لانه اي السحر وغيره من
الاسباب وذكر غيره للكشف التام عن غرضه قوله بل يامر اشارة الى ان معنى اذن الله تعالى امره
اي فعله ولما عطف عليه قوله وجعله اي خلقه لانه قد عرفت ان الاذن اذا استند اليه تعالى يباد امره
في صورة القول والتفسير في صورة الفعل واصلا معناه الاعلام باجازته والخصصة ولم يذكر التفسير لان
المقام لا يناسب **قوله** وقرئ بضاري في قوله الا لعش وقال ابن جنبي انه من اقبح الشواذ للفصل
بين المضاف والمضاف اليه بالظرف وهو به ثم جعل المضاف اليه الجار والمجرور جميعا وجعل من مفعول الثاني
معنى الاضافة كاللام في اباله لا واجد لان هذه اضافة لفظية الى المفعول وليست بمعنى من وايضا من
هذه لاستغراق النفي وليست هي المقدرة في الاضافة حتى تكون تأكيد لها وما قاله بعض المتأخرين ردا
على الشيخين وقرئ بضاري على حذف النون من اسم الفاعل وان لم يكن فيه ال قال ابو حيان في نظير
في نثر العرب ونظيرها قد فزع بان ابن جنبي ثقة في هذا الفن وقد صرح الاضافة فلا يعبا قول من خالفه
قوله لانهم يقصدون به العلم والعمل كقولنا لا ضرر فوقه اولان العلم بحر الى العلم وان لم يقصدوا العلم
ولا يقصدون به العلم في الضرر ولا يشوبه نفع ما فان بعض الاشياء يضر من وجده وينفع من وجده
ليس كذلك **قوله** اذ مجرد العلم به غير مقصود فانه علم يقصد به العلم فاذ لم يعلم به كجه الى الكفر لا نفع تعلمه
واما العلم الذي يكون المقصود به الاعتقاد فقط دون العرف فانه في الدارين والسحر ليس كذلك ولا
نافع في الدارين اما في الاخرة فظاهر واما في الدنيا فانه ينفع اذا علم به وهو ممنوع وفيه ان التحريم على اي
عن تعلمه اولى بخلوه عن الفائدة بل قد يضر بتعاطي العمل به وفيه نوع مخالفة لما ذكره في سورة الشعراء قوله
وان التمرة كرف نافع لتسبب الخبز كسبب الخدافة في فن السحر لا يمان السحر واما من لم يعرف السحر
فقد حرموا من الايمان في اعظم من ذلك فالوجه ان النفي هنا النفي الدوام لا الدوام النفي اي لا يعطى
النفع على الدوام بل ينفع لبعض الانام في بياع له تعلمه او يجب له كاعتقاده الامام الرازي وقد فصل
سابقا بالامر به عليه وبذلك يحصل التوفيق بين المسلكين وارتفع النزاع بين الفريقين **قوله** اي اليهود
الذي حكيت جنائياتهم من الفرق المذكورة خلا من آمن منهم **قوله** اي استبدل اشارة الى ان اشتري
استعارة تبعية وقد مر مرة قوله ما تتلوا الشياطين بيان مرجع الضمير بكتاب الله اي التوراة

قيل ان المراد باول على من احدا واول من احدا واول من احدا
وليس احدا من احدا على من احدا واول من احدا
فلا ينفذ واذ لم يكن احدا معنى الجاهلية
فكيف يدل على ان السحر بل يرد
على ان السحر سحر

على ان ثبت ما ذكره يكون راجحا
ان في قوله واول واحد وفي
اختار ان يبين محذوران

الباء داخل في المتروكة اي تركوا العمل بكتاب الله واشتغلوا بكتب السحر التي تقرأها وقدم وجه تركهم
التورية ويحتمل ان يكون المراد بالكتاب القرآن واشتغلوا بالثاني المعقول الثاني المعنى بالباء محذوف
لدلالة ما سبق عليه وهو قول تعالى لنذ فريقي الآية **قوله** والظاهر في اي في لمن اشتراه لام الابتداء
للقسم واما الاول فللقسم وفيه اشارات الى الرد على البقاء حيث لمن اشتراه الام ههنا هي التي
يوطأ بها القسم مثل لمن في قوله تعالى لمن لم ينته لنا فقون فانه مخالف لكلام الجمهور وانما الموطنة
على لام لقد علموا في قوله تعالى لان الام ابتداء في الموضوعين لام الابتداء خلافا للكوفيين حيث قالوا انها لام القسم
وليس عندهم في الوجود لام الابتداء قال الرضي الاول كون الام في لزيد قائم لام الابتداء مفيدة
للتاكيد ولا يغدر القسم كقول الكوفيين لان الاصل عدم التقدير والتاكيد المطلوب من القسم
حاصل من الام ومن هذا تبين فساد ما قيل معنى قوله والظاهر انه اظهر من جعله تأكيدا للام لقد
علموا لان التأسيس خير من التاكيد اذ لا تأسيس على تقدير لام الابتداء ايضا على ان بناء الكلمة على حرف
واحد لا يكون وحده بل مع عادة الالف في ضرورة الشعر على ما في الرضي وقال ايضا لام الابتداء يدخل على المتبدأ
وعلى المضارع وكثير دخول على الماضي مع قد وبدونه يمتنع وعلى خبر المتبدأ اذا تقدم عليه وعلى مفعول
خبر المتبدأ اذا وقع موقع المتبدأ والالف في جميع ما ذكر ليست جوابا للقسم المقدرة خلافا للكوفيين وقيل
ان الام في لقد علموا جواب القسم ثم اذا جعل الام في لمن اشتراه جواب القسم كما لا بد من تقدير
لا بد من تقدير مفعول علموا اي لقد علموا ان الاستبدال واتباع السحر سوء وانه لمن اشتراه ماله
في الاخرة من خلاق فقول المص والظاهر في اشارات الى رد هذا ايضا والى رد قول بانها زائدة **قوله**
علقت علموا اي منعت عن علمه لفظا فيه تنبيه على ان علم متعدي مفعول **قوله** نصيب اي الخلاق
بمعنى النصيب واستعاره الغالب في الخبر واما في الشر فقليل **قوله** يحتمل المعنيين اي كونه بمعنى باعوا او شروا
بحسب غرضهم فانهم ظنوا انهم اخلصوا انفسهم من العقاب بافعلو كما في قوله تعالى بئسما اشتروا
انفسهم الآية **قوله** يتفكرون فيه اي ان المنفي عنهم بلوا ما التفكير في العلم بقبحه او حقيقة ما يتبعه من العذاب
فلا منافاة بينه وبين قوله تعالى ولقد علموا كما اشار اليه والمثبت لهم واما في صيغة المضارع في جانب الشرط
مع كان لقصد استمرار الفعل فيما مضى وقتا فرقتا والمنفي المستفاد من لولا المنفي الدوام بلهوام المنفي
بملاحظة المنفي او لانهم الاستمرار ثانيا ولو عكس الملاحظة لعكس الامر وهو خلاف المقصود **قوله** العقل
القيري وهو القدرة على التحصيل والتفكير من الاستدلال وهذا المراد من قوله تعالى ولقد علموا والمنفي
بلوا التفكير في الاثبات والمنفي ليسا بواردين على محله واحد فلا منافاة بينهما فاعلم ان هذا مقابله لقوله
يتفكرون فيه **قوله** او العلم الاجبالي اي المثبت لهم العلم بالجملة والمنفي عنهم هو العلم التفصيلي فانهم علموا
اجبالا ان شرى النفس بالسحر مذموم لكن لم يعلموا انه ما يفعلونه من جملة ذلك القبيح ويؤمنون ان ما فعلوه
حسن ولذا ورد حيك الشيء يعمر ويصم وهذا كثير بين الغافلين حيث علموا قبح الشيء كالغيبه والكبر
والرياء ثم فعلوا ذلك واذا نهوا عليه انكروا وقالوا ما فعلناه وقلناه ليس بخبيثة ولا كبر ولا رياء وغير

ذلك فثبت لهم علم اجبالي دون التفصيل وكذا الحال في اليهود الباقين وهذا مقابله لقوله او يعلمون قبحه
على اليقين **قوله** او ترتب العقاب اي المثبت لهم العلم بترتب العقاب من غير تحقيق متعلق بالعلم الاجبالي
والمنفي عنهم العلم بحقيقة ما يتبعه من العذاب وهذا مقابله لقوله او حقيقة ما يتبعه من العذاب فكلامه
مستوفى على نمط اللف والنشر المرتب فلا اشكال بان كيف اثبت لهم العلم او ان ثم نفاه عنهم قوله وقيل
معناه لو كانوا يجواب اخر عن الاشكال المذكور وهذا مبني على ان العلم في موضع الاثبات واحد لكن
المنفي هو العلم بمقتضى العلم فلا منافاة والاجابة الثلاثة المذكورة او الالف التي اختارها المص العلم فيها
غير متحد في الاثبات والمنفي كما عرفت ولم يرض به مع انه مختار الشيخ الزمخشري لانه مجاز بناء على تشبيه
الموجود الذي لا فائدة فيه بالمعدوم مع امكان الحقيقة على ما عرفت لكن هذا مجاز مشهور كان ملحقا به
بالحقيقة واقل مؤنة مع ان ما ذكره يمكن المناقشة بمنع كون ذلك مراد او لا دليل يدل عليه فلا جزم
ان مختار صاحب الكشف احق بالاختيار وعلى كل تقدير فالجواب محذوف تقديره لما تعاطوا تعلم السحر
وعلم بل ارتدوا عنه ولو حملوا على التمني لاستغنى عن تقدير الجواب لكنه خلاف الظاهر مع قلة استعماله
قوله بالرسول والكتاب خص المذكورين بالاحتياط ارتباط بقوله تعالى ولما جاءهم رسول من عند الله بالآية مع
ان الايمان بهما يستلزم الايمان بجميع المؤمنين به اذ المعنى ولو انهم امنوا بهما ايمانا معتد به وانه عطف على قوله
ولما جاءهم رسول الآية اذ لا اجنبى بينهما والجماع مع تحقق حيث مسوق لبيان احوال اليهود قوله بترك
المعاصي سوى الكفر فان الاتقاء عنه منهم من امنوا ولما بقوله عن الشرك فكل التقوى على المرتبة الوسطى
لذلك وكونها اشهر المراتب في عرف الشرع لا سيما في القرآن الحميد قوله كذب كتاب الله ما اشار الى ارتباط
بما قبل قوله جواب لود كونه لغيره ببيان اصله واصل اي اصل الظاهر على مقتضى القاعدة والافا ذكر
في النظم الجليل هو مقتضى الحال لا يشوبه مشوبة من انه خبرا وانما كان اصل الظاهر اتفاق النجاة على ان
جواب لولا يكون الاجلة ما ضربة هذا ناظر الى اللفظ واما بحسب المعنى فلان جبرية المشوبة لا تنفيدها
واتقانهم ولا تنفي بانفعالها **قوله** ليدل دلالة عقوبة على ثبات المشوبة بواسطة ثبات كون المشوبة
خبر الذي هو مدلول الجملة الاسمية فان دوام الصفة يستلزم دوام الموصوفه فدوام ثبات الخبرية
للمشوبة يستلزم دوام المشوبة قوله والجزم بخبريتها اي بخبرية المشوبة مع اعادة ثبات الخبرية لها اشار
الى ان المدلول عن الفعلية المتعلقة بما قبلها من الشرط تعليقا بنا في الجزم الى الاسمية الحالية عن علامة
التعليل لا فائدة للجزم بخبريتها لانها ليست في صورة جواب لو وان كان جوابا بالحق حقيقة لكون اصله
لا يشوبه مشوبة في بناء الحكم على الصور الظاهرة شايخ في كلامهم فلا اشكال بان الجملة الاسمية لا تقع
جواب لو وبانه كيف جزم به وقد جعل جوابا بالشرط لا مستغنى الدال على عدمه فكيف الجزم لانه انما يرد
لو كان الجملة مقرونة بعلامة التعليق وليس كذلك بل اي خالية عن التعليق بايمانهم واتقانهم كان
منفصلة عما قبلها وجملة مستقلة على جوارها ولو لم يكن المراد التنبيه على ذلك لما عدل عن الفعل الماضي
الى الجملة الاسمية **قوله** وحذف المفضل عليه وهو ما شروا به اجلا لا المفضل وهو الثواب من ان نسبة ذلك

المفضل الى المفضل عليه بان راجح في الجزية ورائد فيها بالنسبة الى الشراء المذكور فان هذه النسبة تقتضي
تحقق الجزية في الشراء ولا شك في بطلان ما يرد عليه ان المقدرا المذكور فيرد عليه الاشكال فالاولى
ما قاله في سورة مريم في تفسير قوله تعالى وخير مردا والخير ههنا المجد والزيادة واما على طريقة قولهم
الصيف احمر من الشتاء اي ابلغ في حره منه في برده والمعنى هنا والمشوية ابلغ في خبرية من الشراء
المذكور في شريته وعن هذا قال ابو حيان ان خبر صفة هنا صفة لا اسم تفضيل الا ان يقال ان
هنا الى توجيه اخر وهو انه لما حذف المفضل عليه كان الفعل التفضيل ليس في باب لعدم القصد الى النسبة
الى المفضل عليه بحسب الظاهر ولو كان مقصودا معنى فكانه لجد الزيادة اعتبارا لظاهر الحال كما مر آتفا
من ان قوله تعالى مشوية من عند الله منقطعة عن التعليق بالشرط فيفيد الجزم بناء على الظاهر
وان كان في الحقيقة جوابا باعتبار اصله المعدول عنه ففي كلامه لطيفة انيقة قوله لان المعنى
لشيء اي شيء حقير او قليل من الثواب خير ما شرابه وان كثر وجل في نفسه فاطمأنكم بالثواب الجزيل
والعظيم فان جزية ما لا يرب فيه قطعا وهو المراد هنا لكن غير ذلك لان المقام مقام الترغيب في
المشوية والزجر عن المعاصي اي ان قدرا يسيرا وحقيقا في النظر من الثواب في الاخرة خير من ثواب
كثير من ثواب الدنيا فانه وان جل مسترذل حقير بالنسبة الى ثواب الاخرة فتتويناها بالتقليل قوله
وقيل لو لم تكن فلا يطلب جوابا مرصدا لان التمني على الله تعالى محال فلا يحتاج الى ان يقال انه محمول على
على معني انهم يحال يتمنى العارف بايمانهم واتقائهم تحسرا عليهم وهذا تفضيل ما يقال ان القرآن نزل
على محاورات العرب وهم يتمنون في مثل هذا المقام واولوه اي المعتزلة بارادة ما لا يقع وهو باطل
عندنا لاستلزام تخلف الارادة عن المراد قوله وقرئ مشوية كمشورة بسكون الشاء وفتح الواو اشار
اليه بقوله مشون وفيما اشار الى من قال ان اصل مشوية فنقلت ضمة الواو الى ما قبلها وحذفت
لالتقاء الساكنين وهي من المصادر التي جاءت على مفعول كصندوق نقل عن الواحدى وقيل اصل
مفعول بضم العين نقلت الضمة الى ما قبلها فهي مصدر ميمي ويقال مشوية وكان حقا ان تعليقا
مشابة كقائمة الا انهم صححوها قالوا في الاعلام مكسورة قوله لان المحسن يتوب اليه اي يرجع اليه
الى الجزاء فعني الثواب الرجوع وسمى الجزاء به لما ذكره لكن الرجوع هو العودة الى الحالة الاولى والجزاء
ليس بالحالة الاولى لهم ووجه ان تخصيص خلف العمل واجبه بجري الرجوع اليه ذلك ان تقول ان الثواب
الذي ينفع به العالم المحسن عين العمل الذي يعترف به يظهر في النشأة الاولى من الاعمال في صورة
الجزاء فعني الرجوع الى ظاهر قوله ان ثواب الله خير اشار الى مفعول محذوف بعد لانه المقام عليه ولم
يجعل منزلا منزلة الا ان كان امكن اعتباره اذا اعتبار المفعول المحذوف المبلغ في التشجيع والتوبيخ
وان كان الثاني اقوى في التجهيل قوله جهلهم اي نسب الجهل اليهم وحكم عليهم بترك التدبر بهذا
اشارته الى تأويل يعلمون يتفكرون قولوا والعراشات الى ما حكاه سابقا بقيل وترك التمرض هنا
لما ذكرناه هناك والظاهر ان هذا لا يحتاج الى التوجيه لعدم المناقاة ظاهر بخلاف ما ذكرنا ولا ولو قيل انه

اي العارف بطغيانهم وما دبرهم
في الكفر
قوله والمشوية كلام متداول في تفسيره
يتمنى لهم ذلك ما هنا التحقيق والتمنى
ان قوله المشوية من معانيه
حقير قليل من ثواب الدنيا وما دبرهم
منه خبر من الدنيا وما دبرهم

محتاج ايضا بجري فيه جميع ما ذكر هناك وجواب لو محذوف اي لما استبدلوا او التمني ايضا قول لعل
حفظ العبرة ومنه رعي الغنم والابل ورعي الوالى الرعية اذ فيها حفظ الغير لصلحة فالمرعاة للمبالغة في
الحفظ دون المبالغة ومنه يعلم ان الخير عام للعاقلة وغيره ومعنى حفظه عليه السلام اباهم الحفظ
عن عدم فهمهم باليقين وهذا ما يحصل بالمراقبة والثاني وعن هذا قال اي راقبنا وتأن بنا قوله
حتى تفهمه يحتمل ان يكون للغاية او بمعنى كى وسمع اليهود اي سمع جمع من اليهود قول المسلمين
له عليه السلام راعنا وكان ذلك السمع سببا لافتراضهم وخطابهم براعنا فالقاء في افتراضه
للسببية ومعنى افتراضه اخذوه فرصة وغنيمة وجعلوا ذريعة الى مقصدهم الباطل وخطبوا
به اي براعنا قوله مريدين نسبة الى الرعن وهو الحق والاسترخاء يقال رجل رعن وامرأة رعنا
وكذلك الرعونه وجه ارادتهم بهذا من ذلك اللفظ انهم جعلوا رعنا اسم فاعل واسم فاعل قد يحكى
للسببية كلاين وتأمر وهذا يقتضى ان يكون منونا لكنهم للتدليس لم يغيروا اللفظ المسلمون في
تقدير خطابهم ابايا راعنا وانت راعنا والنون من الكلمة وليس ضمير المتكلم اشار الى من الرعن
اشار الى الاول بقوله كانه قيل بارجله راعنا فبين ما وقع من المسلمين وما صدر من اليهود جئا
تام ولما كان احدا للفظين مركبا وهو كلام المسلمين والاخر مفردا سمي جينا من التركيب ثم لا تنفقا
في الكتابة سمي باسم المشابهة لكن على التقديرين يحتاج في زيادتهم الالف في راعنا الى تأمل وحملها على
الشبهة مع ان النون مضمومة في التقدير الاول لكونه منادى مفردا معرفة ومرفوعة في التقدير الثاني
لكونه خبرا خلافا للظاهر فليتأمل وقيل مريدين نسبة الى رعي الغنم اي انت راع لاني وهم يحقون
الباء او يختلسونها للتبليس فيكون من الرعي وقد قال المص من الرعن لكن ان صح ما ذكره بان
يكون حلا لكلام المص ينفع الاشكال المذكور ويؤيد الوجه الاول ما في المعالم من انه اذا ارادوا ان
يحققوا انسانا قالوا راعنا بمعنى بالحق ثم قيل فالالفح للصوت وحرف الشاء محذوف قال الفراء
اصل ياريد ياريد يكون المنادى بين الصوتين ثم الكسبي بيا ونوى الالف فانفع الاشكال في زيادة
الالف ان صح ذلك وما ذكره بعضهم مريدين نسبة الى رعي الغنم لا يكون حلا لكلام المص لكن في حد
ذاته صحيح الاعتبار والاصل راعنا بالياء اسقطوا الياء للتدليس واخفاء حالهم وكانوا يقولون
فيا بينهم ما كنا نسب محمدا سرا فعدونا به لان فكانوا يأتونه ويقولون راعنا يا محمد ويضجون فيا
بينهم فسمعوا سعد بن معاذ رضي الله تعالى عنه ففطن لها وكان يعرف لغتهم فقال لليهود لئن سمعتم
من احد منكم يقول لها لاضربن عنقه قالوا ولستم تقولونها فانزل الله تعالى هذه الآية كذا في الباب
قوله او سببه عطف على نسبته اي مريدين بسبب وشبه بالكلمة العبرانية ووقع في كلام البعض وسر
التي كانوا اي اليهود يستأبون بينهم وهي راعنا قيل معناها اسمع لا سمعت فخذوا الياء واتجملوا
الالف لما ذكرنا من قصدهم التبليس حتى اوهموا انهم يقولون راقبنا مع انهم قصد السبب وهذا
غير ما ذكر سابقا معناه راعنا رعي الغنم فانه اسم فاعل من الرعي مضاف الى ضمير المتكلم حذفت

يا راعينا للتبليغين وبناتكته عبرانية وسريانية يراد بها التثنية على ما هو فيما بينهم قول فتنى المؤمنين
 عنها اي عن تكلم هذه الكلمة لكونه سببا لتدليس اليهود وسببهم اياه عليه السلام وان كان فرض المؤمنين
 صحيحا وكل شئ يؤدى الى محذور فهو محذور نظيره قول تعالى ولا تسبوا الذين يدعون الالهة حيث
 نهى الله تعالى عن سبب الهة المشركين للملا يكون سببا لسببهم بمثل ذلك فالظاهر ان النهى للتعظيم **قوله**
 بمعنى انظر اليها اي ابصرها ان جعل من النظر المعنى الى او انتظرنا ان جعل من النظر المعنى بنفسه
 وهذا هو المراد من قوله من نظره وهذا المعنى هو الملايم لقوله وامرنا بما يفيد تلك الفائدة **قوله** اي
 امرنا لتخلف ما تلقنا وما ل القرائتين واحد لان معنى الامهال هو التأخير وهو انما يكون بالتأني
 والانتظار اي الترقب لفهمهم وانما كون المعنى انظر اليها فالمراد لازمه وهو الاحسان والرحمة
 كناية عن قولك فلان لا ينظر الفقير الى لا يرحم لا لتقليب الحديث فيقول الى معنى التأني والامهال
قوله للتوقير اي للتعظيم بناء على ما تشبه الفارسي مثل قوله تعالى رب ارجعون قال المص هناك
 الواو والتعظيم للمخاطب وما قاله الرضى من انه لا يكون الا في المتكلم نحو فعلنا فالظاهر ان ما اول باله
 في المتكلم واما المخاطب والغائب والمبالغة فيه او رده في صورة المحذور وكذا ما قاله الخزي في المطول
 في بحث الالفاظ وقد ذكر في الواحد من المتكلم لفظ الجمع تعظيلا لعدم المعظم كالمجاعة ولم ينج ذلك
 في الغائب والمخاطب في القديم القديم وانما هو استعمال المولد من فضيعة لانها وردت في الكلام القديم
 مثل الناس في قوله تعالى الذين قال لهم الناس الاية والمراد ابو نعيم صرح بالمفسرون والاصوليون
 والمخاطب مثل قوله تعالى رب ارجعون وان كان له احتمال اخر لكن الراجح الواحد القديم اريد من جمع
 المخاطب كما صرح بالمفسرون **قوله** وراعى بالتسوية اي قولنا ذار عن اي فاقم جعل حاق صاحب
 هذا القول بحيث تجاوز عنه الى قول المبالغة فكان هذا القول ذا حق **قوله** لما شبه قولهم بالمكان فرض
 الصبيحة رضي الله تعالى عنهم صحيح من هذا القول اي راعى وراعى حتى تفهم ما القيت لنا وهو محمود
 فكيف ينسب هذا القول الى الحق المبني حتى قاله على وجه المبالغة اشار الى وجهه فقال لما شبه قولهم
 راعينا وتسبب اي لا تسبب السبب اي لسبب اليهود على وجه التدليس لهذا السبب قول الغني الى
 الى الحق وقد صرحوا بان كل طاعة اذا دلت الى معصية راجحة وجب تركها فان ما يؤدى الى الشر شر وصرح المص
 ايضا في تفسير قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله الالهة **قوله** واحسنوا الاستماع وهذا
 المعنى مجازا وحسن الاستماع سبب عن السماع وانما اختاره لان اصل السماع يتحقق فيه فلا فائدة
 في الامر فائدة معتد بها او الامر بمجود السماع بدون اعتبار حسن الاستماع غير مفيد قوله حتى لا تفتقروا
 فيه اشارة الى ان مفعول اسمعوا قول الرسول عليه السلام وفيه بيان نوع قصورهم بانهم لم يسمعوا
 قول عليه السلام باذن داعية حتى يحتاجوا الى طلب المراجعة بكلمة تسبب بها اليهود وطعن الرسول
 على وجه التدليس وقدم هذا الاحتمال لانه يباين ما قبله شدة مناسبة كقوله تعالى وقولوا انظرنا
 لكونه امرا بطلب الانتظار لا يلائم هذا المعنى **قوله** او اسمعوا سماع قبول اي او المراد باسمعوا اقبلوا قوله

في
 فظ
 ضعف ما قيل ان النظر اليها
 لا يناسب المقام

ع
 اي المراد بالناس ابو نعيم
 مع ان الناس اسم جمع غائب
 اريد به واحد

سماع قبول فهو اما حقيقة لان السماع يحكي بمعنى القبول كقوله سمع الله من حمده او مجازا لسماع
 سبب القبول فعلى هذا يكون تعريضا لليهود اذا القبول متحقق في المسلمين ولا شارة الى ذلك قال
 لسماع اليهود **قوله** او اسمعوا ما امرتم به اي مفعول اسمعوا ما امرتم به بجداى بحزبه ونشاطه وهو
 وهو ان يقولوا انظرنا وعدم قولهم راعنا والمراد ما امرتم به عام للنهي والامر اذا النهى عن الشئ يستلزم
 الامر بضده ويؤيده قول بعض المفسرين او اسمعوا ما كفتموه من النهى والامر وبهذه الوجوه
 الثلاثة يندفع الاشكالان الاول انه لا يوجد فائدة في الامر بنفس السماع الحاصل عند سلامة الخ
 المتفق عند اختلافها والثاني هو ان السماع ضروري عند تحقق شرطه فلا فائدة امر به والثاني
 جواب اخر وهو ان الامر باعتبار قدمته كما في سائر الامور الغير الاختيارية كالامر بالتصديق قوله الذين
 نها ونوا في الامور في الكافرين للعهد لكونهم معهودين بهذه الجناية الشنيعة عندهم او لجنس وقدرته
 الفرد الكامل وهم الذين ضموا الى كفرهم بها وان الرسول عليه السلام وسبه علنا على وجه التدليس ولا
 ان يراد بالجنس باسره فيدخلوا تلك التها ونون في دخول اوليا قال صاحب الارشاد وهو تزييل
 لما سبق فيه وعيد شديد لهم وهو ضعيف لان الخطاب مع المؤمنين فلا يكون تزييلا اذ هو تحقيق
 جملة بجملة تشتمل معناه للتوكيد وهنا ليس كذلك الا ان يقال ان مراده انه تزييل لا يفهم من الكلام
 السابق ما يؤيد الذين فصله لان ما سبق مسوق لارشاد المؤمنين وان تضمن بيان جناية اليهود
 وهذا تكذيب لليهود فقوله نزلت تكذبا لاشارة اليه والنفي المستفاد من قوله ما يؤيد لاستمرار النفي
 لا نفي الاستمرار ووضع الموصول موضع المضر لا شعاع بجملة ما في جيز الصلة لعدم ودهم ولا في ولا
 المشركين مزينة لا فائدة ان كل واحد منها منفى عنها الوعد لا عن المجموع من حيث المجموع **قوله** تكذبا
 لليهود كما في قول المشركين لا شدة لهم في ذلك وان لم يظهر وامودة المؤمنين ولا جلة قدم ذكر اليهود
 لانهم مع كفرهم اظهروا النفاق في هذا الشأن واشار الى ان المراد بالكتاب اليهود والاعلام من دون
 النصاري لكن في قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب اعم من اليهود والنصارى فالاضافة للعهد
قوله يودون لهم التحيرية تنبيه على ان المراد بالموودة ليست محبة طبيعية بل موودة شرعية **قوله**
 والود محبة الشئ مع تمنيه فهو اعم مطلقا من المحبة فنفي الاعم مستلزم لنفي الاخص فهو المبلغ من
 القول بما يجب الذين كفروا ولذلك يستعمل في كل منزه اي يستعمل في المحبة فقط بدون التمني في التمني
 بلا محبة مجازا لكونه جزء ثم صار حقيقة عرفية في المحبة كما يشهد بالاستعمال قوله ومن المؤمنين بالتعويض
 كما نرى ولا مزية لتأكيد النفي لان شرط من وهو صحة اطلاق الجور وبها على المبين متحقق هنا كقوله
 تعالى فاقبضوا الرجس من الاوثان ان ينزل من التنزيل وهو مشعر النزول متفرقا على التدريج
 لكون بناء للتكثير والتعدي بعلى لكونه نازلا من فوق والتعدي بالي في بعض المواضع لكون النزول
 منتزعا اليه **قوله** مفعول يود الاول مفعول ما يود قوله ومن الاول مزينة لكون النفي الاول
 مستجيبا اليه فعلى كونه مزينة للاستغراق اي لاستغراق النفي والثانية اي من اشارة الى ابتداء

قبل والفارق كون مفعول جلة اذا استعمل
 في التمني ومفعول اذا استعمل في المحبة على ما في
 في التمني مفعول ودوت الجور اذا اجبت استغراقا
 فعلى هذا لا يوجد كلام كذا فيكون مستغراقا
 في المحبة مع التمني فالصواب النافي للتمنية

لان ابتداء التنزيل من الرب وانتهاؤه الى العبد وفي ذكر الرب اشارات الى ان تنزيلا الجبر من اثار التربية
 بل تربوية والاضافة تشريف المضاف اليه وعدم مودتهم وهو كناية عن كرامتهم لحسنهم لاسيما اذا
 فسر الجبر بالوحي في وجه كرامتهم ظاهر قوله وقسم الجبر بالوحي لان الاختصاص الاتي ذكره بلايه
 في الجمع في عليكم لان التنزيل اي تنزيل الوحي واقع علينا من حيث ان الامة متعبدون به قوله
 والمعنى انهم يحسدونكم به اي بالوحي اما اهلا الكتاب فلانهم يرون انفسهم احق بان يوحى اليهم لانهم
 ابناء الانبياء المخلوقون في مهابط الوحي واما المشركون فلزعمهم ان الرسالة منصب عظيم لا يليق
 الا بعظيم ولذلك قالوا لا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ولم ينظروا ان منصب
 روحاني يستدعي عظيم النفس بالتخلي بالفضائل والكمالات القدسية لا التزخرف بالزخارف الدنيوية
 قوله وما يكفون ان ينزل في اشار الى ان معنى الود هنا المحبة بلا تمن قوله شيء من اشار الى الاستعارة
 المفهوم من لفظة من المزيدة منه اي من الوحي قوله وبالعلم اعطف على قوله بالوحي اي وقسم الجبر
 بالعلم والنصرة اذ الرحمة شايع فيهما كما شاعت في الوحي ولما كان التخصيص غير مناسب للمقام
 اذ كرامة الاعداء لا تخص برحمة دون رحمة بلزعمهم وادهم عام لكل خير وصيغة الترجي لعدم القطع
 بذلك وايضا عادة العطاء الترجي في مقام القطع وايضا ان كرامتهم وان عمت الى كل خير لكن معظم
 كرامتهم الوحي ثم العلم الذي يحافظ به الوحي ثم النصر التي يحفظ بها حوزة الاسلام ويتعزز به
 الانام فللتخصيص وجوبه وعن هذا ترجي بالتعميم ولم يقطع به ومن هذا التقدير وهو ان كرامتهم
 يعم كل خير في نفس الامر ظاهر اندفاع ما قيل وحمله على ما يجز وغيره من العلم والنصرة كما قيل بآيه وصفه
 فيما سيأتي بالاختصاص وتقديم الطرف عليه قوله يستنبه اشار الى كون المراد بالجبر الوحي ويعلمه
 الحكيم ناظرا الى قوله وبالعلم وبنيته على ان المراد بالعلم الحكيم سواء كانت حكمة اعتقادية او عملية
 لاستكمال النفوس بالقوة النظرية والعملية وينصره اي وينصره على القوم الكافرين كما قال تعالى
 وكان حقا علينا نصر المؤمنين اللهم اننا سئلك انجاز هذا الوعد في هذا الاثر بجاه نبيك وسعة رحمتك
 يا معين يا رحمن قوله لا يجب شيء عليه اشار الى التعبير بالرحمة وما يدل على الوجوب من قوله تعالى
 وكان حقا علينا الية ما اول بمقتضى الوعد فان الخلف فيه محال فكان واجب عليه في اتيان مقتضاه
 وكذا قوله تعالى ان علينا للهدى وغير ذلك فكما لا يجب على الله تعالى شيء لا يجب عنه شيء ايضا اشير اليه
 بقوله من يشاء وقديمن في علم الكلام هذا المرام ففي النظم الجليل اشار الى رد المعتزلة في قولهم الوجوب
 على الله تعالى والى رد الفلاسفة في قولهم يجب على الله تعالى وليس لاحد عليه حق حتى اريد قضاء حقه
 بالاكرام والواع انعام ثم في النظم الكريم وضع الظاهر وهو رحمة موضع المضمر الرجوع الى الخير للتبني
 الى انهما واحد لكن التعبير بالخير لا انتفاع من اولى به وبالرحمة لتفضله تعالى على عباده فاختار التنزيل
 في صورة التعبير بالخير والاختصاص في صورة التعبير بالرحمة وجره معلوم ما ذكر من النكتة واذ في الفضل
 العظيم جملة تذييلية مفرقة لسبق والتعبير بلفظة الجلال لتربية الهابة والتفرد بالالوهية وتخصيص

والجواب من ان تحريم هذا المقام
 وحمل هذا المرام صادق وقتا قار
 الكفار وحملنا بعضا من
 من عدم لطفه الاشارة
 بجميع الاخبار

البعض يجبرون بعض مقتضى الالوهية وتام القدرة ولا يقدر احد على ان يسأل عن فضلا عن
 المضادة وغير ذلك من الفوائد الجمة فسيون من وقت حكمته وجلت عظمتهم وساطع برهانه واختير في
 الجملتين الفصل لما ذكر من كونها تذييلا ولا جبر كونها جملة مستقلة على جملتها قوله العظيم صفة ذواته
 بعد خبر عن من جوزه قوله ما شعاع بان النبوة من الفضل وموهبة سبحانه وليست بكسب قوله
 وما عرف فيه من حكمته وانه اعلم حيث يجعل رسالته فيجيب لرسالته من علم انه يجعل لها بفضله نفسانية
 وكمالات روحانية وفيه نوع بلوغ وتشفيع عظيم للحا سيد الطائفتين ما ننسخ من آية او ننسخها
 جملة مسوقة لبيان سر النسخ الذي هو فرد من افراد الوحي وبه ظهر ارتباطه بما قبله ولم يعطف على
 ما قبله لتفاوت الغرض المسوق له فيه لان فيه ابطال مقالة الطائفتين وفيما قبله تحقيق ان الوحي
 فضل الهوي ومنصب جسيم يخص به من يشاء فيسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والى هذا التفصيل
 اشار المصنن في حيث اشار بنقله الى ان النسخ من جملة الوحي ورد الطائفتين بالبلغ وجب كما تعرف
 قوله لما قال المشركون او اليهود رودة للاشارة الى الاختلاف في قائل هذا القول وقدم المشركين لان
 كونهم قائلين هذا اظهر من كونهم اليهود اذ الوحي نشأ بين اظهرهم والطعن منهم شايع واما علم
 الود المذكور فكونه ناشيا من الحسد اظهر في اليهود لما عرفت من انهم يرون انفسهم احق بان يوحى
 اليهم لكونهم ابناء الانبياء عليهم السلام واما حسد المشركين فلزعمهم ان الرسالة تستحق لها من له
 مال وجاه فهم اشد صلابة في ذلك من المشركين ولهذا قدم المشركين هناك واما النسخ فامر آخر غير
 الود فتقديم اليهود هناك لا يستلزم التقديم هنا قوله والنسخ لا وهذا معنى قول الراغب النسخ ازالة
 شيء بشي يتعقبه كسح الشمس الظل ونسخ الظل الشمس والشباب فتارة يفهم منه الازالة
 وتارة يفهم منه الاثبات وتارة يفهم منه الامران ومنه علم ان التعبير بالصورة بناء على التسامح لا يرى
 ان قال ومنه التناسخ فانه عبارة عن انتقال النفس من بدن الى بدن ولا صوت هنا وان سلم تحققها
 في نسخ الظل الشمس وبالعكس والظل هو الضوء الحاصلة في الجسم من مقابلة المضي غير كالمضي
 الحاصل على وجه الارض حال الاسفار وغيب الغروب فانه مستفاد من الوجود المضي فلا يوجد ازالة
 الصورة في بل ازالة الضوء الحاصل من مقابلة المضي غير يكون بدلا عنه وقائم مقامه وبالعكس الا ان
 يقال ان الشمس تزيل الصورة التي هي الظل عن الشيء الذي هو محل الظل الى شيء اخر وهو محل الثاني فالبدل
 هو بين المحليين لا بين الشمس والظل كما اشار اليه البعض ولا يخفى بوجه فان كثيرا ما يزول الظل عن الشيء
 الذي هو محل الظل ولا ينتقل الى محل اخر بل ينتفي بالكلية وفيه ان الصورة الزائلة عن الشمس كما انبساط
 نورها طولا وعرضا فالظلال الزائلة وان شئت بالنفس ولا يرب في الخلف مع السكون عن عكسه قوله
 كسح الظل للشمس من اضافة المصدر الى المفعول في يكون اللام في الشمس للتعليل اي كون الظل منسوخا
 لاجل الشمس فانها بمنزلة له وانسخته له او من اضافة المصدر الى الفاعل في يكون اللام المذكورة للنسخ
 اي كون الظل ناسخا للشمس والمراد شعاعها اي من لا شعاعها كما عرفت من كلام الراغب والرد هذا

وفي الجملتين حصص الاولى بتقديم اليه
 على الخبر الفعلي وفي الثانية بتعريف
 الخبر والباء في رحمة داخل على المقصور
 الاولى وما علم فيه حكمة

بان مناه الغفول عن استعمال العرب قال الواحدى تقول العرب نسخت الشمس الظل اى اذ هبت
وحلت محل ليس في محل الراغب نقته في هذا الباب غاية الامر ان استعمال نسخ الشمس الظل شائع
بالنسبة الى العكس ولذا اكتفى الواحدى به وقدمه الراغب قبله وفي بعض النسخ نسخ الشمس الظل
والاول على طريق ازيد والظل والثاني على تقدير استقاصه والمراد بالشمس الشئ الذي فيه تصريح بما
ذكرناه فعلى هذه النسخة المصدر في الموضوعين مضاف الى الفاعل قول والنقل عطف على قوله ازالة الصورة
الظاهرة اشارت الى معنى اخرى في اللغة اى والمعنى الثاني للنسخ نقل الصورة من محال الى اخر بلا ازالة كقولنا كتب
باستنساخه او نقل الشئ من مكان الى اخر وهو اخص من الزوال فاذا عدا صفة وهي التغير واحداث اخرى
كذا قيل لكن نقل الشئ من مكان الى اخر يستلزم نقل الصورة من محال الى اخر فالظاهر ان كعطف تفسير للازالة
والاثبات ويؤيد عدم وقوعه في بعض النسخ قول ومنه اى من النقل التناسخ او من الازالة فالنقل كبر
بما ويلا ذكره وناؤه مصدرية او بناء على المجموع من الازالة والاثبات فيلزم المراد التناسخ في الميراث وهو
ان يموت ورثة واصلا المال قائم لم يقسم وهذا جيد لان الاستعمال المتداول المتناسخ دون التناسخ وما
قيل من انه هو القول بان النفوس تنتقل من هيكل الى هيكل فان كانت تحسنة انتقلت الى هيكل تنتم فيه
وان كانت مسيئة فالى هيكل تعذب فيه فظاهر مخالف لما ثبت في الشرع من ان النفس بعد مفارقة البدن
كيفية ثوابها وعقابها غير معلومة عند ربى حنيفه رحمة تعالى ومثل هذا التعيين مخالف لمذهب القائلين بان
على مذهب المص فليس تمام ايضا لا يصح في او آخر ان النفس لا يتوقف على الهيكل المحسوس اذ رآه
وثامه والتداهه فالظاهر ما نقل عن المص في توجيه ذلك حيث قال لانه ازالة النفس الانساني من بدن شخص
الى اخر والنفس يسمى صورة لانها مبدأ الآثار المختصة انتهى والمص كثيرا ما يمتشي على مصطلح الفلاسفة فلا
وجه للاعتراض بان الصورة ليست هنا بمعنى مبدأ الآثار المختصة كيف هو مصطلح الفلاسفة نعم التناسخ
بهذا المعنى باطل والتعرض ليس مستحسن فلا وجه كون التناسخ بمعنى المناسخة في الميراث كما اختار البعض
قوله استعمل كل واحد منهما اى الازالة فقط والاثبات فقط قوله كقولهم لا يزيد ذلك لان نسخ الرجح
الاثرازاله فقط بلا اثبات ونسخ الكتاب بالعكس فان نقل من نسخة الى اخرى بدون ازالة في الاول
بالكلية وان كان ازالة الصورة الكائنة في النسخة الاولى فارجاع ضمير التثنية الى المعنى الاول والثاني اى
اى النقل ضعيف وقد عرفت ان النقل لم يوجد في بعض النسخ هذا غاية توجيه كلامه وبعد لا يخلو عن كدر
وخطير **قوله** ونسخ الآية بيان انشاءه اى ما قيل في تعريفه في الاصول هو رفع حكمه بالنسبة اليها وما
بالنسبة اليه بيان لمدة الحكم الاول واختاره المص هنا لانه هو اصله واثاره الى اقسامه الثلاثة الاول
التلاوة بان حكمه مثل قوله الشئ والشيء اذ ازيلنا فاجوبها كالما من الله وانه التوضيح ونسخ قراءة ابن مسعود
وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقائه حكمه **قوله** او الحكم اى القسم الثاني من نسخ حكمه مع بقائه التعداد
مثل سورة الكافرين على وجه وقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك فديا الوصية للوالدين الآية
فان من نسخ الحكم مع بقائه تلاوته **قوله** او بها جميعا اى القسم الثالث كونه منسوخا والتلاوة والحكم جميعا

في اللغة
ويؤيد قول الخليل في التلخيص
ان ازالة يقال نسخ الشمس الظل اى
ان ازالة يقال نسخ الشمس الظل اى
ان ازالة يقال نسخ الشمس الظل اى
ان ازالة يقال نسخ الشمس الظل اى
ان ازالة يقال نسخ الشمس الظل اى
ان ازالة يقال نسخ الشمس الظل اى
ان ازالة يقال نسخ الشمس الظل اى
ان ازالة يقال نسخ الشمس الظل اى

والله اعلم
وهو ان ما قيل في كتابه
تلاوته وبقي حكمه كافي التوضيح
منه

قالوا وقد عرفنا بموت العلماء اولا النساء كخلفاء اهلهم عليه السلام والا النساء كان للقران في زمن النبي
عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وما بعد وفاته فلا فعل من ان النسخ اعم
من الا نساء بناء على ان النسخ رفع الحكم مع بدل او بلا بدل كما في المعامل والتقابلا باعتبار الخصوصية
في النساء وهو الرفع بلا بدل والا اعتراض بان قول او نفسها عطف على الشرط وجزاؤها واحد وهو
قوله نأت بغير منها او مثلها وهو يدل على انه لا بد لاسماء من بدل ايضا مد فوع بان ترتيب الجزاء على المتعاقبين
لا يقتضي ترتيبا على كل واحد منها كما لا يلزم من استثناء الجميع استثناء جميع اجزائه كما صح به المص في سورة
المختة وقد سبق تفصيله في بيان عطف والتبعوا على نبت وقيل المعنى ما نسخ من اية نأت بغير منها او مثلها
وما ننس من اية لم نأت بغيرها في حذف الاجزاء احد ما يعاير في الشرط ولا يخفى ان مثل هذا لا يليق بجزء النظم
الجزيل على ان من اقسام النسخ النساء كما عرفت ما نقل من المعامل فلا شك ان بقا بالنظر الى قوله والنساء
وليس بجبر في مفهومه الازالة وان استلزمها بناء على عدم التكليف بالابطاق ويعم الاخبار كذا قيل في
يكون بين النسخ والنساء عموم وخصوص مادة الاجتماع الانشاء التي اذبت عن القلوب ويحقق نسخ
في منسوخ الحكم مع بقائه التلاوة او بالعكس ويحقق النساء بدون النسخ في الاخبار التي اذبت عن
الصدور وقد وقع هذا في بعض الصحابة اذ اذ قرأه ما حفظ فلم يحده في صدره فسال النبي عليه السلام فقال
نسخت البارحة من الصدور وقيل ولتقيده هذا المعنى ما روينا عن مسلم انكنا نقرا سورة تشبه في الطول
والشدة براءة فان نسبتها غير ان حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من ما لا يتقي ثاها واديا وما يلا
جوف ابن ادم الا التراب **قوله** وما شرطه جارمة للنسخ قبل انفسها بارجارمة بمقدرا عني ان والا لزم
ان يكون مفعولا لنفسها ايضا مع كونه مشتغلا بغيره وجعل منصوبا على شرطية التفسير يستلزم لوارد
العالمين على معمول واحد كونه مفعولا لها **قوله** منسوبة به على المفعولية ولا امتناع في كون كل منهما مفعولا
في الاخر لا اختلاف الجاهتين وفي اعاب كلمات الشرط اختلاف بين النسخة وهذا الذي ذكره مذهب سيبويه وهو
الصحيح فلذا اختاره ولم ينبه على الاختلاف فنقل عن الرضى انه قال يمكن ان يقال على مذهب سيبويه ان كلمات
الشرط والاستفهام متضمنة للحرف في الشرط والاستفهام في فترتها لكثرة الاستعمال على ما ذكره في حد الاسم
ان كلمات الشرط اما فاعلة لفعل مقدر او مفعول له او للظاهر كونه خالف في موضع اخر فقال وان قلنا ان
حرف الشرط كما هو مذهب سيبويه فكلمات الشرط اذن معموله لفعل مقدر يفسره ما بعده ابداسوا وكانت
مرفوعة او منصوبة اذ حرف لا يدخل على فعل ظاهرا او مقدر وذلك عند البصريين انتهى وانت بغير بان
هذا بخلاف ما اختاره المص وقد صرحوا بان مذهب سيبويه وبالمجمل ما نقل عن الرضى مخالف لما هو المشهور من
سبويه **قوله** وقد روي ابن عامر بن نسخ من الافعال اشار اليه بقوله من النسخ ولما كان اسناد الانساخ
اليه تعالى غيبا وجهه بينه باوجه ثلثة اعمد اعمد الامور اما الرسول عليه السلام او جبريل عليه السلام
والمعنى تأمره بالحمد وانما جبريل بنسخها اعلان الهمة للنسخة اى ما ننسخ اى ما يجعله نسخا اى ما
اى ما يجعله جبريل نسخا وقاله ما تأمره بالاعلام بنسخها لانه لا يقدر ان ينسخ شيئا من تلقاء نفسه

ويفكر في التاج ان الانساخ منسوخ
يا فتى ومن فراه منسوخ اي تجده
منسوخا وانما يجد كذلك منسوخ
اياه وهذا يؤيد ما ذكرناه ان المراد
لازم معناه

ايما وان كان الى الانقضاء والى الانقضاء
لنظافة كسيرة في العوالم بالنسبة
الى الحكم وفي النفع بالنسبة الى النفع

روز نهم و جمعه و بیست و یکم ماه رمضان
صوم یوم عاشورا
مسلم

[illegible]

Handwritten signature

أي لا تكسر الوقوع ويسمى النكاح
الاجتاعي

النظم الكريم وبناء الكلام على الغالب لاكثر شايع بين البلغاء وقد يعجز عنه بان الحكم اكثرى لا كلي حتى قيل
ولا اكثر حكم الكل وهذا يؤيد ما ذكره ولو قيل قوله نأت بخير منها او مثلهما بناء على الغالب ايضا لان رفع كثير
من الشبه ولكن خالفا عن النسخ **قول الغالب** لان الهمزة ساكن ما قبلها فصار نأت بخير الآية لم تعلم الهمزة
لانكار النسخ وتقرر المنفى كما في قوله تعالى العيسى بكاف عبده اي انه كاف والمعنى هنا قد علمت وتوجه
الخطاب الى النبي عليه السلام مع ان سبب النزول يقتضي كون الخطاب للطايعين لا لظاهرهم كما في لطفه
واللتنبية على الخطاب رتبهم عن ساحة الخطاب وان كان له وجه على وجه الغالب **قول** فيقدر على النسخ
اشارة الى ان المراد بهذا الكلام الاستدلال بجله باذكر على قدرته تعالى على النسخ والاثبات بما هو خير
من المنسوخ وبما هو مثله كاذل **قول النسخ** والاثبات باذكر مقدور الله تعالى انه لم يجر حادث وكل ممكن
حادث مقدور الله تعالى وكل مقدور الله تعالى يتضمن حكمه بالغة ومصلحة كاملة كالنسخ يتضمن حكمه
ومصلحة عظيمة وكل ما هذا فيجب على العاقل لمقتضى القبول والاعتراض عليه خارج عن مكر العقول
وبملاحظة تلك المقدمات يتضح رد الطاعين للنسخ وعن الصواب غافلون فلا اشكال بانهم لم ينكروا
القدرة على النسخ بل انكروا لان الامر يقتضي حسن المأمور به والنهي قبح فكيف يكون الشيء الواحد حسنا
وقبيحا وذهلوا عن ان الشيء الواحد يكون حسنا في وقت وعصرا متضمنة منفعة ومصلحة في ذلك الوقت شيئا
في عصر اخر كاسباب المعاش كما سيذكره ولا ريب ان تمام الدليل انما هو بملاحظة المقدمات المذكورة وكيف
في بيان هذا المطلب على هذا المسلك قوله ان الله على كل شيء قدير يمكن الاستدلال بعلمه بشمول القدرة
اشد وقعا وارتفاع ردا او الالتفات من ضمير المتكلم الى الاسم الجليل لترتبة المهابة وادخال الرفع في قلوب
المتكبرين ولا شعاع بان شمول القدرة لكل ممكن مقتضى الربوبية والالوهية **قوله** والآية دللت على جواز
النسخ في اشارة الى رد ما ذكره بعضهم من انها لا تدل على جواز النسخ لان صدق الشرطية لا يتوقف
على صدق الطرفين كما في قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد الآية وجه الرد هو ان الاصل في الساج اذا لم يمنع
ما منع اختصاص كلمة ان وما يتضمنها من ادوات الشرط سوى اذا بالامور المحتملة للوقوع واللا وقوع
فهذه الامة الجواز وهذا الاصل تركه الآية المذكورة لبيان قاطع على امتناع الولد ولا صارف هنا
فبقى على اصله دللت على جوازه قيل حكى ان هذه الآية لا تدل على جواز النسخ عن المنكرين للنسخ من اهل
الاسلام انتهى لكن مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقفة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة وكذا ما منع
في القرآن ما يظن انه منسوخ انه موقفة الى ورود الشريعة المتأخرة والا فكيف يتصور من مسلم انكار
ذلك اشير الى ما ذكرناه في التوضيح فيكون النزاع لفظيا فتأمل المصطفى بالجواز مع ان الظاهر دلالة
الآية على الوقوع بقرينة سبب النزول ولو سلم عدم دلالة على الوقوع فدل على وقوع النسخ قوله تعالى
واذا بدلنا اية مكان اية اي بالنسخ فجعلنا اية النسخ مكان المنسوخة لفظا وحكما والايات الدالة
على نسخ حكم مخصوص كثيرة وقد ذكرنا في ايام بعضها منها قوله وتأخير الانزال عطف على جواز النسخ
اي ودلت الآية ايضا على تأخير الانزال اي تأخير انزال الآية وتركها في اللوح وتأخير انزالها عن نسخ

وأي قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد الآية
وغيره ان على نو

الى وقت معلوم والمعنى الاول هو الجاهل كما مر تفصيل **قوله** وذلك اي جواز النسخ وقيل اي انما دلت
الآية على الامر به وهذا كما ترى **قوله** لان الاحكام اي الاحكام الشرعية العلية اذ لا يجري النسخ في
الاحكام الاعتقادية وانما لم يقيد بها اذ المتبادر من الاحكام العلية والايات الدالة على الاحكام العلية
نزلت لمصالح العباد ومنها قولها وتكثير نفوسهم كعطف تفسير للمصالح وتكثير النفوس باكتساب
العقائد الحققة واقتراح الاعمال الصالحة والايات القرآنية متكفلة بذلك لكن الظاهر ان المراد هنا
تكثير النفوس بمشاكل الحق العلية بقرينة قوله وذلك يختلف وذلك ان نعم فقوله وذلك يختلف
باعتبار بعض انواعه فضلا من الله تعالى اذ لا وجوب عليه تعالى كما لا وجوب عنه باختلاف الاعصار والاشياء
فلعله ما يكون مصلحة في وقت يصير مفسدة بعد فيفسد وما لا يكون مصلحة حينئذ يكون مصلحة الان
فيثبته مكان حتى لو نزل المتقدم في ايام المتأخر لنزول على وفقه ولذلك قال عليه السلام لو كان موسى
حيلا وسعة الاتباعي كذا قال المصنف في تفسير قوله تعالى وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم قوله كما سبب
المعاش فان النافع في عصر كلباس الصيف فانه نافع فيه قد يضر في غيره وهو الشتاء والعكس كالا حلة
والاشربة فان بعضها نافع في الصيف مضر في الشتاء وبعضها الاخر بالعكس كما عرف في فن الطب وبهذا
البيان ظهر الجواب عن اشكال اليهود بان النسخ لو كان جائزا لزم ان يكون الشيء الواحد حسنا لكونه
مأمورا او قبيحا لكونه منهيما وهو محال بان كون الشيء الواحد حسنا مأمورا في عصر وكونه منهيما
في عصر اخر لا يضر فيه كاسباب المعاش فان واحدا منها قد يكون نافعا في وقت ويكون ذلك الشيء بعينه
في وقت اخر وانما المحال كونه حسنا وقبيحا في عصر واحد وبالنسبة الى اشياء معينة ولا يلزم ذلك
ولا اعتراض على المصنف بان هذا القائل غاف عن قول تعالى فيظلم من الذين هادوا منّا عليهم طيبات
وعن دلالة على ان النسخ قد يكون غضبا فسادا قطعية السقوط لان هذا المعترض جاهل عن قوله
تعالى ما ننسخ من اية او ننسخها الآية فان الحرمة المذكورة لو لم يكن خبرا من حال الطيبات او مثلها لا يختل
هذا الكلام اذ الحرمة المذكورة مصلحة في حقهم وان كان في صورة الغضب فهو تفضل من الله تعالى رحمة
كي تشبهوا ولم يصروا على ما فعلوا ثم اعتاضه عليه بان قوله وذلك يختلف باختلاف الاعصار مبناه
عن الغفول عن ان النسخ قد يكون قبل العمل بالمنسوخ مبناه الذهول التام عن ان الحكم على الجنس
بالشيء بالنظر الى اغلب افراده شايع في كلام الحكماء والبلغاء لاسيما في كلام الله تعالى ولا ريب في ندرة
النسخ قبل العمل بالمنسوخ على ان بعضهم نقل عن الائمة انكار ذلك منهم امامنا ابو منصور المازندراني
في الاشكال اصلا **قوله** واجتج به اي بالنظم ونسخه بها اي بالآية من نسخ النسخ بل بدل قوله
نأت بخير منها او مثلهما يقتضي البدل او بدل اشق من كلام من الخيرية والمثلية ينافي الاثقلية فلا يكون
اشق من الاول اذ الاثقل ليس بخير من الاثقل ولا مثلهما واجتج بها ايضا من منع نسخ الكتاب بالسنة
كالامام الشافعي فان النسخ هو المأني به بدلا والسنة ليست كذلك اما اول فلانها ليست مما اتى به
الله تعالى وقد قال تعالى نأت بخير الآية حيث اسند الاثبات الى ذاته العلية واما ثانيا فلانها ليست

بخير من الاية وهو ظاهر ولا مثالا لها لانه معجز دون السنة وكذا اخرج بها من منع نسخ السنة بالكتابة
 لقول تعالى نأت بخير منها او مثلها كان لانفها ما سبق لم يتعرض له وارباب الاصول تعرضوا
 ايضا حيث قال في التنقيح وقال الشافعي بفساد الاخيرين اى نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة
 بالكتاب قوله والكل ضعيف اذ قد يكون عدم الحكم اصح اى النسخ فان عدم التكليف بالحكم اخف بالنسبة
 الى العباد فيكون خبر العباد وان لم يكن خبر في الثواب فظهر ضعف منع النسخ بلبديل وهذا الكلام فيه
 لكن قوله نأت بخير منها او مثلها يقتضى اتيان البديل فثبت ان الاصل قد يكون عدم الحكم لا يفيد ولا
 ريب في ان عدم الحكم ليس بما في فاقيل في توجيهه ان الخلاف في جواز النسخ بلبديل ليس في اتيان
 اللفظ بل الاية الاولى بل في الحكم كما صرح به في شرح مختصر الاصول ولذا اجيب عنه بجواز نسخ التكليف من
 غير تكليف آخر بلبديل منه فتخفيف اذ لا كلام في ذلك الجواز لو طابق قوله نأت بخير منها الاية فانه يقتضى
 الما في به ولو حكما وليس الحكم ليس حكما فلاولى ما استرالى البعض من ان جزء المعطوف على الشرط محذوف
 تقديره ما نسخ من آية نأت بخير منها او مثلها وما نسخها لم نأت بديلها وقد عرفت ان الانشاء
 بلبديل وكذا ان تقول ان الكلام على الغالب لاكثر والنسخ بلبديل قليل بالنسبة الى النسخ بلبديل ايضا
 الاية مسوقة لرد اليهود والمشركين فطعنهم بالنسخ بلبديل وذكر الانشاء التيمم فحال مسكوت عنه قوله
 والنسخ قد يعرف بخير كاخبار الشارع بان الاية الفلانية قد نسخت وكالاتها واذا بها عن الصدور
 فلا اشكال بان البديل اذ لم يجب فمن اين يعرف كون الاية منسوخة وايضا لان انحصار النسخ في الما في
 قوله والسنة ما في به الله تعالى لانه عليه السلام ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى غاية انه وحى
 غير متلو واسناد النسخ الى السنة لظهور من قبل الرسول عليه السلام والى ذلك اشار بقوله وليس
 المراد بالخبر والمثل ما يكون كذلك في اللفظ حتى يقال ان الحديث النسخ لا يكون مثلا لاية المنسوخة في
 التجاوز وفي الثواب وسائر الاحكام مثل جواز الصلوة بها وانه فضلا عن كون خير منها بل المراد بالخبر
 فيما يرجع الى مصالح العباد فيجوز كون الحكم النسخ الثابت بالحديث خيرا من الحكم المنسوخ الدال عليه
 الاية وان سلم هذا لكنها انما تنسخ حكم لانه في الكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلال وان الكتاب
 راجح في الظن لكونه معجزا وجواز القراءة في الصلوة دون الحديث فقوله المانع والسنة ليست كذلك
 ليس بشئ **قوله** والمعتزلة اى احدى المعتزلة عطف على من منع فان التغيير بان يكون بعضها ناسخا
 وبعضها منسوخا والتفاوت بان يكون بعضها خيرا من بعض ونسخ النسخ عن المنسوخ **قوله**
 من لو اراد الله اى من توابعه الحاصلة له والفائضة به فيكون محلا لحدوث فيكون على المراد بالارام
 ثبوت مستلزم لثبوت الملزوم وهو الحدوث وان لم يكن كذلك في اللازم الا مع قوله واجيب بانها
 اى التغيير والتفاوت من عوارض الامور والمراد بالامور الافعال والامر والنهي والنسب الخبرية وهى
 متعلقة بالكلام النفسى وذلك يستدعى التغيير والتفاوت في علاقته دون ذاته فعنى قولنا حرمت
 الخمر بعد ما لم يكن حراما تعلق بها الحرمة بعد ما لم يكن متعلقا به كما ان حدوث تعلق العلم بالشئ باذنه لان

كان قبل الانشاء كشيء قلنا ان الانشاء
 كما عرفت حرام بالخبر وغيره فالذى
 ينسخ من نسخ الحكم الشرعى
 بلبديل قليل بالنسبة الى ذلك

او قبل لا يستدعى حدوث صفة العلم كذلك منها حدوث تعلق الكلام النفسى لا يستدعى حدوثه
 واما جواب الامام وتبعه بعضهم بان الموصوف بها الالفاظ اى الكلام اللفظى والقديم عند الكلام
 النفسى فخالفا لما ثبت عند الاشاعرة من ان الحكم قديم والنسخ لا يجري الا في الاحكام وفي التوضيح
 فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الاجاب قديم وهو حكم تعالى في الازل انه اذ بلغ زيد
 يجب عليه ذاقاشر وهو الحكم المصطلح اى الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله اشتقا
 وما خطه اليال من انه اذ احكم الله تعالى في الازل بانه اذ بلغ زيد يجب عليه ذاقاشر فكيف رفع ذلك الحكم
 بعده سواء كان اثبت مكانه حكم اخر او لا ثم ما ثبت في مكانه اخر قديم ايضا فيلزم مكان قديمه تقابلا
 والنقص عن ان معنى النسخ كما مر غير مرة بيان انتهائ مدته الى الاول لا رفعه ولا محذوره فحكمه تعالى
 في الازل انه اذ بلغ المكلف يجب عليه ذاقاشر كذا ويجب عليه هذا بعد انقضاء مدته حكم الاول ويحرم
 عليه ذاقاشر بعد انقضاء مدته وجوب ذاقاشر او بالعكس فيقال في الجواب انه ان اردتم بالتغيير بالنسبة
 اليها فلا يضرنا وان اردتم بالنسبة اليه تعالى فلا تم التغيير واما الخبرية فلا يستلزم الحدوث بخبر بان
 التفاوت بالخبرية في القديم لا يرى ان ما يشتمل على الايات من بيان التوحيد والمعارف وسائر الصفات
 العلى في تلاوة ما عداه والمطلوب موافق للدال وان نوقش في ذلك فنقول الصفات الذاتية قديمة
 اشتقا والصفات الفعلية قديمة ايضا مع انها متفاوتة تعلقا وحكما فالتفاوت لا يضر القدم وقد سبق
 في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا ساء عليهم الاية ما يتعلق بهذا المبحث قوله القديم صفة المعنى القائم
 لاصفة للذات قوله الخطاب للنبي عليه السلام اى الم تعلم الثاني او الخطاب في تغييرها وهذا هو الظاهر المتبادر
 والمراد هو اتمه قوله لقوله تعالى في بيان لفريقه لكن يمكن المناقشة فيه بانه لم لا يجوز ان يكون المراد هو
 النبي عليه السلام قوله تعالى وما لكم من قبيل لويس الخطاب واما وجه صحة ذلك فلان النبي عليه السلام
 امام امته فخطابه يستلزم الخطاب لهم فيما لم يكن خصيصا عليه السلام والمراد بهذا اللازم مع الملزوم
 حيث قال والمراد هو اتمه بناء على جواز ارادة المعنى الحقيقي والكبرى مع كلام فيه ولكنه ان تقول
 الخطاب لكل من يتلقى من العلم بذلك فيم النبي عليه السلام وامتة عموما شموليا فلا حاجة الى ذلك التحمل
 قوله لانه علمهم لا يراهم مناقشة صحة ارادة المعنى الحقيقي والكبرى معا **قوله** يفعل ما يشاء لازم
 معنى له ملك السموات والارض على القدرة التامة والعلم الكامل اذ المعنى الم تعلم ان الله لا يفتن
 ملك السموات اى لا الاستيلاء الباهر والسلطان القاهر عليها وما بينهما وما فيها المستلزمان للقدرة
 التامة على التصرف الكلى ايجاد وحفظا اعدا ما وتحريرا بحيث لا يمكن ان يعارضه احد فضلا عن ان يعاوق
 في فعل ما يشاء بحيث لا معارض مثبتة ويحكم ما يريد بحيث لا معقب لحكمه فمن هذا ما في كلامه يشاء ويريد
 حكمه بارع ومصلح فائقة فاذا كان الامر كذلك فلا يخرج عن قدرته من الملكات ولا يعرب عن علمه
 مشروطة من الذرات فيقدر على النسخ ويفعله ويحكمه حوايا المصالح العباد في المعاش والمعاد وعن هذا
 قال وهو كما لا يلدأ وانما قال كالدليل ولم يقدر دليل لعدم كونه في صوت الدليل لانه من قبيل مثلك لا يتخلل

وجوب ان النكحة في موضع المشتبك خاصة لا تنعم
 الا بدليل يوجب العموم كذا في التلخيص والارباب
 في ان الضمير اذا اراد به الخطاب فيجب ان يكون
 يكون في حكم النكحة فيكون خاصا فلا يلزم الا بدليل
 بوجوب العموم والدليل انما عليه كون العلم بذلك
 غير مختص باحد دون احد مشرق قوله تعالى ولو
 ترى اذ وقفوا على النار اية

او اراد به التفتن حيث قال في مثل هذا الموضع وهو دليل مرة وفيه دلالة ثالثة وهو
كالدليل وكالبطلان اخرى قوله وعلى جواز ان يكون كالدليل على جواز النسخ لا ذكرناه قوله وذلك تركه العطف
لكمال الاتصال بينهما لان منع من العطف فان الدليل يفيد زيادة التقدير والتأكيد وايضا تركه العطف
اشعار باستقلال العلم بغيرها على حiale غير تابع لآخر واعلم ان هذا دليل على قوله ان الله على كل شئ قدير
وهذا القول دليل على كونه ملك السموات والارض له تعالى قوله وانما هو الذي يملكه في الحصر استفاد
من مجموع قوله وما لكم اذ النفي متوجها الى ما سوى الله لان دون الله معناه سوى الله والولى كونه في سياق
النفي مع من الزائدة الاستغرافية وكذا الضمير والمراد في جنس الولى والضيمر ما سوى الله تعالى وخاتمة
كلمة انما لان الحكم المذكور مما من شأنه ان يعلم المخاطب قوله يملكه اشارة الى ان الولى هنا بمعنى المالك
وقدر لا امور يكون الكلام مسوقا لدخول على النسخ والنسخ اى الحكم بامر بعد انشاءه مدة الحكم
الاول من جملة امورهم وكونه مالا لربها يعلم بدلالة النص او باقتضاء النص قوله ويجريها في
تفسير الناصر في نسخ الحكم ببدل او بغيره وهو لا يشاء على حسب تفاوت مصالحه باختلاف الازمنة
وتبدل الاشخاص فقرر عن الراغب انه قال واصل معنى الولى كناية الاتصال من غير تحلل شئ اخر اجنبى
بينهما ثم يستعار للتقريب في المكان او في النسب او في الدين او الصداقة او النصرة انتهى وهذه
المعاني لا يتصور في شأنه تعالى سوى النصرة ولم يتعرض الراغب لمعنى الملك مع انه المراد هنا ولم يحل
على معنى النصرة هنا بحسن التقابل قوله والفرق بين الولى اى الولى المراد هنا والضيمر واما الولى بمعنى
الحب كما اشار اليه في تفسيره قوله تعالى الله ولى الذين امنوا الاية فالفرق واضح اذ الظاهر انها متشابهة
وحاصل الفرق ان بينهما عموم وخصوصا من وجه وقد ذكرنا مادة الافتراق ولم يتعمد مادة الاجتماع
لظهور قوله ام معادلة اى ام متصلة جواز ان تكون ام متصلة بناء على تقدير العلم ان الله مالك
الامور اى ام تعلمون وتفتنون بالسؤال اى بناء على ان ام تريدون ما قول بام تعلمون فكون العلم
لازما لارادة المذكورة فان الافتراح وهو الاحتجاج في السؤال لا يكون الا عند النعت والعلم او بناء
على تقدير تعلمون قبل تريدون فعلى هذا ما ذكره يكون حاصل المعنى لكن الوجه الاول موقوف لتقرير حيث
لم يذكر تريدون صريحا الا ان يقال قوله وتفتنون اشارة الى معنى تريدون وعلى كلا التقديرين يكون
جعل ام متصلة اذ قد صرح الرضى وغيره كالخبر في المطول ان الفعلين اذا اشتراكا في الفاعل خولقت
ام فعدت واقام زيدا مفعول متصلة فاذا قدر تعلموا يكون الفعلان اعني لم تعلموا وتعلموا مشتركين
في الفاعل وهو الامة الاجابة لان الخطاب وان كان للبنى عليه السلام والامة ظاهر الامة للامة فقط
حقيقة واعتباره عليه السلام في الخطاب للتشريف كما دل عليه قوله وما لكم لانه عليه السلام عالم به وعالم
بموجبه فلما وجد لادراج تحت الخطاب التشريف كما دل عليه قوله لا يفتنكم الله ولا يفتنكم الله ان مثل هذا
كلها يامر وينهى كما ارادوا العلم مع الافتراح واقع وليس الاستفهام على حقيقة بل انكار الواقع
بمخفه انه لا ينبغي ان يكون شئ منها قوله لم تعلموا انه مالك الامور تنبيه على ان ام معادلة للامر الثانية

دون الهنريتين لكن لما كان الثاني دليلا الاول كان معنى الاول ملحوظا فيه قوله وتفتنون بالسؤال
معنى تريدون وارادة السؤال مبنى عن الاحتجاج في السؤال والافتراح به بالسؤال اشارة الى
ان البناء مقدرة هنا بعد حمل الارادة على الافتراح اى الى حاصل المعنى قوله كما اقتضت اليهود بناء على
كون ما مصدرية في موقع المفعول المطلق التثنية والمعنى سؤال المشركين بالسؤال موسى عليه السلام
حيث قيل له اجعل لنا الهما وارنا الله جهرته ثم انه وفي هذا النظم الجليل ما يشبه ضعة الاحتجاج فان الظاهر
كما سألوا موسى اذ المشبه هو المصدر المبني للفاعل اى سألته الخاطبين والمثبه به المستولية وا
واكتفى بما ذكره في كل موضع عما تركه في الموضع الاخر وانما حمل الماء على المصدرية دون الموصول لان المشبه
ان تسألوا وهو مصدر فالظاهر ان المشبه به كذلك وقبح السؤال انما هو ليقبح المسئول عنه اذا السؤال
من حيث هو لا بوصف بالحسن والقبح في الغالب قوله او منقطعة عطف على قولهم معادلة للامر
اذا حصل ان ام متصلة او منقطعة اى للاضرب عن تحريفهم على العمل بموجب علمهم بما ذكره عند ظهور
بعض احكام المسامحة في ذلك وتنزيل علمهم بمنزلة العدم لعدم جبرهم على مقتضى العلم الى التحذير من
ذلك وهذا اولى من القول انها للاضرب عن عدم علمهم بكونه قادرا على الكمال بامر وينهى كما اراد
الى الاستفهام عن اقتراحهم كافتراح اليهود وانكار علمهم بانه لا ينبغي ان يقع اذلا معنى للاضرب
عن عدم علمهم الا ما ذكرناه من انه للاضرب عن تحريفهم على العلم ومعنى الاضرب هنا الانتقال لا الابطال
بل انتقال من المهم الى الالهام قوله والمراد ان يوصيهم بالثقة به اى توجيه المسلمين بالثقة بالرسول
وقوله وترك الافتراح عليه لم يقل وترك ارادة الافتراح عليه لاشارة الى ان توجيه الانكار التوبيخي
او الوقوع في اللبابة في انكار متعلقاتها ببيان ان ارادة ذلك قبيل فضلا عن قبيل متعلقاتها الظاهر
ان ذلك الافتراح لم يصدر منهم فان هذا القول اى ام تريدون الاية بمنزلة لا تفتنوا كما قال والمعنى
لا تفتنوا فضلوا وقديين في حمل ان النهي عن الشئ لا يقتضى سابقة وقوع النهي كيف لا وهو كقوله
يدل عليه قوله تعالى ومن يتبدل الكفر بالايمان الاية وانما نهوا عنها لان طعن المشركين او اليهود
وردة في النسخ لما كان مظنة ان لا يكونوا فيما انزل اليهم من القرآن بالثقة التامة بالرسول عليه السلام
ولعلمهم بكادون ان يطلبوا بيان الحكمة الداعية الى النسخ على التفصيل فتدعى تعالى عن ارادة ذلك فضلا
عن نفس الافتراح صوابهم عن الوقوع في مثل تلك المفسدة وهو اللابيق لمنصب الصحابة والمفهوم من
تقرير المص وبقوله صاحب الارشاد مولانا ابو السعود في علمهم كانوا يطلبون منه عليه السلام بيان
تفاصيل الحكمة الداعية الى النسخ وقيل سأل عليه السلام قوم من المسلمين ان يجعل لهم ذات النواط كما
كانت للمشركين وهى شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها الاكوال والمشروب انتهى فقال رسول الله
عليه السلام هذا سجان الله هذا ما قال قوم موسى اجعل لنا الهما كما هم الهة ولا يخفى عليك ان مثل هذا الكلام
لا يليق ان يجرى في توضيح المقام فالصواب ما قرناه على ما فهم من كلام المص وحاصل المعنى بل تريدون
ان تسألوا رسولكم بعد ان كنتم به وبشأنه الرشيقي على ان الاستفهام لانكار الواقع بل الوقوع مع

الترغيب في ثباتهم على عدم التصدي لذلك قيل نزلت في اهل الكتاب اي اليهود ولو وقع في النظم
يسلك اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا عبرية والعربية عليه قوله فقد سألوا موسى اكبر من ذلك الآية
قال المص هناك نزلت في اخبار اليهود ولو ان كنت صادقا فأت بكتاب من السماء جلية كما اني به موسى
عليه السلام وقيل كتابا بحرا يحيط سماوي على الارض كما كانت التوراة او كتابا غائبا حين ينزل او كتابا
الينا باعيا سا بانك رسول انتهى مرضه لان الخطاب لليهود مع ان السوق يأتي عنه اذا الخطاب
في العلم لامة الاجابة وجب الجواز مع ضعفه انه لما رطل عنهم خطبهم تهدد في كل ام منقطعة لا متصلة
ولعل هذا الاحتمال لم يذهب بعضهم الى الاتصال وقطع القطع وايضا الاتصال يحتاج الى التقدير او
الى التأويل قوله وقيل في مشركين اي نزلت في شأن المشركين كما قالوا في قوم من لربك اي وحد
حتى نزل علينا كتابا نقرؤه وكان فيه تصديقك وهذا على تقدير قوله تعالى يا منسج من اية الآية
نزلت في حق المشركين مرضه لان قوله تعالى كما سئل موسى لاينا سببه اذا علم لهم بموسى بالاقتراح
قوله لكن قوله تعالى او تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا الآية يدل على ان المشركين
لهم علم بموسى عليه السلام والتوراة فيجوز ان يكون لهم علم باقتراح قوله بالاخبار عن الاخبار
فلا ولي ان وجه الترميض عدم موافقة السياق والسباق وجه الصحة مع ضعفه جواز تلويح الخطاب
قوله ومن ترك الثقة بالآيات يفسره بترك الثقة واشار الى ان المراد بتبدل الكفر بالآيات بسبب جاز
اذا ترك الثقة المذكون كفر وضلال والدا على ذلك عدم صحة كونه قوله تعالى فقد ضل سواء السبيل
جزا ولا ظاهرا لان ضلال الطريق سبب لتبدل الكفر لا عكسه وهذا نظير قوله تعالى ومن كفر فانه
غنى عن العالمين حيث وضع ذلك موضع ومن لم يحج ونظر عن الرضى ان كون الشرط مضارعا والجزاء
ما ضيا ضعيف لم يأت في الكتاب العزيز انتهى الاولى لم يأت في كلام الغصا وعن هذا اذا وقع في الكتاب
العزيز يحتاج الى التأويل كما وقع ذلك هنا فاحتجنا الى التأويل المذكور في معنى ان لم يأت في الكتاب العزيز
قوله وشك في بيان ترك الثقة بادنى المراتب ولذا لم يقل وانكر ما تنبها على ان الشك يؤدي الى
الضلال المذكور فضلا عن الانكار قوله واقتراح غير بيان ما يترتب على الشك قوله فقد ضل الطريق
اشارة الى ان اضافة سؤال الى السبيل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف وان معنى السواء
الاستقامة وصف بالطريق مجازا كما يكون الطريق مجازا للحق والدين والسلام قوله حتى وقع في الكفر
اشارة الى ما ذكرنا من ان ما ذكره في جانب الشرط مسبب عن الجزاء لا سبب له واصل الكلام ومن ترك الثقة
كما اوضحه آنفا قوله بعد الايمان اشارة الى ان الخطاب في قوله تعالى ام تريدون الآية لامة الاجابة وهم
المسلمون دون امة الدعوة كما زعم من قال انها نزلت في اهل الكتاب في المشركين فان التبدل المذكور
لا ينظم الا للمؤمنين وذلك ان تقول ان الشرط هنا وان لم يكن سببا للجزاء نفسه لكنه سبب عن الاخبار
مشروقه تعالى فيكم من نعمه فمن الله وايضا ان تبدل الكفر بالآيات سبب في الذم الى علمه سبب لعلمه
وان لم يكن سببا خارجا وعموم سببية الشرط للجزاء الى الذم والخراج مما اشار اليه العارف الجاهلي

في بحث كالمجازاة تدخل على الفعلين كما يحتمل ان تشتمل اكرمك حيث اعتر التكم نسبة بينهما
بها يصح ان يورد بها صورة السبب والمسبب كاظهار مكارم الاخلاق قوله ومعنى الآية لا تقتصر
معنى منفهم من قوله تعالى ام تريدون اذا استفهام لانكار الوقوع وحاصل لا تقتصر جوا وقد عرفت
ان النهي لا يقتضي وقوع النهي وهناك ذلك اذا قيل ان الخطاب للمؤمنين ففضلوا اجواب النهي ولذا
صار مجزوا وتأويل لا يقع منكم اقتراح ولا ضلال قوله ويؤدي بكم الضلال فاعلم يؤدي الى البعد
متعلق بيؤدي بكم من المقصود وهو الايمان ولهذا وتبدل الكفر بالآيات على ان الباء اخبر في المتروك
وحاصل ترك الايمان الذي هو في ايدكم بالفعل واخذ بدله الكفر معاذ الله تعالى هذا اذا كان الخطاب للمسلمين
واما اذا كان الخطاب لليهود والمشركون فالمعنى ترك الايمان الذي هو في ايديهم بالفطرة التي فطر
الناس عليها واختيار الكفر الذي ذهبوا اليها قوله وقرئ يبدل من الافعال وهو يدل وفي القواة
الاولى مبالغة ثم اعلم ان من قوله ومن كونه شرطية للعموم فيشمل على حكم كل شامل من ترك الثقة
بالآيات ولغيره من كفر بعد الايمان فهذه الجملة تذييلية مقررة للنهي عن الاقتراح المستفاد من
قوله ام تريدون فقوله ومن ترك الثقة بالآيات البينات له خوله تحت ومن يتبدل الكفر بالآيات
دخولا وليا يكون الكلام مسوقا لا لكونه خاصا بل لاعتدائه عمومه وكونه حكما عاما كليا منفصلا
عاقبه فهذا من الضرب الثاني من التذييل اخرج مخرج المنكر مشروقه تعالى وقول جار الحقي وذهق الباء
ان الباطل كاذن حقا والحاصل ان المقترحين الشاكين من جلة الضالين وسطا السبيل فبا عتبا
اشتماله يكون مؤكدا لمفهوم قوله ام تريدون الآية قوله يعني اخبارهم اي المراد من اهل الكتاب
اليهود لا مطلقا بل اخبارهم وعلما بهم الاشارة بقرينة قوله من بعدما تبين لهم الحق وظهور الحق
المذكور في التوراة من خواص اخبارهم وهذه الارادة اما حقيقة او مجازا كسائر الالفاظ العامة
حين اريدت بها الافراد منها فلا اشكال بان العام لا دلالة له على الخاص باحدى الدلالات الثلاثة
قوله فان لو تنوب عن ان في افادة المعنى المصدرى دون اللفظ ولذا لم يحرم المضارع به ولم يسقط
النون به ذهب في تفسير قوله تعالى يود احدكم لويعة الف سنة الى ان لو يعني ليست بناء على ان حكاية
لودادتهم للتنبية على الوجهين في الموضوعين ويجوز هناك كون لو يعني ان ويصح هنا ايضا كونها بمعنى
حكاية لودادتهم وكان اصل لودادتهم من جدا يمانهم كفارا لكن اجري على الغيبة لقوله وكثيرا ما بينه
هناك والحاصل ان لو الواقف بعد فعل الود يحتمل ان يكون بمعنى ان وبمعنى التمني قوله م تدرس بقرينة
من جدا يمانكم قوله وهو حال من ضمير الخاطبين في يردونكم وقيل مفعول ثان على تضمنين الرد معنى التنبير
اي تنصير وكم كفارا في يدل على كون الكفر المفروض بطريق القعود اما كونه حالاً فخالف عن تلك الدلالة
مع ان الحال يقتضي كون المردود اليه امر مغاير للكفر وعن هذا قال بعضهم وهو حال من ضمير الخاطبين
يفيد مقارنة الكفر بالرد فيفيد ان الكفر يحصل بمجرد الازداد مع قطع النظر الى ما يرد اليه ولذا لم يقل
لو يردونكم الى الكفر وفيه تكلف اذا لاحقا في حصول الكفر بمجرد الرد اذا لا واسطة بينها ومعنى قوله

يعني ان من مكارم الاخلاق
بمكان جبر الشتم الذي هو سبب
الاخلاق عند الناس سبب الاكرام
عنده وقس عليه مثله

ط
وقد عطفه على قوله ام تريدون
ولا يخفى ان الجاء مع بيدها مخبر
بما ان العطف في التذييل يكون
التقدير مقصودا من غير
متعارف

انا فقد رخصت باسمه ربنا ونحوه عليه السلام نبينا وبالا سلام ديننا وبالقران اماما وبالكعبة قبلتنا وبالمؤمنين
 اخوانا ثم اتي رسول الله عليه السلام فاجراه فقال احببنا خيرا فنزلت في قوله ولعل المصطفى انما تركه لانه كما
 قال الحافظ ابن حجر لم يوجد في شيء من كتب الحديث ولو صح هذه الرواية لكان المراد بالرد الى الكفر الرد
 الى اليهودية مع انهم من اليهود والتعبير بالرد يحتاج الى التأويل فالظاهر الرد الى ما تدعو اليه وهو عبادة
 الاصنام قوله كان امرهم كما لا ولي لهم كان قوله امرهم بالصبر المشغول من فاعفوا قوله والمخالفة في الحسن
 الخلق كالمداواة المستفاد من واصفوا والنجاء الى الله تعالى بالعبادة اي البدنية والمالية وهي المراد بقوله
 والبرونة كلامه اشار الى ان المراد بالصلاة جميع العبادات البدنية والزكوة كل العبادات المالية واردة خصوصا
 صحوة والواو في واقيموا قائم مقام الفارغة فاعفوا وترتب العفو والصنع على ما قبل ظاهر وترتب الامر بالصلة
 والزكوة عليه لان وادتهم ذلك سبب الامر المذكور تنبيههم على ذلك وقطعا تنبيههم راسا وما تقدموا
 شرطية نص في العموم اي اتي شيء من المبرات تقدموه لنفع انفسكم ومصلحتهم بتجديا وثوابه بخلاف المضاف
 او تجزؤه بنفسه تجسم الصورة المحسنة وقدموه بمرارة تفسير قوله تعالى ونضع الموازين القسط الاية صا
 الارشاد قوله لا يضيع عند الله اي على خير كان او شرا فيكون وعدا وعيدا وان يخص بالخير فهو وعد
 فقط وقرئ بالياء فهو وعيد للكافرين من اهل الكتاب في يكون منقطعاً عن قوله وما تقدموا لانفسكم ومصلحتهم
 بقوله وكثير من اهل الكتاب لو يردونكم الاية وفيه نوع بعد ولو قيل ان من قبيل الانكسار لا يظهر المباشرة لم يبعد
 فالارتباط بما قبله على حاله فيكون تعليل على القرائتين وعن هذا اختير الجملة الاسمية مؤكدة بان والتعبير
 عن علمه تعالى بالابصار مع ان العلم لا يبصر كد تنبيهها على انه لا يتحقق في علمه تعالى كالموجود المحسوس لا ارجاع
 صفة البصر الى العلم فان البصر والسمع صفتان مغايرتان للعلم عند جبره وراحمها كما فصل في علم الكلام وفتا
 قد يمتان ولهما تعلق كتعلق العلم قوله عطف على وادبائنا بها اعتراض والنكتة فيه ترغيب المؤمنين
 على الصبر الذي هو نصف الايمان والتخلق باخلاص سنية الذي هو مشأ الكفر والخير والاتجاه الى انواع عبادة الله تعالى
 بالاخلاص ثم الوعد عليه تسليمة المؤمنين واتخاذ الاستبطاء اتيان الامر وايتان الاعتراض بالفاء وحسنه
 لانه ما وقع في كلام القضا وهو قول واعلم فعل المراد ينفع كما في المطلق وعطف فاعفوا على وادبائنا على ان
 عطف الانشاء على الخبر فيقال محرم من الاعراب ما سوى الواو واختلاف في الفاء ونحوه وان ذهب الى
 جواز الخبر في المطلق رد صاحب التلخيص قوله والضمير لاهل الكتاب في قوله كثير من اهل الكتاب دون كثير
 منهم كما هو الظاهر من العطف وانما اختاره لان هذا القول صدر من جميعهم لا من اكثرهم وليوافي قوله
 وقالت اليهود والنصارى لكن المراد من اهل الكتاب اصحاب التوراة حيث قال المصطفى يعني احبارهم
 ثم قال والنسوة المذكورة في التوراة فرجوع الضمير اليهم بطريق الاستدلال ثم عطف هذا القول فيه
 اي الى ان وادتهم المذكورة منشأ هذا الزعم الفاسد والاعتقاد الكاسد بضمير اليه المص **قوله**
 لف بين قولي الفريقين وبذلك عليه الاية الاخرى وقالوا كونوا هودا او نصارى وانما استدلت بها لاحتمال
 ان يقال ان لم لا يجوز ان يكون القائل بهم اليهود فقط فدفع بهذه الاية الناطقة بذلك هذا لف من مسلك

في آيات الجنة والقيامة على من خلقها
 وضيفة القاطنة للجنة والقيامة

التي بمعنى الانبياء مقصور
 مقصور وقد يكون الجاهل
 بمعنى الجاهل

وقيل ان المراد ان ثابت في علمه تعالى
 لا يضيع لان علمه تعالى بمعنى في علمه تعالى
 كثير في القرآن يجعل ما في علمه تعالى بمنزلة
 الموجود المحسوس فيتحقق وقوله
 تفصيل معنى عند الله في قوله
 عند ربكم

اللطيف يسميه باب البديع اللطيف التقدير فان الضمير كما عرفت في قوله لليهود والنصارى فذكر
 الفريقان على الاجمال بالضمير الرجوع اليهما ثم ذكر ما ذكرناه في قوله وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا
 وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى قوله ثقة على الوجه الاجمالي اي اعتقادا
 على فهم السامع وان السامع يرد كل قول الى صاحبه لعله بان كل فريق يحكم بتفصيل صاحبه وان اليهود
 لا تقول لن يدخل الجنة الا النصارى ولا عكسه وانما على الواو مع ان الظاهر الواو في معنى السبب ان
 او هنا التفصيل والتقسيم وهو كما يكون باو يكون بالواو ايضا فهي يدل على اجتماعها في المقسم ولا ينافي في اللف
 والنشر وهذا الجواب هو الحاسم لما دة الشهيرة لكن ذكر في المطول ان التقسيم لا يجمع مع اللف اذ في اللف والنشر
 ليس اضافة ما لكل اليه بل يترك ما لكل حتى يضيف السامع اليه واما في التقسيم في اضافة ما لكل اليه على التعيين
 فافترا فلان متباينين ان يقال ان صاحب المعنى لا يسلم ذلك بل التقسيم عنده اعم من اللف والنشر
 كما فهم بعضهم من كلام السكاكي نقله الخريز مع رده او مراد صاحب المعنى التقسيم اللغوي لا المصطلح
 عند باب البديع ونقل عن المحقق التفتازاني والسيد الجرجاني انها لا لا شرعها لفتتاح قد جرى
 الاستعمال في اللف الاجمالي على ان يذكر النشر بجملة او دون الواو كقوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان
 هودا او نصارى لان الذي وقع عليه اتفاق الفريقين هو احد الامرين وانما الموكول الى فهم السامع
 هو التعيين وقال في المطول وكذلك ان تجعل قول الفريقين فان قد لفظ بين القولين في قوله اي قالت
 اليهود وقالت النصارى والمأل واحد فان اعتبار اللف بين الفريقين مستلزم اللف بين القولين
 وبالعكس لكن المناسب للنشر اعتبار اللف بين الفريقين والمصداختار كونه بين قولي الفريقين
 عكس في المطول فانه اختار الخبر في كونه بين الفريقين ثم جوز هذا الاحتمال كما عرفت في قوله وهو مجموع
 بان لمعني ثاب يقال هاد اذا تاب ومنه قوله تعالى انا هدنا اليك سبوا بذلك لما تابوا من عبادة الجاهل
 قبله وكان كان في الاصل اسم مدح لمن تاب منهم ثم صار بعد نسخ شريعتهم لازما لجماعتهم كالمعلم لهم كذا
 قال الراغب او رد النظر بها ثم وعود لان جمع فاعل على فعل بضم الفاء وسكون العين نادر والعود
 بالذال المحجمة حديثان لنتاج من الظاهر والابر والخيروا احدا عا ثم يجمع ايضا عيانا فاعل على الصحيح
 واد هذا البيان رد من قال ان مصدره يستوي في الواحد وغيره وقيل انه مخفف يهودي يذف الياء
 وبها ضعيفان والاخير اضعف لما عرفت من جمع ولا نظير في كلامهم **قوله** وتوجد الضمير له جواب سؤال
 مقدر بان كيف كان الخبر جمعا مع ان الاسم مفرد فاجاب بان توحيد الاسم باعتبار لفظه من فان لفظه
 مفرد وجمع الخبر باعتبار معناه فانه من الفاظ العموم وان لم يكن محكما في العموم اذا كان موصولا او موصوفا
 بخلاف كونه مفعولا واستقرا ما فانه عام قطعاً **قوله** اشارة الى الاما في الاول بذلك بيان وجه كون اسم
 الاشارة جمعا مع ان الظاهر ان المشارة الى قوله لن يدخل الجنة وبين ان المشارة اليه متعددا كما عرفت ولم
 يرش الى الاشارة الى قوله لن يدخل الجنة باعتبار ان امان في دخول اليهود وعدم دخول غيرهم ودخول
 النصارى الجنة وعدم دخول غيرهم لان من واحد غايته متعدد متعلق باعتبار الحصر وايضا اعتبار

تعدده باعتبار تعدد مساجبه تدقيق فلسفي لا يجاب في الشرح القويم والظاهر ان هذا الحيل يشبه حيل السحر
على نفسه مثل قول شعري شعري اذا الام في الاماني اما عوض عن المضاف اليه او لغيره فعلي التقديرين يكون
المعنى اما بينهم في اول بان اما بينهم اما بينهم في القبح الى نهايته قيل ويرد قوله تعالى قلنا توا برأكم
فان الاوليين منها ليسا مما يطلب فيه البرهان ولا مما يحتمل الصدق والكذب انتهى هذا وان سلم في
الثاني لكن في الاول ممنوع اذ عدم تنزيه الخير من ربهم ادعاء منهم كما لا يخفى نعم مودة ذلك ليست من
قبيل الدعوى لكن الكلام ليس فيها كما صرح وقال ولا يزل على المؤمنين بل ولم يقلوا بهي مودة ان لا
ينزل في مكان المعترض ذم عنده على ان طلب البرهان للجنوع الاتي لا يقتضي طلب لكل واحد منها لا سيما
اذا كان الغرض من الامر مجرد التبيك وهذا يقتضي طلبا لواحد منها وهو طلب البرهان على اختصاصهم
بدخول الجنة والتنبية على ذلك قال المصنف في تفسير قوله تعالى ابراهيم على اختصاصكم بدخول الجنة ولا وجه للفتنة
عن رموزه ثم الاعتراض عليه قوله وبني لا ينزل في هذا الثاني لليهود خاصة على ما صرح به سابقا حيث
قال اجابوا لليهود ولم يتعرض للنصارى فاضافة الاماني الثلاثة الى كلا الفريقين بالنظر الى المجموع لا الى كل
واحد واحد لا خيرة امنية للفريقين والاوليين لليهود خاصة الا ان يقال ان كون الاوليين امةيتين
لنصارى يستفاد من النظم بدلالة النص لكونهم عدد المؤمنين ايضا لا سيما ان اشتراكهم في الامنية
الاخيرة ربما يشتر بذلك ثم هذا لازم من عدم مودتهم ان ينزل عليهم خبر قوله والا ما في الآية اي قوله
وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هذا واحدا مع كون اسم للامانة بجمعا قال على حذف المضاف جمعا الى امثال
تلك الامنية اما بينهم والمراد بامثالها ما هو المذكور من ان لا ينزل على المؤمنين خبر وان يردوهم كفارا وكذا
وقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة من قبيل الاماني الباطلة هذا لليهود واما النصارى فامثال
امينهم هذه نعم ان النار لن تمسهم الا اياما معدودة ايضا وقولهم نحن ابناء الله واجابوا وغير ذلك
قوله واجابوا اي جلت تلك اما بينهم اعتراض بين قول لن يدخل الجنة وبين قولنا توا برأكم فانها تكونان
كلامين متصلين معنى بالدالية والمدلولية ولو فرض ما صح جعلها اعتراضا وكونها اعتراضا على الكلامين
لا الاخير فقط فانما الاعتراض التسهيل على انها اما بينهم الفارغة ليس لها مستند في نظر فضلاء العقلاء
اذا الامنية كما ينبغي افعلوا من التمني والتمني تقدير الشئ في النفس وتصويره فيها ولا كان في الغلب
عن تخمين صواب البطلان لا امس والكذب له الملك قوله والامنية افعلوا من التمني فاصلا منوية كالمعجزة
واعلمت من التمني وقد عرفت معناه فكون ان لا ينزل على المؤمنين خبر وان يردوهم كفارا من قبيل التمنيات
واضح واما قولهم لن يدخل الجنة في دعوى باطله ففي قوله اما بينهم تغليب وكذا ان تقول ان الدعوى الباطلة
ما يقدره الانسان في نفسه فيكون القول المذكور من الاماني فلا تغليب في اما بينهم وكذا الكلام فيكون
المعنى امثاله تلك الامنية والامنية قولهم لن يدخل الجنة في قولنا جعل الاماني بمعنى الاكاذيب فاطلاق
الامنية على دعواهم على سبيل الحقيقة وان جعلت بمعنى التمنيات فعلية الاستعانة تشبيها بالتمني
في الاستحالة ولا يخفى ان اخراج الاماني عن معنى التمني خلاف الاستعمال والابواب في تقرير المص حيث قال

ع
وكذا ان تقول ان طلب الدليل
ولو بطريق التعجب يناسب
الدعوى

ص
المعجزة ما ينبغي وجعه
اعاجيب والافعال الشئ
الذي يكون سببا للتحريك

والامنية من التمني في الاول جعل الدعوى الكاذبة من التمنيات لكونها مقدرة في النفوس واشتمال
الحكم لا يضره قل حالوا امر وقيل اسم فعل بمعنى احضروا والاول اي كونه فعلا اظهره على كونه فعلا الهاء
اصل بنفسها فوزنه فاعل فتقول هات باسقاط الياء يا زيد وهات يا هند وقس عليه ما عداه ونقل
عن ابن عطية ان تصرفه مجبور لا يقال منه الا الامر وليس كذلك وقيل اصل همت اي اتي مثل امره
فابدل الهاء من همت وهذا ليس بجيد وقيل الهاء التنبيه دخلت على اتي ولزمتها وحذفت همت
اتي لروما وهذا ارداهما سلف وفي الباب فحصل في هاتوا سبعة اقوال فعل او اسم فعل او اسم صوت
والفعل هل يتصرف او لا يتصرف وهل هاتوه اصلية او بدل من همت او هي هاء التنبيه زبدت وحذفت
همتة واصل هاتوا بتبوقا فالت والمعنى احضروا وجعلتم على اختصاصكم بدخول الجنة او اتوا بهاكم على دخول
الجنة فضلا عن اختصاصكم على الامر للتعجب مثل قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله الآية والبرهان مشتق
من البره وهو القطع او البرهنة وبني البيان وجه تسمية الجنة به ظاهرا واطراف البرهان اليهم للتصريح بكمال
جبريلهم واصل الكلام هاتوا البرهان بدون اضافة قوله في دعواكم التي اختصاصكم بدخول الجنة بل ما تضمنت
وهو اصل الدخول وصيغة الشك تكلمهم او خطا بهم على حسب ظنهم فان العجز لم يكن محققا عندهم
بعد قوله فان كل قول من السمعية لا دليل عليه يدل على تحققه غير ثابت واما في العقلية فيجوز ان يكون
الدعوى صادقا في دعواه مع كونه عاجزا عن اثباته والمقام قرينة على ان مراده القول في السمعية فلا شك
بانه ان اريد به انه غير ثابت عند الخصم فلا يثبت في الصدق في الدعوى وان اريد به انه غير ثابت في نفس الامر
فهو ممنوع لان انتفاء الدليل الذي هو سبب العلم لا يقتضي انتفاء المدلول في نفس الامر ووجه عدم الاشكال
هو ان السمعية لا يثبت في نفس الامر ما لم يدل عليه دليل من الشارح وبهذا البيان اندفع الاشكال
وهو ان الكلام في الصدق في الثبوت والثاني دون الاول وكثيرا ما يتخلف ما عرفت من ان الشرعيات
لا فرق فيها بين الثبوت والصدق على انها في العقلية لا فرق بينها ايضا اذا اريد الثبوت في نفس
الامر وتخلفها فيما اذا اريد الثبوت عند الخصم فيتحقق الصدق دون الثبوت عنده في بعض الاحيان
وبالعكس ايضا فلا تغفل قوله اثبات لا نقوه كما كنت على الجبابرة انفي اذ قد قرر في موضعه ان على الباطل
المنفي السابق استغفار ما او خبر وان حكى الرضى عن بعضهم انه اجاز استعمالها بعد الايجاب لكن المشهور
المحمول به هو الاول قوله من دخول غيرهم الجنة واذا انفي ذلك يلزم منه نفي ما اثبتوه من اختصاصهم
بدخول الجنة فيقي اصل الدخول قوله من اسلم الآية ينبغي اصل دخولهم اذ لم يسلموا فلا يقال انه يفرهم
منه ان دخول اليهود والنصارى واقع بدون اختصاص ولعل قد وقع هذا في اول الامر ذهب مولانا
ابو السعود بن اثبات من جهته تعالى لا نقوه مستلزم لنفي ما اثبتوه واذا ليس الثابت مجرد دخول غيرهم
الجنة ولو معهم ليكون المنفي مجرد اختصاصهم به مع بقاء اصل الدخول على حال بل هو اختصاصهم بغيرهم بالدخول
كما سطر باذن الله تعالى ظاهرا المنفي اصل دخولهم وانت خبر بان اثبات على لا يكون الا ما نفي قبلها
وهو دخول غيرهم وهذا المنفي مستلزم لنفي ما اثبتوه وهو اختصاصهم بدخول الجنة واما اصل الدخول

وفي الكشاف جهات صوت
بمنزلة هاء في معنى
حضر

فضميت وصرف النفي الى خلاف القاعدة المقررة وان استلزم هذا النفي في الاختصاص واما وجه بقاء
 اصل الدخول فيكون مفعولاً بطريق المفهوم المخالف يدفع صريح قول تعالى من اسلم وجهه لايه **قوله**
 اخلاص له تعالى لا يشركك بشئاً شريكاً جليلاً او خفياً فان الاسلام مع الاشراك كالا سلام ولذا لم يحل
 الاسلام على معنى الايمان بل دخل على معنى من اسلم الشئ فلان اذا خلاصه وهذا يستلزم للاسلام
 المصطلح اقتضاء قوله او قصده عطف على نفسه اي اخلاص له قصده لا يشوب قصده قصد غيره بترك
 الاشراك في المعنى متحد مراده الاشارة الى ان الوجه مجاز مرسل عن النفس بعلاقة الكمية والجزئية
 والشرط وهو كون الكمال والمقصود بحيث ينتفي بانتفاء ذلك الجزئية متحقق هنا وتخصيص الذكر به لانه
 اشرف الاعضاء ومجمع الخواص وموضع السجود الذي يكون العبد اقر بالربه ومظهر آثار الخشوع
 والخضوع الذي هو من روافد الاخلاص فجعلها من قبيل مراعاة النظير واشارة الى ان الوجه مجاز ايضا
 عن القصد لان القصد الى الشئ موجه له قوله واصل العضو مأخوذ من الموازنة لكونه مقابل الانسان
 ثم استعمله ليقابل من كل شئ وهذا استعارة للنفس وجوز المص كون مجاز القصد كاعتدائه ويجوز العلة المقابلة
 و هي في ما مر منه وهو الوجه ظاهر واما في المستعار فلان بين القصد والمقصود مقابلة معنوية
 وهذا تفصيل ما سلف من ان القصد الى الشئ موجه له قوله في علا شأن الى ان المراد بقوله هذا الوجه
 الاجر التام الذي يكون عاطف من المفلحين كمال الفلاح وهذا لا يكون الا بكونه محسناً في عمله ولا يلزم منه
 عدم فلاح الفساق بل يلزم عدم كمال فلا حرم وهذا مذهب اهل السنة والقول بان هذا بناء على الاعتزال
 ضعيف نعم هذا صحيح في كل كلام الزمخشري لانه مذهب واما اذا صدر من هذا القول عن اهل السنة فتأمل
 ما ذكرناه قوله الذي وعد على عمل شاهد على مراده واما الزمخشري فقال اجره الذي يستوجب به بناء على
 مذهبه فاشارة الى المص الرد بقوله الذي وعد على عمل عليه في وجود هذه القرينة القوية كيف
 يتوهم ان بناء على الاعتزال قوله وهو محسن حال من ضمير اسلم اي والحال انه محسن في عمله ما يحسب
 الكمية كالتطوع بالنوافل والكيفية كما قال عليه السلام الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن
 تراه فانه يراك والاسلام ليس من جملة ما عرفت من ان قوله تعالى يلي من اسلم الية متضمن للاسلام
 الشرعي اقتضاء فان الاخلاص له تعالى بلا ايمان واسلام كالا خلاص وقول صاحب الارشاد النبي من
 جملة الاسلام المذكور لا يعرف له وجه واختيار الجملة الاسمية في الحال للاشارة الى ان الاعتناء اذا كان
 على الدوام والاستمرار الشوق غايات الجواب ثم عند قوله يلي ويحسن الموقف عليه كما سيجي قوله ثانياً
 عنده وفي استعانة تمثيلية قوله لا يضيع في بيان معنى عند ربه ولا ينقص عما وعد وهو من امثال
 فلما اد بالثبوت عنده لازمه وهما لا يضيع ولا ينقص ولا يبين ان لاجره وتام المستمرة انما بعد
 الضياع والنقصان والثبوت والدوام قال تعالى عند ربه وفي التعبير بغيره و اشار الرب على سائر
 اسما من تسميم المسرة ما لا يخفى قوله والجملة اي فلا جره جواب من ان كانت شرطية وهذا هو المختار
 لان من اذا كانت شرطية يكون نصفا في العموم الذي هو المراد هنا وايضا دخول الفاء ظاهراً ولهذا

وهذا البيان ظاهر ضعف ما قاله
 ابو حنيفة في بناء على الاعتزال
 ولم ينظر الى مذهب من قال لا يرى
 ان اسناد انبث الربيع على
 حين قاله الموحدين حقيقة غفلة
 ان قاله الدهري

ثم يجوز كونها موصولة يراد بها العموم بقرينة المقام وان لم يكن نصفا في العموم في كل مراد ولا يسعدان بكل
 على كونه موصولة قوله فيكون الروح اي على تقدير كون من شرطية او موصولة بقوله يلي وحده بلا
 اعتبار اسلم مع فان يلي قائم مقام الجملة والمعنى ان غير هؤلاء داخل في الجنة فيجوز اسلم مستأنفة
 استينافاً معانياً كانه قيل اذا بطل ما اختلقوه فاما المطابق للواقع في كان الظاهر فلا الجنة واما
 ما اختير في النظم لنكتة انيقة وهي الاشارة الى ان الوصول الى الجنة ليس بالامانة الفارغة بل
 بترك الشهوات وتحمل المكاره مع المواظبة على القربات اذا الاجر ما يؤتي في مقابلة الحسنات بمغن
 الوعد للمسلمين والمسلمات **قوله** ويجوز ان يكون الرد بانضمام من اسلم ولا يحسن الموقف على يلي
 فعلي هذا يكون من موصولة لا شرطية اذ هي لا تكون فاعلة قول فلا جره عطف على يدخلها وتساب
 الجنتين في الاسمية والفعلية وان كانت من الحسنات لكان ترك ذلك مانع وهو كون المراد بالاول
 التجدد والثاني الدوام والثبوت اذ الدخول الى لا يتصور له دوام واما الاجر فلا دوام بالشرع
 لكن المراد بالاجر الثواب لانفس الدخول ولا خوف عليهم في تلك الدار الاخرة اذ الكلام فيها والتعميم
 الى الدارين ليس بمناسب للمقام وان صح في الجملة الظاهر في دوام الخوف لا الدوام في نفي الخوف
 الا ان يقال لا خوف من حقوق مكرهه في الظاهر الدوام في النفي وكذا الكلام في الحزن ولا في ولا هم
 يحزنون فانه لتأكيد النفي وايتنا الخبر منها جملة فعلة لرعاية الفاصلة وصيغة المضارع للاستمرار
 لا للتجدد كما هو الظاهر بالاستمرار الدوامي لان جملة ولا هم يحزنون اسمية خبرها جملة فعلة وهي
 تفيد الدوام اذا قامت القرينة عليه وهناك كذلك وما قيل ان الجملة الاسمية التي خبرها فعل مضارع تفيد
 الدوام التجددي فتجوز على انتفاء القرينة على الدوام والجمع في المواضع الثلاثة باعتبار معنى من كان
 في الضمائر الاول باعتبار اللفظ كانه عليه في قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الاية ولعل النكتة في ذلك
 ان اسلامه مع قيده واقع على طريق الانفراد وعدم خوفهم وحزنهم واقع على سبيل الاجتماع اذ الظاهر
 انتفاءها في الاشارة **قوله** اي امر يصح الاستدلال به هذا النفي مع ظهور ان كل واحدة من تلك الطوائف
 كانت على شئ فالنفي في الموضوعين الشئ المعتد به لا الشئ مطلقاً وهذا المعنى لهذا المعنى شائع في العرف
 حيث يقال كثيراً ما هذا ليس بشئ والمراد شئ بعيني به والا فالشئ اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ونحوه
 عند إطلاق على المعلوم فما ظنك بالموجود الغير المعتد به لكنه اذا اراد في عدم الاعتناء به المبالغة يقال
 هذا ليس بشئ ويلزم منه عدم الاعتناء به كناية وهي البليغ من التصريح فلذلك السراية في العرف
 كذلك **قوله** وقد يحزن وقد اسم جمع وجمع واقد كصحب وركب يسكون الفاء والادل المملة القوم
 وهم الذين ارسلوا من طائفة او من ملك الى ملك او نبى للاستخبارات مثلاً فجاء بفتح النون وسكون الحيم
 بوزن عطشان موضع فيه قوم من العرب نصارى فسمي بنجران بن زيد بن سباء وهذه القصيدة ذكرها
 ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها كذا قيل في نقل هذه القصيدة اشارة ارتباط هذه الاية
 باقبلها فان فيه بيان تضليل كل فريق صاحبه بخصوصه اذ بيان تضليل من عداه على وجه العموم

وقيل لا هم يحزنون من فوات
 مطلب اي لا يعتد به ما يعجب
 ذلك لانه يفهم من قوله
 ولا يحزنون

فان قولهم لم يدخل الجنة الآية في قولهم ان من عد اليهود ليس على دين معتد به وان من عد النصارى
 ليس على شيء واخر ذلك حكم تضليل كل فريق صاحبه للعداوة والبغضاء بينهم الى يوم القيمة قوله فتناظر
 اى وقد نجران واجبار اليهود فان رفعت اصواتهم واظهروا شدة عداوتهم واساقا الادب فكفر الاجاب
 بعيسى والابجيل وكفر وقد نجران بموسى والتوراة راسا لانهم قالوا ذلك بناء على منسوخية التوراة
 بالابجيل على قول او بالقرآن على قول اخر وكذا الكلام في الابجيل كاسبب عليه المص فعمل ان القائلين بذلك
 جماعة قليلة لكن اسند القول في النظم الكريم الى مجموع الفريقين كونهم راضين بذلك **قوله** الواو الى ان
 الجمل جملته والرابطة الغنيم مع الواو يجب ان يكون الواو في مثل هذه الحال عند الشيخ عبد القاهر وغيره
 الجمل الاسمية خبرها جملته فعلية للتاكيد في مضمون الجملته والمبالغة في تحقيرها وتقديم اسند على الخبر الفعلي
 لتقوية الحكم واما القصر فلا يصح **قوله** والكتاب للجنس كون لاهم للجنس لكن لاهم حيث هي اشارة الى الغزاة
 اب عنها بل من حيث تحقيرها ضمن فرد وذلك الفرد هو التوراة بالنسبة الى اليهود والابجيل بالنسبة الى النصارى
قوله اى قالوا ذلك اى اليهود والنصارى فيلزم ان يكونوا من الفريقين يجعلها فاعلا للفعل واحد كذا يلزم ان
 عاملين في معول واحد الظاهر ان قالت في قالت النصارى تأكيد لاول ان النصارى عطف على اليهود فاعلم
 في النظم الجليل واحد فكلما المصاحفات الى ما قلنا لانه اشارة الى ان قالوا محذوف كما يوهى به عبارة القيل **قوله**
 وهم اى الفريقان من اهل العلم والكتاب هذا وصف للجنس بوصف بعض افراده والكتاب كونهم اهل عام
 الحكم **قوله** مثل ذلك اى ان كذلك مقول قال ومفعول قد علم لانه اشارة الى ان قالوا محذوف كما يوهى به عبارة القيل **قوله**
 بالعكس لكن الاول اولى لانه لا وفق لما ذكره المعنى وان القول في قول مثل قولهم كونه مصدر لا يوجب مفعولا
 مطلقا وعلى كلا التقديرين فيه تشبيهان تشبيه المقول بالمقول في المؤدى والمحصل وتشبيه القول بالقول
 في المصدر وعن مجرد التشبيه والهوى وان كان صدوره عن اليهود والتعصب ايضا دون المشركين فلا يتوهم اغناء
 احد هاهنا عن الاخر فعلم من ذلك البيان ان جعل كذلك مفعولا مطلقا مجازا على ان نعت مصدر محذوف في الاصل
 اى قولنا مثل ذلك القول بعينه وجعل مثل قولهم بدلا من محمل الكاف ضعيف لخلوه عن الفائدة المذكورة **قوله**
 كعبه الاصنام وهم كفار قريش ومن يحذو حذوهم والمعلقة وهم الذين يتكبرون صانع العالم فانهم قالوا
 لا اله الا الله ليسوا على شيء لكن لا علمهم بخلاف بل لغاية جهلهم لعدم اتباعهم بالكتب السماوية **قوله** ونجهم على
 الكتاب اى اولادهم حيث قال تعالى وقالت اليهود والى قولهم يقولون الكتاب والتوراة بالكتابة وهى المنارة
 في الحق مع علمهم بذلك مستفاد من قولهم يقولون الكتاب والتوراة بالكتابة وهى المنارة
 الذين الآية وفي اشارة الى ان التشبيه في النظم الجليل من التشبيه المقلوب للمبالغة في التوبيخ حيث كانوا
 مشاهيرين بالجاهلين ونظموا انفسهم مع علمهم بالتمسك بالكتاب الذى هو نور مبين وضياء للتبصير
 في سلكهم من ليس لهم علم ولا تثبت بالكتاب وان كان صدوره بهذا القول من يعلم الحق اشنع من صدوره
 ممن لا يعلم اصلا لكن التوبيخ ليس بالنسبة اليه بل على مشابهمته بالجاهل الغافل المحروم عن العلم للعاقلة **قوله**
 واما تصديقه بقريته سبب النزول وبقرينة انهم كانوا على العداوة والبغضاء فلا جرم انهم يتكبرون اصل

لان قوله الكتاب عامته تكفى
 اولى الكتاب لا سيما بالقرآن

واما قوله كونه مفعولا لا يقال
 عن القول كونه مفعولا لا يقال
 وعبارته عن القول فيكون مفعولا
 مطلقا والاول اولى لما ذكرنا

معلقة كعبه الاصنام
 المستدرة فاعلمت نفوس الصانع
 مستدرة

ربيع الآخر **قوله** مع ان لم ينسخ منها اى من التوراة والابجيل حق ما هو اصل التوحيد والاعتقاد والفرق
 التي اتفقت الشرائع برمتها عليها كالحاح الاقارب بالقرابة الولادة فانه حرام في جميع الاديان وحرمة قتل
 بغير حق وحرمة الزنا وغير ذلك وقد تقررت في موضع ان شرع من قبلنا شرع لنا لكن لالم يبق الاعتراف عليه
 لخيرهم قال علماؤنا شرع من قبلنا شرع لنا اذا اقصاه ورسول من غير تكبر فلا يصح القول على الاطلاق
 بان كلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء معتد به فان لم ينسخ شيء يعتنى به واجبه القبول قوله **بين**
الفريقين اى اليهود والنصارى ولم يتوهم للمشركين لان المناظرة والمشاورة بين الفريقين لا بينهما وبين
 المشركين وذكرهم للتوبيخ على الكبر والتشبها بالجهال كما قررناه ولما كان الكلام فيهم وذكر المشركين لذلك
 خصصها بالذكر كما سيحكم الفاء جزائية اى اذا كان الشقاق بين الفريقين متبادلا الى يوم القيمة ولم يقبلوا الحق
 فانه يحكم الآية **قوله** بما يقسم كل فريق لما كان الحكم بين الفريقين يقتضى ان يحكم لاحدهما بحق ولا حق لاحد
 جعله بمعنى انه يعين لكل عقابا يليق به او يكذب كلامها فهو مجاز عا ذكرنا ذلك فيما كانوا فيه يختلفون يستلزم
 التعيين والتقسيم لكل ما يليق به وهذا لازم هو المراد هنا بقريته ان لا حق لاحدهما فان ذلك القول من
 كل منهما باطل غير حق فالحكم في مثل ذلك الاختلاف لا يكون الا بالحكم بما يكون مستحقا لها من العقاب وهو عقاب النصارى
 في المحظية وعقاب اليهود في نظائرها لانه في سورة الحجر **قوله** وقيل حكى لا يلايم قوله فيما كانوا فيه يختلفون
 ولذا مرصه ومن اعظم من منع مساجد استهزام لانها الوقوع والمعنى لا يكون احدا ظلم من ارتكب ذلك
 بل هو اظلم من كل ظالم وهذا المعنى شائع في العرف في مثل هذا التركيب يقال لا افضل في البلد من فلان والمراد
 والاعلان افضل من كل فاضل وان كان اصل التركيب في اللغة منتظما للمساواة فان قيل قوله تعالى ومن اعظم
 من كذب على الله الآية يقتضى ان يكون المفترى على الله اعظم من كل ظالم بناء على العرف الفاضل في التوفيق
 بينهما وفي امثالها قلنا يعتبر مجموع ذلك امر واحد مفضل على ما عداه والمعنى ومن منع مساجد الله
 ومن افترى على الله وامثال ذلك ما عبر به عن التركيب اعظم من كل ظالم واما المذكورون فمهم سواء في الاظلمية
 بقريته التبعير عنهم بصيغة التفضيل ولك ان تقول الاظلمية من قبيل الحكمي المشكك فيجوز اعتبار التفضيل
 بينهم كان يقال من منع مساجد الله اعظم من عداه سوى المفترى على الله فانه اعظم من منع وقس عليه
 ما عداه والتعيين موكول الى ذهن المتكلم وكذا الكلام في القربى نحو التبيين افضل وكله التوحيد افضل
 والحد افضل كما ورد في الحديث الشريف وما ذكرناه خلاصة ما ذكره الشراح للحديث فتأمل ومن على بصيرة **قوله**
 عام الحكم من حزب يسجد بالهدم او التعطيل يعني ان الحكم عام يشمل كل حزب ومعطى الى قيام الساعة لا غير
 ان من الشبهة والاستفهامية نصان في العموم وان كان سبب النزول جماعة مخصوصين من الحزبين و
 والمعطلين اذ العبارة لعموم اللفظ لخصوص السبب كما تقررت في الاصول وفي قول مسجدا دون المساجد
 اشارة الى ان المراد تحزيب مسجدا واحدا والجمع اما باعتبار انقسام الاحاد على الاحاد او المراد بالجمع الجنس
 كالجمع المحلى باللام حيث لا عهد ولا حسن للاستغراق وقدم هنا من حزب مع انه اخر في النظم اذ التحزيب
 بالهدم اشنع والتأخير في النظم الشريف للاختبار مسلك الترتي او التحزيب عام له وللعطيل في قول وسعي

فان قوله تعالى ومن اعظم من كذب
 على الله تعالى ومن اعظم من كذب
 على الله تعالى

اذا انظر الى قوله تعالى
 ولا تقف على خراب مسجدين
 فضلا عن المساجد

في تعطيل مكان الاشارة الى تخصيص التحريم بالهدم وفي كلامه التقديم والتأخير اذ الظاهر ان من خرب شيئا
 الى قوله وسعي في خرابها وقوله وسعي في تعطيلها اشارة الى من منع مساجده واطلق التحريم هنا وقيد
 هناك بالهدم او التعطيل في تقديرين نوع خدشة **قوله** وان نزل في الروم في المعالم الاية نزلت في
 صطبيوس بن استيبابوس الرومي واصحابه وذلك انهم غزوا بني اسرائيل فقتلوا مقاتليهم وسبوا ذريةهم
 وجوؤا التورية وخرّبوا بيت المقدس وقذفوا الجيف وذبحوا في الخنازير وكان خرابا الى بناء المسلمين في
 ايام عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قبل فعله هذا قوله تعالى ومن اعظم عطف على قوله تعالى وقالت النصارى
 على شيء عطف القصة على القصة تعدد القبايحهم انتهى بهذا يظهر ارتباط هذا الكلام بما قبله فاذا كبر بين
 المتعاطفين كالجدة المعترضة او من تترى المعطوف عليه باعتبار دخول النصارى في تحت عموم قوله وهم يتلون
 الكتاب لكنه لا يخلو عن كدر **قوله** او المشركين اي اولاد ان نزل في المشركين لما منعوا رسول الله عليه السلام
 واصحابه الكرام ان يدخلوا المسجد الحرام لقصد العمرة عام الحديبية وقد وقع الصلح بينه عليه السلام وبين
 المشركين وهذا الصلح تضمن منافع كثيرة وفوائد جمة حتى قال المصنف في سورة الفتح والمداد بالفتح اجبا
 عن صلح حديبية وانما سماه فتحا لانه كان بعد ظهوره على المشركين وتسبب لفتح مكة وفصله هناك وهذا
 منقول عن عطاء فعله هذا قوله ومن اعظم اعتراضا اكثر من جملة بين المعطوف وهو قوله وقالوا
 اتخذناه ولدا الاية والمعطوف عليه وهو قوله تعالى وقالت اليهود الاية ولوجعلوا واولاد بني اسرائيل
 مستأنفة نخوة مسوقة لبیان حال كل من تعاطى تحريم المسجد اي مسجد كان لكان سالما عن التحمل
 في العطف والارتباط حاصل ببيان جنابة النصارى او المشركين لدخولهم عموم كل من خرب او سعى
 في تعطيل **قوله** تاتي مفعولي منع لان منع يتعدى المفعولين بنفسه لتضمنه فعلا يتعدى الى المفعولين
 بنفسه وقد يتعدى الى المفعول الثاني بمن او عن هذا اذا اريد به معناه الظاهري وعن هذا نظر عن
 الاساس ان قال منعت الشيء ومنعته منه وعنه ومن هذا نشأ الاختلاف في العراب ان يذكر واختار
 المصنف كونه مفعولا ثانيا لانه لما كان منقولا عن الامة التحدية الى المفعولين بنفسه فالعدول الى
 غيره خلاف الظاهر كجعله بدلا اشتماليا من مساجد او على انه اسقاط الجار اي بمن او عن او على انه
 مفعول له بمعنى كراهية ان يذكر في يحتاج الى تقدير المفعول الثاني لمنع وعدم جعله مفعولا ثانيا
 والاحتياج الى تقدير تكلف بل تعسف ولذا لم يلتفت اليه المصنف والمفعول الثاني المقدر لمنع العانة
 لها او العادة فيها ونحو ذلك بعد قوله ان يذكر فيها اسمه وانما قلنا لتضمنه فعلا يتعدى الى المفعولين بنفسه
 لان المصنف قال في سورة يوسف وانما عدى كاد باللام مع انه متعد بنفسه لتضمنه معنى فعل تعدى به تأكيد
 اشترى فعلم منه ان الفعل الواحد اذا استعمل متعد بنفسه سواء كان الى المفعول الاول او الى المفعول الثاني
 واستعمل ايضا بحرف من الجر والجار فكلا الاستعمالين ليسا على معنى واحد وقد وضعنا هذا المرام في سورة
 الفاتحة في بحث الهداية فاتضح منه ان منع اذا استعمل بمن او عن يجوز ان يقال انه لتضمنه فعل تعدى به تأكيد
 كعكسه فتدبر ثم ان اذا قدر الكراهية لكونه مفعولا من جهة ان المفعول له اما غاية يقصد بالفعل

حصوله كالتأديب بالنسبة الى الضرب او باعث يكون على الاقدام على الفعل كالجبن بالنسبة الى الفجور
 عن الحرب فاذا عرفت ذلك فاعلم ان الذكوة المستقبل المعبر عنه بان يذكر فيها اسمه ليس واحدا منها
 اي من علة الحصول كما في الثاني او من علة التحصيل كما في الاول وانما الباعث كراهية الذكر انما في الرابع
 او في الذهن وكذا الكلام في تقدير الارادة في بعض المواضع حين اعتبر الشيء مفعولا ولم يتحقق فيه
 كونه على خارجا او ذهنيا كراهية والارادة فعل الفاعل المفعول اما اذا لم يقدر الكراهية فتقدير
 اللام فان حذف الجار من ان بالتحفيف وان جازي لان يذكر فيها اسمه الاية وهذا مسلك بعض
 النحاة وما سلف مسلك بعض اخر منها **قوله** بالهدم وهو خاب حقيقي وانظر الى تحريم بيت المقدس
قوله او التعطيل معنى مجازي واستعان بحسنه حيث شبه التعطيل بكان على مرشح الصلوة بالمنع
 عن الصلوة وسائر الذكركر بانه يهدم وكان خرابا في عدم الانتفاع المقصود منه فذكر اسم المشبه وارتد
 المشبه ووجه حسنها هو ان فيها تنزيلا لوجود منزلة المهدوم **قوله** اي الماخون الكافرون اذ الكلام
 في الكفرة لكن المانعين عام للمانعين الذين نزلت فيهم الاية والغيرهم كاعرفت والمراد بالمانعين اعم من ان
 يكون منعه بالتحريم او التعطيل وصيغة البعد تنبيهها على كمال بعدهم عن قبول الحق والجمع لرعاية
 جانب المعنى كما ان المضروفة منع وسعي لكون من مفرد اللفظ ولم يعكس لما ذكرناه من ان المراد هنا
 هيئة الافراد كان لم يكن معه غيره وقد ذكرنا في مثله وجهه سابقا **قوله** ما كان ينبغي ان يشير الى ان
 النفي متوجه الى اصل الدخول ظاهرا والمراد نفي لياقة الدخول لظهوره فيهم فالمراد بهذه القرينة نفي
 اللياقة وكثيرا ما يستعمل هذا اللفظ في هذا المعنى مثله قوله تعالى ما كان ينبغي والذين امنوا ان يستغفروا
 للمشركين الاية ونظائره كثيرة فيكون مجازا مشهورا ملحقا بالحقيقة اذ نفي اصل الدخول مستلزم لنفي
 اللياقة ولعل السرفية انه انتفاء لياقة بلغ مبلغ بحيث يقرب انتفاء الامكان ويؤيد دخول
 كان ووجه مع المضارع المفيد للاستمرار فاذا استمر في اللياقة فكان نفي اصل الدخول لا يلاحظ ولا يتم
 بلا حظ الدوام المستفاد من كان من كان فيفيد الاستمرار في النفي ولا يصح في مثله نفي الدوام فلا
 اشكال بان الله تعالى اخبر بانهم لا يدخلونها الا خائفين وقد خلوا بآمنين وقد سبق في ايديهم اكثر
 من مائة سنة لا يدخله مسلم الا خائف حتى استخلف السلطان صلاح الدين فدفعه والمعنى ما كان
 ينبغي لهم دخوله الا بخوف وحشية من الله تعالى فضلا ان يحترقوا على تحريمها او ما كان الحق ان
 يدخلوها الا خائفين من المؤمنين ان يبطلتهم اذ الكفر سبب الرعب **قوله** فضلا ان يمنعهم
 منها وان الواجب والحق هذا لكنهم تركوه لكفرهم وفي قوله ان يمنعهم اشارة الى ان المنوع
 هو الناس وانما اوقع على المساجد لان فعلهم بالتحريم والتعطيل متعلق بالمساجد دون الناس
 وقد اشار اليه سابقا بقوله لما منعوا رسول الله عليه السلام واصحابه مرادون ايضا لكنه اكتفى بالاص
 المتبوع قوله منها اشارة الى تقدير الجار مبلا الى وجه اخر وهو تعدية منع بمن والمراد منها من ان يذكر
 فيها اسمه تقدير عن الشئح الاكرامه قال في نظر لان التلاوة ان يذكر مبنيا للمفعول وهو بيان في تقدير المضاعف

ولا يمكن القرينة قوية جواز كونه حقيقيا
 ومجازا خلا اشكال بانه لا يصح الى الجواز
 ان غنطه تحذف حقيقة وهنا ممكن
 فكيف يصح الى الجواز

وهذا اذا جعل ان يذكر بدل اشتغال من المساجد والافلام متافاة وقيل لانه المتافاة بلا بد من التقدير
 فان ان يذكر مبنيا للفاعل هو الحاصل بالمصدر الذي هو اثر المعنى المصدرى وهو ان يذكر الناس
 مبنيا للفاعل فان الاثر لا يتحقق بدون التأثير ولا بد للتأثير من المؤثر وهو الناس قول او ما كان لهم
 في علم الله وقضائه اي بالآخر ذلك والمعنى ما كان لهم في علم الله وقضائه ان يدخلوها فيما يجب كما يدل عليه
 صيغة المضارع في ان يدخلوها لا سيما مع ان كان ان يختص بالمستقبل فلا ينافي ان يكون في علم الله وقضا
 دخولهم فيها مضى فلا يقتضى وقوع خلاف علمه تعالى والقول مستبعد في علم الله وهو بناء على الدخول
 عن كون متعلق العلم ما يجب لا ما مضى وفي بعض النسخ ما كان في حكم الله فيكون وقضاؤه عطف تفسير له
 ولا بعد ان يكون المراد بالحكم اشارة الى خطاب التكوين والقضاء عبارة عن الحكم بنظام جميع الموجودات
 على ترتيب خاص في ام الكتاب او لا وفي الوجه المحفوظ ثانيا على سبيل الاجمال فالمراد بالحكم فيما سياتي اذ
 ما مضى في الحكم والقضاء فلما دخلوا ففعلوا ما فعلوا قول فيكون وعد المؤمنين ما اشار الى ما ذكرناه
 اذ الوعد انما يكون في المستقبل قول واستخلص المساجد اي بيت المقدس على القول الاول في سبب
 النزول او مسجد الحرام على القول الثاني في سببه الجمع اما للتعظيم او لتعظيم المساجد كلها وهو الظاهر
قوله وقد اجز وعده تسيير المؤمنين استيلاءهم على الكفار في عهد عمر رضي الله عنه وقد روى ان احدا من
 النصاري لا يدخل بيت المقدس الا شكريا مسارقة وقال قتادة رحمه الله لا يوجد نصارى في بيت المقدس
 الا اوجع ضربا واعترض عليه بان بيت المقدس بقي اكثر من مائة سنة في ايدي النصاري بحيث
 لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه الا خائفا الى ان استخلصه الملك الناصر صلاح الدين واجبا
 المص بوجوه ثلثة كما عرفت واما اخذ النصاري اياه بعد مدة مديدة فلا يقدح في ذلك اذ ليس في العبادة
 ما يدل على كون نفى دخولهم الا خائفين ابداء المستفاد هو صحة نفى دخولهم الا خائفين في وقت
 من الاوقات وقد صح ذلك في عهد عمر رضي الله تعالى عنه وبعد مدة مديدة وهذا القدر كاف لنا ولا
 يلزم استمرار ذلك اللطف ولا تكرره فجوز ان يتحول اللطف الى القهر بعصيان العباد كذا انظر في الاما
 ورضي به صاحب الكشف حيث قال يكفي تحققه في وقت ما ولد لان على التكرار فلا ينقض باستيلاء
 الا فرج على بيت المقدس اكثر من مائة سنة وحاصل ما ذكرناه ان ما كان لهم حين كون المعنى ما كان
 لهم في علم الله تعالى نفى الدوام لا الدوام في النفي واما في الوجهين الاولين فهو للدوام في النفي كما
 ذكرناه سابقا ويرد عليه ان استيلاءهم ومنعهم فيما سياتي بالنسبة الى زمن الوحي لما كان في علم الله تعالى
 وقضائه ان يدخلوها غير خائفين في وقت ما ايضا لا يحسن بل لا يصح على اطلاقه ان يقال ما كان في علم الله تعالى
 او في قضائه ان يدخلوها الا خائفين وايضا على هذا التقدير يكون هذا القول وعيد ايضا يعرف
 بالتأمل في سقاط هذا الوجه من البين يرى حسنا الا ان يقال المراد من النظم الكريم ما اعطاه الله تعالى
 ببيت المقدس ثانيا عبادة المؤمنين وتقرر في ايديهم بحيث لا يدخل الكفار الا خائفين بناء على عهد
 السابق وهو مقتضى علم وقضائه واما القول بان النجاة الوعد قد وقع قبل اخذ النصاري ولا عبرة

تخلل اخذهم بينها فتضعيف اذ تخلل اخذهم بينها بعدم تمام الوعد ولا يعرف وعيد من الله تعالى في صورة
 الاطلاق ثم زال اثر الوعد اي الموعود لاسيما الوعد بتعلق علمه تعالى به ولو قيل في هذا المعنى ان المراد
 مسجد الحرام لم يبعد **قوله** وقيل معناه النهي عن تكبيرهم اي ان المفظ وان كان خبر لفظا لكنه نهي و
 وانشاء معني اي نهى المؤمنين عن تكبيرهم ومساعدتهم الدخول في المسجد الا خائفين فلا يضر دخولهم
 بالاستيلاء على المسجد وهذا نهى كنهى لان الكلام يفيد النهي المشركين عن الدخول فيه يستلزم نهى
 المؤمنين عن تكبيرهم من الدخول في المسجد لقوله لا اريدك هنا وكقول تعالى فلا يكن في صدرك ذبح
 منه وانما مراده لانه خلاف النظام بلا داع اليه فان المعنى صحيح بل حسن على ارادة النفي كما عرفت ومعنى
 ما كان في مثل هذا ما صح كاصحوا في مثل قول ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب وما كان لنبى
 ان يغفل الاية فلا يمنع ذكر ما كان كون الكلام النهي واما الاعتراض بان النهي عن تكبيرهم من الدخول
 مطلقا لانه تكبيرهم منه غير خائفين قد فزع بان المعنى لا يمكنهم من الدخول خائفين فضلا عن ان
 يدخلوها غير خائفين كذا نقل عن بعض المحققين لعل وجهه ان الاستثناء لا يلاحظ قبل النهي فيكون
 الاستثناء ناظرا الى النهي بالمعنى لا يمكنهم الدخول المقيد بالا خائفين فيكون حاصله ما ذكره والى اصل
 ترك هذا الوجه **اولى قوله** واختلف الامة في اي في الدخول في المسجد فجوز ابو حنيفة مطلقا بهذه الاية
 فانها تفيد جواز دخولهم بخشية واما معنى النهي فتضعيف كما عرفت ولا ريب ان السلام انزل وقد تقيف
 قد مواعيله عليه السلام المسجد ومنعه ما كان مطلقا لقوله تعالى انما المشركون نجس والمساجد يجب
 تطهيرها عن النجاسات ولذا يمنع الجنب عن الدخول والجواب ان تطهيرها عن النجاسات حقيقة
 والحكمة واجب والمشركون نجس استعارة و فرق الشافعية فنع من الدخول في المسجد الحرام وجوز
 دخول في غير المسجد الحرام وماروى انه عليه السلام انزل المسجد الحرام وقد تقيف عليه وادعاء ان الاية تاسخ
 مشكوك الاية خبر لفظا ومعنى على الوجه الاظهر لهم اي لا والله المذكورين واللام للاختصاص وراد الدنيا
 متعلق بخبر قدم عليه لا اهتمام وللشوق **قوله** قتل النبي الى جسد لا سبي بالنسبة الى بعض اخر والتسوية
 في الموضوعين للتخفيف واصل الخبر على ما مر من يستحي منه ولذلك يستعمل كل منهما والقدر والسبي ذل
 عظيم يستحي منه السبي دون القتل لان يقال انه يستحي منه قاتله لا سبي مقتولين **قوله** او ذل بغير
 الجزية وهذا في اهل الذمة كبنى النضير من اليهود فانهم قبلوا الجزية واما قال او ذل لان اولي اهل الحرب
 كبنى قريظة فان بعضهم قتلوا وبعضهم سبوا والثاني في اهل الذمة كما عرفت بغيرهم هذا ما خود من ترتيب
 على قوله ومن اظلم من منع فان المراد منه الكافر او ذل مستلزم للكفر وظلمهم مصرح بقوله ومن اظلم
 فلو قال واشد ظلمهم كان اوضح لما في النظم لما عرفت انه لا اظلم احدهم وان كان عام خص من البعض
 او المراد انه لا اظلم بعض الناس منه الا ان اطلق الحكم وقيل لا اظلم احدا منه مبالغة في التهديد والوعيد
 وقد مر التفصيل في حله قوله يريد بها ناحيتي الارض اشار الى ان ذكر المشرق والمغرب كناية عن جميع
 الارض ولهذا قال اي لا الارض كلها وجه الكناية ان ملكية المشرق والمغرب يكون المراد بها الجنسين

فان في الاول النهي عن رؤية المتكلم والمراد نهى الخاطب
 عن الخوض وفي الثاني نهى الخرج ان يكون في صدر
 النبي عليه السلام صوت والمراد نهى الرسول عليه السلام
 عن ان يكون في صدره صوت وكذا هنا

يستلزم ما ذكره جميع الارض اذ لا يوجد ارض خافية عنها وعن ما بينها ووجه القول في ذلك ان
شع انما اخبر الله ان الله الكتاب يدعى كل طائفة ان البر هو التوجه الى القبلة التي اختارها فان قبله
النصارى المشرق و قبله اليهود المغرب **قوله** فان منعتم بما بين اربط هذه الآية بما قبلها وسبب
نزول هذه الآية وان كان مغاير السبب نزول الآية المتقدمة لكن مناسبتة بما قبلها واضح و الفرق ما بين
المناسبتة وسبب النزول والتعبير بان المفيد للشك في كونه في قوله تعالى ان كنتم قوما مسرفين
فمن قرا بالكسر **قوله** ان تصلوا الى المسجد الحرام على تقدير ان يكون الآية السابقة في شأن المشركين
او الاقصى على تقدير ان يكون تلك الآية في شأن من خرب بيت المقدس والمنع من الصلوة فيها
بتحريمها ولو قدم هذا كان اولى **قوله** فقد جعلت لكم الارض اي جعلت الارض كلها مسجدا خاصة لكم
وفي الحديث الصحيح جعلت لي الارض مسجدا وطهورا قال القاضي عياض من خصايس هذه الآية لان
قبلنا كانوا لا يصلون الا في موضع يتفقون طهارته ونحن خصنا بجواز الصلوة في جميع الارض اما
تفقنا نجاسة وقال القرطبي هذا ما خص به بعينه عليه السلام وكانت الانبياء عليهم السلام انما ابيحت لهم
الصلوة في مواضع مخصوصة كالبيع والكنايس انتهى لكن هذا اذا كان في السنة واما في وقت الضرورة
فيباح لهم الصلوة في غير البيع والكنايس وقد كان عيسى عليه السلام يسبح في الارض ويصلي حيث
ادركته الصلوة وموضع الضرورة مستثنى من عموم القواعد وقول البعض ان المخصوص به المجمع وهو
باختصاص جزئية وهو كون الارض طهورا واما كونها مسجدا فلم يأت في اثره منع من غير ضعيف
اما اول فلان ذلك من خصايس عليه السلام حيث قال عليه السلام اعطيت خمس الحديث وعد منها جعل
الارض مسجدا واما ثانيا فلان لا وجه للمجمع بين هو مخصوص وما ليس مخصوص به عليه السلام واما لم
يقصر على كونه مسجدا الحرام فان المشي الاقصى قد منع المسلمون عنه في وقته استلزام الاخر فيكون في
الآية اخبار بالغيب **قوله** في اي مكان فعلتم التولية وفي تصحيح لفظة في اشارة الى ان اينا خلاف
لقوله تولوا ومفعولا تولوا محذوف فان وبها وجهكم شطر القبلة **قوله** فعلتم التولية تصوير المعنى
لا يجعل منزلا منزلة الا لازم كما كان كذلك في اكثر المواضع بعينه ذكر شطر القبلة ولم يذكر وجهكم
لظهور ان التولية لا يكون الا التوجه وفي الكشف معنى تولية وجهكم شطر القبلة بدليل قوله تعالى قول
وجهكم شطر المسجد الحرام الآية وقيل التولية منزل منزلة الا لازم لان مفعول اعني وجهكم غير منوي
ولا يخفى ضعفه وقال مولا خسر ومفعولا تولوا محذوف فان فلان في الكلام على جواز التوجه الى اي جهة
كانت انتهى الا ان يحل على صلوة المسافر على الرحلة او على من استبرأ عليه القبلة كما سيجي في اي الجهة التي
امر بها ورضي بها فان مكان التولية لا يختص بمسجد ولا بقبلة كما يدل عليه قوله تعالى ومنه المشرق والمغرب
ولهذا فرغ هذا الكلام عليه وقيل فايها تولوا بالفاء التفرعية اذ كون المكان محلا لعبادة ليس كاستحقاق
الذاتية بل كجعله تعالى محلا لها فوسع الله تعالى على العباد وجعل كل مكان محلا لها وكل جهة قبله وقت الا
قوله فان مكان التولية يحتمل ان يكون معناه فان مكان التولية اي تولية الوجوه الى شطر القبلة المعروفة

تركه في نقد الشهاب

لا يختص بل يصح في كل مكان في لادلالة في الكلام على جواز التوجه الى اي جهة كانت ويحتمل ان يكون معناه
فان مكان التولية اي تولية الوجوه الى اي جهة كانت فيكون في الكلام دلالة على جواز التوجه الى اي
جهة كانت لكن الاحتمال الاول هو الملائم لتقرير المص ابا اولاد جعل فايها تولوا لمفعولا
واما ثانيا فمفعولا وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما فان على هذين القولين يكون في الكلام دلالة على جواز
التوجه المذكور وتفرغ **قوله** فايها تولوا على الوجه الاول ظاهر واما على الثاني فيظهر بالتأمل ان **قوله**
او فتم ذات اي عالم مطلق بما يفعله في الوجود عبارة عن الذات واما في الوجه الاول وهو المعنى الوجه
بمعنى الجهة وبها كالوزن والرتبة مصدران في الاصل نقل الى الاسم واضافة الى الله تعالى واختصاصه
به كونه مأمورا به ولتعليمه واذا حمل على الذات مجازا كما في قوله تعالى كثر شيهاك الا وجهه يراد به علمها
او كناية **قوله** مطلق بعد قوله عالم لتبني على كمال على واحاطة بحيث لا يعجز عن شيء اصلا ولو تركه لا يضر
المقصود واللفظة ثم مبني على الفتح ولا يتصرف سوى الجرمين وهو اشارة الى المكان البعيد لكن البعد
ليس بمراد هنا فيكون المكان مطلقا وهو غير مقدم باعتبار متعلقه ووجه مبتدأ مؤخر والجزء جواب
الشرط **قوله** بما يفعله في الاول بما يفعله في الا ان يراد التعميم ولا يراد عن قلب سليم **قوله** باحاطة بان
الاشياء اي بقدرته او بملكه فاسناد السعة الى تعالى مجاز للبالغة وكذا الكلام في قول برحمته يريده
على عبادته فجعل لهم الارض جميعا مسجدا **قوله** بمصالحهم واي شئ يتفهم فيعطيهم فالسعة انفع
لكم وعن هذا جعل لهم الا ما كان كلها معبدا ومسجدا والتعقيق اصله كمال من فلكم ولذا ابيحت لهم الصلوة
في مواضع مخصوصة الا عند الضرورة واعمالهم في الا ما كان كلها فيجازي عليها وبهذا البيان اتضح ارتباط
بما قبله والجملة تعليل لمضمون الشرط ولهذا أكد بنا كيدرات وقيل بالجملة تذييل لمجموع قوله ومن المشرق والمغرب
والتعليل انسب بما ذكره ان **قوله** وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما انها اي الآية الكريمة نزلت في صلوة
المسافر على الرحلة يصلي على التطلع حيث مالوا جهة رحلته والمراد بالتسا في الخارج من العرانات
لا المعنى الشرعي فان جواز الصلوة على الرحلة لا يختص بالمسافر الشرعي بل يجوز في خارج المصرا ما انقض
فبالعذر كخوف العدو والسبي او كونه في الخشب يخاف الغرق ان توجه الى القبلة في يصلي الى اي جهة قدر
واما ثانيا فليجوز بلا عذر فلان يصلي الى اي جهة توجه اما في المصرا فيجوز عند ان حنيفة رحمه الله تعالى
وعند محمد يجوز مع الكراهة وعند ابن يوسف لا تكره **قوله** وقيل في قوم عثية قال ابن عباس رضي الله
خرج نفر من اصحاب رسول الله عليه السلام في سفر فلبسوا القبلية الى الكعبة فاصابهم الضباب وحضرت
الصلوة فتمروا بالقبلة وصلوا فلما ذهب الضباب استبان لهم انهم لم يصيبوا فلما قدموا سألوا رسول الله
عليه السلام عن ذلك فخرت هذه الآية كذا في المعالم **قوله** وعلى هذا لو اخطأ المجتهد سواء كان في جهة
القبلة او غير بعد بذل الوسع **قوله** لم يلزمه التمسك لانه في ما هو الواجب عليه بالنظر الى دسده وقدرة
وفي الهداية انه قال وقال الشافعي عبيد اذا استدر لثيقته بالخطا قبل ما في البيضا مذهب البعض وما
في الهداية مذهب الجمهور بهم فلا مشاقاة ونحن معاشرة الحنفية نقول ليس في وسع التوجه الى جهة اخرى

والتكليف مقيد بالوسع ولان العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل قوي في معنى قول المص
لم يلزمه التدارك لم يرد به انه لا يلزمه الرجوع عن اجتهاد الاول لان الرجوع واجب عليه اذ لو لاه لصار
مضلا للمسلمين على اجتهاده الاول اتفاقا قول لان الاجتهاد الثاني بمنزلة دليل النسخ واثر النسخ
ينظر في المستقبل لا في الماضي وفي جميع المصيرين الاجتهاد في القبلة وبين الاجتهاد في المسئلة والخطا
فيها نوع ركائز اذ في الخطا في الاجتهاد في المسئلة بحث طويل لا يليق بهذا المقام قول وقيل توطئة
لنسخ القبلة قيل وهذا ظاهر لانه اذا كان محيطا بكل جهة فلا بد ان يرتضى ما شاء منها وتبديل التوجيه اليه
يدل على انه ليس في جهة اذ لو كان لوجب التوجه لها وقيل هذا اصح الاقوال لانه روي عن ابن عباس رضي
انها نزلت لما قالت اليهود ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وفيه نظر انتهى لعل وجهه انه على هذا
يكون الآية على عموم غير مختص بجال السفر او حال التحري ولم يعرف ان ذلك اتخذ احد من مهابد وجه
انه لا يخلو اما ان يفسر الوجه بالذات وعلى هذا التقدير لا يصح ان يقال وجده في كل مكان واما ان يفسر
بالعلم فلا يلزم قوله وتغيره للعبودية والمراد بنسخ القبلة تحويل القبلة الى الكعبة من البيت المقدس
وهذا يدل على ان اشتباه القبلة على القوم قبل تحويل القبلة الى الكعبة وكون هذا توطئة للنسخ ظاهر
فانه لما كان كل الارض وجميع الجهات لله تعالى ولا فرق بين جهة وجهته كما لا فرق بين ارض وارض امرائه
بالتوجه الى اى جهة شاءه على مقتضى حكمته وتعلق ارادته ثم اختلفوا على هذا القول في ايتها هل
مفعول به لتولوا او هو ظرف لكان في الاول وميل كلام المص الى الاول لكن نقل عن النخعي الاختلاف في
انه لم يقل به احد من اهل العربية وان امكن المناقشة بان ادعى الاستقراء الناقص فلا يفيد وان ادعى
الاستقراء التام فان ثباته مشكك قول نزلت لما قالت اليهود يا اشراى ان ضمير قالوا راجع الى الثلاثة
لسبق ذكرهم اما الاولان فظاهر واما المشركون ففي قوله كذلك قال الذين لا يعلمون الآية قول وعطف
على قالت اليهود ان جعل قوله ومن اظلم اعترضا لبيان حال النصارى او المشركين قول ومن اظلم قول
او عطف على مفهوم قوله ومن اظلم وهو ظلموا ظلما بالغائيات بالمتبع عن مساجده وانما قال على
مفهوم قوله ومن اظلم لان ظاهره ليس بمبراد اذا استقرها لم ليس بمبراد وان المعنى لا احد اظلم من
ذلك واما كونه استقرا مية انشائية وهدى خبرية فلا مبالغ للعطف فضعيف اذا الاعتبار للمعنى
الا يرى انه قد جوز عطف قولوا للناس حسنا على لا تعبدون مع اختلافها لفظا لكونها انشائية
معنى والجلتان ههنا خبريتان وان كان لفظا لا الى انشائية ومما نحن فيه قوله تعالى الم يؤخذ عليهم
ميثاق الكتاب ان لا يقولوا على الله الا الحق ودرسوا ما فيه اى اخذ عليهم لانه لتقريب كذا في المطول فلو
حسن العطف على ظاهرهم لحمل عليه لان الاستقرا م لانكاره فاقول بعض ارباب الحواشي وانما قال على
مفهوم قوله ومن اظلم لانها استقرا مية انشائية اسمية وهذه خبرية في ذلهم عن تلك القاعد
وعطف على منع يقتضى ان يكون من قال ذلك اظلم من كل احد كن منع فيكون في التشنيع ابلغ لكن
قال صاحب الارشاد لا عطف على صلة من لا يبينها من الجمل الكثرة الاجنبية ولعل هذا الجمل عن الاول

واما تأخير الثالث فلا احتياجه الى التأويل المذكور في تقريره اشارة الى وجده ارتباطا باقبله وهو ان
هذه حكاية لطرف اخر من مقالاتهم الفاسدة الحكيمة فيما سبق والعطف من قبيل العطف بتبديل
تغاير الصفات منزلة تغاير الذات قول وقرأ ابن عامر بغير واو على الاستيناف كان قيل حزم مقالا
الشيعة الشنعاء ام بقي بعض اخر منها فقيل بل قالوا ونجاسه وعلى اعظم من ذلك ويحكم كون الجمل
استينافا ايضا على تقدير قراءة الواو بل هو الاول لتوافق القرائتين والتكلف في العطف كما عرفت
من التأويل المذكور والتغزير المزبور وللبعدين العاطفين تنزيهه عن ذلك اى اتخاذ الولد واثا
الى ان متعلق سبحانه محذوف لدلالة الكلام عليه واما ذكره قوله تعالى سبحانه ان يكون له ولد فلزيادة
التوضيح والمبالغة في رد القائلين قول فانه يقتضى التسبب بالجدات اذ الولد حيوان يتولد من نطفة
حيوان اخر والنطفة جسم يتولد من جسم فيلزم تشبيهه بالاجسام فعلم منه انه يقتضى الجسمانية
ايضا والتركيب المستلزم للامكان المتناهي لوجوب الوجود اولان الولد يشترك الاب في الماهية
فيجانبه ويشابهه وهما هو المناسب لقوله الاتي ان الولد عنده الولد والحاجة لان الابن انما يطلب
للحاجة اليه ان يعاونه في حال حيوته ويخلفه بعد ماته اذ الحكيم في التوالد ان يبقى النوع محفوظا بتوالي
الامثال فيما لا يسيل الى بقاء الشخص بعينه مدة بقاء الدنيا وسرعة الفناء لما عرفت من انه يستلزم
التركيب على كيفية مخصوصة المستلزم لسرعة الفناء وكل قريب محقق فهو سريع فلا نقض لافلاك
مع ان الكلام في المركب الذي هو المنفصل بانفصال مادته ولا ريب في سرعة فناءه واداء توضيح ذلك بقوله
الا ترى في قوله لم تتخذ ما كان لها كولد اى طبعها كالنبات فكذلك اشعاره بالقول بان النبات اتخذ ما هو
كالولد بان النبات له ادراك ونفس كذلك لا اشعار ايضا بالقول بان الافلاك لم تتخذ ما كان لها كولد
اتخاذا طبيعيا بان لها ادراك فلا ارتكاب بها مذهب الكلدان اشار اليه في بعض المواضع قوله اخيرا
ناظر الى اتخاذ الحيوان او طبعها ناظر الى اتخاذ النبات واطلاق اتخاذ على قبول النبات الانفعال بانفصال
مادته للمشكلة قول رد ما قالوا اى رد ما بالاستدلال الفردي بالتنزيه قوله واستدلال على فساد تنزيهه
على ذلك وكلمة بل لاضراب عما يقتضيه مقالتهم الفارغة من حجاب تنسبه سبحانه وتعالى لشي من الموجودات
والمعنى ليس الامر كما زعموا بل ما في السموات والارض خلقا وملكا وتصرفا وكلهم منقادون بما يليق به
من الانقياد مفهومان تحت مشيئة وتكوينه عاجزون عن اقامة امورهم وكل ما يشاءه فلا يجانس
موجده القديم الواجب الوجود فلا يكون ولذا حق الولد ان يجانس والده قول والمعنى انه خالق ما
في السموات والارض والمراد بما فيه ما وجد فيها داخل في حقيقتها وارجاعها متكتنا فيها فهو
ابلى من القول له السموات والارض وما فيهن وسيأتي التفصيل ان شاء الله تعالى في الآية الكريمة والمعنى
انه خالق السموات والارض وما فيهن بل وما بينهما وفيه ايضا تقرير لفساد قولهم احتجاج على تفرده
بالخالقية حيث قدم الخبر على المبتدأ مع الام الاختصاصية قوله انه خالق يفيد القصر لانه قدم فيه
المسند اليه على الخبر المشتق وهذا يفيد المحصر عند صاحب المفتاح ورضي به الخبر المتفق على واختر

وقول لان حق الولد ان يجانس والده

اذ اتخذ ما بعينه الصنع والعلو ويعنى
التصنيع وكل ما مستفاد في النبات
حقيقة

اختار اسمها ريحانة فغيرها فغيره من الصفة ومنها اذا لم تستطع شيئا فعدت وجاوزه الى ما يستطيع
وكون ريحانة اسم امرأة قول البعض واختاره الفاضل الطيبي قولا اسم موضع ونقل عن صاحب الكشف
ان ريحانة علم الجبينة وهي دريد من الصفة تعلق بها عمرو ثم اغار عليها وتزوجها بالتماس اخيرا دريد
وذكر النخري ان ريحانة اخت عمرو بن معدى كرب اسلم في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وهو على
جلادته والمراد بالداغى الشوق فانه داغ عظيم السميع صفة الداغى وهو بمعنى السميع لا بمعنى السامع
وهذا محمل الاستشهاد ويورقنى بمعنى يوقظنى والابقاظ كالنداء لا تصور الاسم السميع دون السامع
وهذا يؤيد كون السميع بمعنى السمع وبهذا ظهر ضعف ما في الكشف من قوله وفيه نظر ثم قال في الحاشية على نقل
عنه ان السميع على معناه الظاهري والاسناد مجازي لان داغى الشوق لما دعاه صار عمر وسميعا لدعوه فقد
تسبب لكونه سميعا فاسند اليه السماع كما اسند الرو الى العاقى في قوله اذا اردت عاقى القدر من يستعيرها
على ان الشاذ لا يصح القياس عليه ان ثبت اشار بقوله ان ثبت الى ان ليس بثبت ولئن سلم ثبوته
فهو شاذ مخالف للقاعدة لا يقاس عليه فاختار كون المعنى ببيع سميوات وارضه ويؤيد ان يكون تعالى على
السميوات والارض قد علم من قوله بله ما في السميوات والارض على ما قرناه من ان ما في السميوات والارض
شاهد لنفس السميوات والارض على ما اعترف به المصنف في الكوسى لعل الشيخ الزمخشري اختار ذلك لثلا
يلزم التكرار والقول بان الابداع اختراع الشئ لا عن شئ دفعة لا يفيد كون الخلق اعم وذكر الاخص بعد
الاعم وان كان مفيدة بعض المقام لكنه لا يفيد كثيرا فاندفع هذا المرام والمص لا يسلم كونه شاذ بان دريد قال
في الجريدة باب ما جاء من فاعيل على مفعول وعد تسعة امثلة ونقل عن ابن بري قد جاء كثير نحو مسخى وسوخين
ومقعد ومقعد ومقنع ومقنع ومحب ومحب ومطرد ومطرد ومقضى ومقضى ومهزى ومهزى وموصى وموصى
ومبرم ومبرم وحكم وحكم ومبيد ومبيد ومفرد ومفرد وفريد ومسيح ومسيح وموتى وموتى وايق ومولم والميم
انتهى ونحو صاحب الكشف لا يسلم كون المذكور واقعا كلام من يوثق به اذا الحبيب والقعيد بمعنى الجوز
والقائد كما هو الشائع في الاستعمال وكذا الحكيم بمعنى العالم اشتهر وعليه ففقد سائر والعجب ان المصنف لم يفت
في قوله تعالى عذاب اليم الى كون اليم بمعنى مولم بكسر اللام بل قال بمعنى مولم بفتح اللام ولما كان هذا صفة العذب
قال وصف به العذاب ولا يمكن حمل كلامه هنا على ذلك لان المبدع هنا بكسر اللام اسم فاعل من افعل ولا يصح
ان يراد بفتح اللام هنا كما يصح مولم بفتح اللام هنا كما قاله مولانا خسر وان من يقول انه بمعنى المبدع وفتح
بمعنى السميع لا يدعى انه كذلك بحسب اصل اللغة بل انه من قبيل المبالغة من باب جرده وقد اعترف صاحب
الكشف في تفسير قوله تعالى ولهم عذاب اليم حيث قال لم فهو اليم كوجه فهو وجع لا يعرف له وجه اذا الكلام
في كون الفاعل بمعنى اسم الفاعل من المريد كما يكون فاعيل بمعنى اسم الفاعل من الثاني ولا كلام في كون بمعنى اسم
المفعول مجازا للبالغة كالمثال المذكور **قوله** او ببيع سميوات وارضه يعني انه من قبيل الصفة الى الفاعل الى
المفعول كما في الوجه الاول وح لا بد من اعتبار الصفة الى الموصوف ويكون صفة جرت على غير من حمل له
بحسن الوجه والتفسير الجارى في جاز هنا من ان السميوات في الاصل على البديع وان صار بعد الاضاف

بالمفعول منصوب المحل بل لا قاله الخويعون من انه يعتبر في الصفة ضمير بعد الاضافة للتاخر عن الفاعل لفظا
لكن ذلك انما يحسن فيما يصح ان يوصف الموصوف به مثل حسن الوجه حيث يصح ان تصاف الرجل بالحسن
وجهه بخلاف حسن الجارية وانما يصح كثيرا الاخوان لا تصاف بان متقو بهم فعلى هذا لا يصح ببيع السميوات
لا متناع ان تصاف بذلك الا اذا اراد ببيعها لها وذلك صحيح الامس قال انه بمعنى المبدع لم يرد هذا المعنى
بل انه فاعيل بمعنى المفعول كذا نقل عن النخري التفنانى يريد انه اذا كان الصفة المذكورة بحيث يقتضى اعتبار
صفة اخرى تصح للموصوف كما في زيد كثير الاخوان يحسن ذلك والا فلا كما في زيد اسود البقرة فانها لا تستلزم
ثبوت الملك للموصوف وما نحن فيه يستلزم كون السميوات والارض على شكل ريشق وحسن ان يكون
الموصوف مبدعا فلا بد للمفعول من فاعله والبرهان الساطع قد دل على انه ليس له فاعل سوى الله تعالى
ولذلك اكتفى في تقرير الجرح بذكر قوله والله سبحانه مبدع الاشياء كلها اشارة الى كمال الوجهين كونه بمعنى المبدع
او كونه بمعنى يستلزم كونه مبدعا ثم ان يمكن حمل كلام خسر على ما نقلناه سابقا على هذا الجرح لكن لا يلزم
هذا قوله وقد اعترف صاحب الكشف في تقريره الى صلاته كون فاعلا بمعنى مفعلا اسم الفاعل ما اختلف فيه
ائمة اللغة والمصن اختار هنا كونه بمعنى مفعلا وما سبق لم يذهب اليه بل جعل على الجاز وصاحب الكشف
لم يرض به في الموضعين والظاهر ان ما اختار صاحب الكشف اشد قولا واقرى بيانا قوله من ببيع
اي حسن وقفا فهو ببيع اي حسن كقولهم ظرف فهو ظرف **قوله** وهو حجة رابعة لا بطلان مقالهم
الباطلة وتقريرها انه الوالد عنصر الولد اي اصله والعنصر بمعنى الاصل والمادة اي اصلها مستقلا
او مع اشتراك الوالدة المفعول الى المتأثر بسبب انفصال مادة اي مادة الولد عنه اي عن الوالدة
وتلك المادة هي النطفة فتكون الوالد عنصر بسبب كون المادة التي هي عنصر الولد في الحقيقة لا انفصا
عنه **قوله** والله سبحانه وتعالى مبدع الاشياء كلها اي الاشياء الممكنة كلها هذا بناء على ان المراد بالسميوات
والارض الاشياء كلها اشهرها وجناتها وجادها وحيوانها وكذا الملائكة والشمس والقمر والنجوم ووجه صحة
ارادتها من ان السميوات ظرف لما فيها والارض ظرف لما عليها والابداع الظروف يستلزم ابداع
المظروفات فاعل على الاطلاق بحيث لا يشوبه انفعال وعن هذا قال غيره عن الانفعال والتأثر
لانه علامة الحدوث والعجز والامكان والكل يشاء في لوجوب الوجود فلا يكون والدا احاصل الدليل من
الشكل الثاني تقريره انه تعالى لا يكون منفعلا وكذا لا منفعل فهو تعالى لا يكون والدا وكلتا المقدمتين
برهنتان فهو حجة الزامية **قوله** والابداع اختراع الشئ لا عن شئ دفعة اي ايجاده من غير مادة
ولا زمان وهو الحق بهذا الموضع لدلالة على كمال القدرة والتميز عن اتخاذ الولد لا قضاة اتخاذ
المذكور الاحتياج من الصنع الذي هو تركيب الصور بالعنصر فيكون ايجادا بآداة والتكوين عطف
على الصنع اي الابداع البقي بهذا الموضع من التكوين لانه يقتضى المادة والزمان في الغالب فيكون
اعم من الابداع والصنع بلا حظة قيد غالبا ومن الصنع ايضا واما الصنع فهو الابداع مباين على ما
فسرهما وهذا مشكلا يستعمل الصنع في موضع الابداع فانه كما يقال ببيع السميوات يقال صانع

السميوات الا ان يقال ان اصلها ما ذكره كنه قد يستعمل كل منهما في موضع الاخر اما مجازا واصطلاحا
 فالاولى قيد الاكثرية ملحوظة في تفسير الصنع من الكون قال المصنف في تفسير قوله تعالى ثم استوى الى السماء
 وهي دخان جوهم ظلماتي ولعل اراد به مادتها والاجزاء المتصرفة التي ركب منها فكيف يقال ان ايجاد الله
 السميوات بلا مادة ودفعه مع انه خلقت هي والارض في ستة ايام والمخاض في مثل ما ذكرناه من اصل
 هذه الالفاظ ما قدره المصنف في الاستعمال ستة يستعمل كل منهما في موضع الاخر واختير الابداع بهذا اللفظ
 باصل معناه على ايجاد الشيء لا عن دفعه **قوله** اي اراد شيئا اذكره في شرح العدة ان القضاء يذكر ويراد به
 كل الله تعالى وقضى ربه وهو الذي اراده المصنف بقوله والقضاء اتمام الشيء قولنا واحدا صلا لا وهو اتمام
 الشيء قولنا والامر لا يكون الا كذا لا قضاء الا امتثال وهذا معنى اتمام الشيء قولنا ويذكر ويراد به
 الحكم قال تعالى فاقض ما انت قاض ويذكر ويراد به الفعل مع الاحكام كقول تعالى فقضيت سبع سموات
 اي خلقتها مع الاحكام وهذا مراد المصنف بقوله او فعلا عطف على قول قولنا اي اتمام الشيء فعلا وهو حكمه
 وفي شرح الموافقة ان قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما عليه
 فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية انتهى فاذا اريد به الفعل مع الاحكام فهو من الصفات الفعلية
 واذا اريد به اتمام الشيء قولنا فهو من الصفات الذاتية كونه من صفات الكلام وقال الاصغراني القضاء
 عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجمعة ومجتمعة ويجوز ايضا بمعنى الاطلاق
 كقول تعالى واوحينا الى بني اسرائيل الالة في مجموع معانيه على ما نقله هنا ستة فهو ما مشتمل على بين هذه
 المعاني او حقيقة في واحد منها ومجاز في الباقي وكلام المصنف يرمي الى الثاني حيث قال واصلا القضاء اتمام
 الشيء ثم قال واطلق على تعلق الارادة الالهية بما ذكره في شرح الموافقة صريح في ان نفس الارادة
 وكلام المصنف صريح في ان تعلقها بما ان يقال هذا معنى اخر غير ما ذكره في شرح الموافقة فيكون مجموع معانيه
 القضاء سبعة او يقال المراد بهما واحد بتغيير يسير لكنه خلاف الظاهر والمراد بالتعلق التعلق بالمادة كما
 يشعر به قوله بل تمثيل ما تعلق به وانما لم يتعرض باقي المعاني للقضاء لان المعنى المراد هنا هو تعلق الارادة
 العلوية بنا سببه ما ذكره من معنى اتمام الشيء لا الباقي مع انه اشار الى الباقي في موضع حيث قال في قوله
 واوحينا الى بني اسرائيل الالة واوحينا اليهم وحيما مقضيا مبتونا فلا يريد المحصر بقوله ان المصنف جعل
 المعاني للقضاء وهي اربعة عشر وجها سوى الارادة راجعة الى معنى واحد هو اتمام الشيء قولنا او فعلا
 والارادة معنى مجازي يستعمل لفظ المسبب في السبب والظاهر ان الارادة وسائر المعاني مجازي
 بل ان ظهران تعلق الارادة مجازي **قوله** لوجود الشيء من حيث انه يوجب اي تعلق الارادة بوجبه
 اي القضاء بمعنى اتمام الشيء قولنا او فعلا في سبب التعلق لا الارادة نفسها وكذا سائر المعاني كالاعلام
 والامانة والاداء والانتزال والوجوب والاتمام والفعل والقدر مع ما نشرنا اليه سابقا معنى مجازي له
 نقل عن ابن السكيت قال قدرة الله تعالى وقدره قضاءه ومنهم من يفرق بين قدره وقضائه فيجعل
 قدره تقديره الامور قبل ان تقع والقضاء نفاذ ذلك القدر ونحو وجه من عدم الى حد الفعل وهذا

وهو تعلق الارادة بالاشياء في اوقات
 وهو تفسير القضاء السابق في ايجادها في كل
 الجدية المسماة بلوح المحفوظ والاشياء كذا
 في شرح المشكوة لعل القاري وكذا في
 قال بعض العارفين ان القدر كقضاء
 النقاش الصورة في هذه والقضاء
 كرسمة تلك الصورة للتمثيل بالسر

هو الصحيح لان قد جاء في الحديث ان النبي عليه السلام مر به رفعا لمثل السقوط فاسرع المشي حتى يباور فيقبل
 انفر من قضا الله فقال اقر من قضاء الى قدره ففرق عليه السلام بين القضاء والقدر وبين ان
 رجب ان يتوفى انتهى وفيه ما نقله فلا تغفل **قوله** من كان التامة الى بمعنى وجوده حدث فلذا قال
 احدث معنى كن فيحدث معنى فيكون والوجود منقسم الى قسمين الوجود في نفس جوهر كان او عرضا
 والثاني الوجود المربط وهو وجود شئ لشيئ كوجود الاعراض والمراد هنا الوجود في نفسه لا في الجوه
 واما الوجود لغيره وهو وجود العرض للقائم هو فلا يتعلق به الجوه ولو جركان على الناقصة لم يتنا
 الوجود في نفسه مع انه الاصل ولو سلم تناوله للوجود المربط وليس المراد به حقيقة امره وذكره في غير
 التيسير ان تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لوجوده خطا بالشيء حقيقة فاما
 ان يكون خطا بالمعدوم وبه يوجد او خطا بالوجود بعد ما وجد لا جائز ان يكون خطا بالمعدوم
 لانه لا شئ فكيف يخاطب ولا جائز ان يكون خطا بالوجود لانه قد كان فكيف يقال كن وهو كاش وانما
 هو بيان انه اذا شاء كونه كان كذا في كشف البرزوي في الاصول اذا تقرر هذا ظهر وجه ما قاله البيضاوي
 وليس المراد حقيقة امره يعني اذا تعذر الحقيقة يصار الى المجاز لكن المجاز ليس في المفرد بل في الهيئة فتنا
 وكن على البصيرة لكن هذا مذهب بعض ائمة الاصول ومذهب البعض الاخر على حقيقة وامت كن خطا
 للمعدوم ودفع المحذور بان الخطاب خطاب للتكوين لا خطاب للتكليف فلا يقتضي لامتنال فلا يضره كونه
 معدوما وتمام التفصيل في الاصول قيل يعني انه استعان تمثيلية بتهرب الحالة المركبة من الاجزاء المتحد
 وهي مشيئة تعالى لوجوده من الممكنات وسرعة حصول عقيب المشيئة وترتب عليها من غير توقف بحال
 امر مطاع ما في الحكم يخاطب ما مورا مطيعا بخذ في الامتنال عقيب الامر بلا امهال فاطلقت العبارة في
 الحالات الثانية على الحالة الاولى كما هو طريق الاستعانة التحقيقية هذا ما عليه النجاشي والامام الرازي
 وذكر في الاسلام ان الاخر على حقيقة في اتمام الكلام فانه جرت السنة الالهية في ايجاد المكونات لا يوجد
 بلفظ كن واليه ذهب كثير من اهل العلم انتهى ووجه ما ذكرناه آتفا في قوله بلا مهلة ووجهه ان كل موجود
 يحصل حين تعلق الارادة بلا مهلة واما خلق السميوات والارض في ستة ايام فلا يضره لانه كلما تعلق
 ارادة بوجود جزء من اجزائها يوجد عقيبه وهكذا الى ان يتم اجزائه فاذا تعلق ارادة بوجودها بعد
 تكليف الاجزاء وجد عقيب التعلق بلا مهلة والارادة تخلف المراد عن الارادة وهذا مخالف للقاعدة لاهل السنة
 فمن وهم ان فعله تعالى قد يقارن المهلة المحركة وان كان مستغنيا عنه كيف وقد كان خلق السميوات في ستة
 ايام ومن ههنا ظهران من اعتبر في التمثيل الحصول بلا مهلة لم يجب فقد وهم وههنا فحشا ونشأ الغلط
 عدم التفرقة بين خلق المواد والاجزاء وبين خلق الكل فكيف يتجاسر احد من علماء اهل السنة المهلة
 بعد تعلق الارادة وان اراد ان فعله تعالى قد يقارن المهلة المحركة ولم يتعلق الارادة بحصوله حتى يحكي
 وقت فلا كلام فيه ومراد المصنف بعد التعلق وان خلق الانسان وسائر الحيوان كذا قال تعالى وقد خلقكم
 اطوارا وكل طور لوجوده حين تعلق الارادة بلا مهلة **قوله** وفيه تقرير معنى الابداع لانه تعالى لا يبين ان

وهو تعلق الارادة بالاشياء في اوقات
 وهو تفسير القضاء السابق في ايجادها في كل
 الجدية المسماة بلوح المحفوظ والاشياء كذا
 في شرح المشكوة لعل القاري وكذا في
 قال بعض العارفين ان القدر كقضاء
 النقاش الصورة في هذه والقضاء
 كرسمة تلك الصورة للتمثيل بالسر

نوع تنافرا لان يقال ان الرواية عنهم مضطربة فاشار الى القولين في الموضوعين قوله ولذلك كقولنا

تعلق الارادة بالارادة متى تحقق وجد المراد بلا مهلة علم ان إيجاد تعالى دفعي لا مهلة فيه هذا بالنسبة
الى ذلك لظاهر ما بالنسبة الى انه اوجد لا عن شيء كما هو المعبر عنه مفهوم الابداع فلا تقرير فيه لكنه يكفي في
التقرير تحقيق الاول فيكون قوله اذا قضى امره مسوقا لبيان كيفية الابداع معطوفة على قوله بدريع
السميوات **قوله** وايما الى حجة خامسة وهوان إيجاد الولد حاصل من الشكر الثاني ايضا تقريره ان
اتخاذ الولد يكون باطوار ومهلة وفعل تعالى لا يكون باطوار ومهلة فاتخاذ الولد لا يكون فعله تعالى اما الصغرى
فظواهر الكبرى فلما بيناه ان تعلق الارادة لا يتخلف عن المراد وخلق السموات والارض في ستة ايام
باعتبار اجزائه كما عرفت تفصيله في لفظ الابداء الى ان ذلك ليس بصحيح كما كان كذلك ما سلف ولذلك
قال وهو حجة رابعة واتمام لفظ المعنى التنبيه على انه مقرر لبعض معاني الابداع وهو كون دفعه لكن قد
عرفت ان البديع هنا كونه مصفا الى صاحب المواد يراد به الابداع دفعه ولا يعتبر فيه كونه لا عن شيء فيكون
تقرير التمام معنى البديع المراد هنا ولعل زيادة لفظ المعنى للاشارة الى ذلك **قوله** وقرآن عام فيكون
بالفتح الاولى بالنصب يدل بالفتح على انه جواب الامر كذا قاله في سورة الرعد وفي الحاشية السعدية في بحث
في ان النصب على جواب الامر مشروط بسببية مصدر الاول والثاني وهذا لا يمكن اعتبارها بالاتحاد فلا يستقيم
النصب على الجواب ولذلك اقتصر في الكشف على النصب اي عطف فيكون على ان تقول هناك وهذا لا يمكن
ذلك ثم قال ويمكن ان يقال مراده النصب تشبيها للجواب الامر قال الضي اما النصب في قراءة الى قوله واذا قضى
امرا فانما يقول له فيكون تشبيها بجواب الامر من حيث بحيث بعد الامر وليس بجواب لمن حيث المعنى
اذ لا معنى لقوله قلت لزيد اضرب فتضرب انتهى لكن قوله في قراءة الى قوله ولعل سره في قراءة ابن عامر
انتهى قوله لا يمكن اعتبارها بالاتحاد اي اتحاد المصدرين فيكون في التقدير ليكن منك كون فكون اي حدوث
فحدث ولا معنى له والقول بانه لا خفا فيه لان السبب ليس لكون الذي في ضمن الامر فقط بل هو القول
بذلك الامر الذي هو في ضمن يقول فيرجع الى معنى التكوين ضعيف لان كون قول من صفة الكلام في المراد
الكلام الالهي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج
الى خطاب آخر فيتسلسل كذا في التلويح فلا معنى لرجوع صفة الكلام الذي من صفات الذات الى التكوين
الذي هو صفة الفعل وكذا اذا اردت الكلام اللفظي لا معنى لرجوعه واما قراءة الرفع فعلى الاستيناف اي
فهو يكون وهو مذهب سيبويه واختار الزجاج عطف على يقول واعلم ان السبب في فضل بقوله علم كونه
مقاما اخر غير متعلق بتفسير نظم القرآن والسبب القوي ما بينا في سورة التوبة في قوله تعالى وقالت
اليهود عذري من الله الآية وفي قوله تعالى او كذا الذي مر على قرية الآية غاية الامر ان السبب المذكور هنا عام
اليهود والنصارى لكن لا يتناول سبب قول المشركين **قوله** ثم طنت الجحمة ان المراد معنى الولادة
فالمراد باتخاذ الولد بمعنى الولادة وعن هذا بولغ في الرد كجدة وقدا اشار الى بعض المواضع الى ان
المراد باتخاذ الولد التبني لا الولادة قال في قوله تعالى قالوا اتخذ الله ولدا ولد في سورة يونس اي تبنيه ثم قال
في تفسير سبجانه تنزيه لعل التبني فانه لا يصح الا لمن يتصور له الولد وتجب من كلمته المحققا فبين كلاميه

نوع تنافرا لان يقال ان الرواية عنهم مضطربة فاشار الى القولين في الموضوعين قوله ولذلك كقولنا
اي وان قصد به ما اراد به ارباب الشرايع المتقدمة كذا قيل اي ان هذا القول جعل في شرعنا علامة
التكذيب كما في سائر الفاظ الكفر وكذا بحث الكفر على من قال اتخذ الله ولدا بمعنى التبني لا بمعنى الولادة **قوله**
ومنع منه اي من اطلاق الاب مطلقا سواء قصد منه معنى مجازيا او معنى حقيقيا قوله حسا علة لمنع
وقيل هو تعليل للمعلول بهذا بناء على ان منع عطف على كذا والظاهر انه استيناف وانما جاز اتخذه تعالى ابراهيم
خليلا ونبينا عليه السلام جيبا بطريق الكرامة اذا المحبة والخلع ونحوها لا يقتضي المجانسة بخلاف اتخاذ الولد
فانه لا يكون الا بالمجانسة ولهذا السبب يرد في الشرح اتخاذ الولد كرامة فلا يقال لم لا يجوز ان يتخذ عيسى
ولدا كرامة **قوله** جهلة المشركين فتفي العلم عنهم على الحقيقة ان اريد العلم بالنسبة او العلم بما يحيى عنهم قال تعالى
مالهم به من علم اي بالولد واتخاذ او بالقول والمعنى انهم يقولون عن جهل مفرط وتوهم كاذب او تقليد
لا سمعوه من اهلهم من غير علم بالمعنى الذي ارادوا به فانهم كانوا يطلقون الاب والابن بمعنى المؤثر
والاثر كذا قال المصنف في تفسير تلك الآية وهذا المعنى الاخير هو المناسب لارتباطه بما قبله **قوله** المتجاهلون
من اهل الكتاب فتفي العلم عنهم مجاز تنزيلا لوجود علمهم بالتوحيد والنسبة منزهة عن العلم لعلمهم
بمقتضاه وان اريد العلم بما يحيى عنهم من اتخاذ الولد فهم جاهلون به ايضا كالمشركين لا المتجاهلون
لكنه اختار الاول وهو كون العلم بالتوحيد والنسبة في المشركين به واهل الكتاب متجاهلون به وقد عرفت
ان المختار الاحتمال الثاني لكن قوله تعالى كذلك قال الذين من قبلهم الاية يقتضي ان يكون المراد بالوصول
المشركين واليه ذهب اكثر المفسرين وما يفهم من تفسيرهم قوله تعالى كذلك قال الذين الاية حيث قالوا
فقالوا ان الله جرحه لم يستطع ربك ان ينزل الاية ان المراد من الوصول هنا كونه اهل الكتاب لا لجمال
لاستلزامه ظاهر تشبيه الشيء بنفسه قيل والتفسير الاول منقول عن قتادة والسدي والثاني منقول
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما **قوله** هذا يكلمنا الله فيه تنبيه على ان لولا التخصيص لا الامتناع
والمعنى هذا يكلمنا الله بلا واسطة امر او نهيا او غير ذلك قوله كما يكلم الملك امراة اليه وهذا القيد منفرم
من السوق فان قوله كذلك قال الذين من قبلهم يدل على هذا المعنى ونحوه او يوحى اليها بانك رسول
قوله حجة على صفة كذا والاول استكبار والتعظيم اي بلغوا من الاستكبار الى حيث راوا نيل مرتبة
الخطبات العالية بلا توسط الرسول والملك واستكفوا عن اتباع الرسول عليه السلام قالين والقي
الذكر عليه من بيننا اشير منا واحدا نتبع كما هو مذهبهم الا انهم ارادوا ان يصرخوا على العتو والعدا
وتشتبوا بذي الشنع الفساد بحيث لم يلتفتوا الى ما جاءهم من المعجزات البهيات بحيث سيرت بها
الجمال المنشآت وطلبوا الاية الدالة على صدق الرسول عليه افضل التسليمات قوله والثاني اي قولهم
او نأتينا آية اي هاتنا آية بخود اجمالا مذكرا له استهانة اي تحقيرها وهنا اعطى الله بيان
منشأ استهانتهم فانهم علموا ان ما اتاهم آيات الله تدل على صدق نبوة رسوله لكن لشدة شكهم
جحدوا وطلبوا غير ما اوتوا به فاما اقترحوا لما امنوا واكروه ايضا قوله كذلك مفعول به لقال مثل

قولهم مفعول مطلق اي مثل ذلك القول قال الذين من قبلهم قولنا متشابها بقولهم في العلم والعدا
فلا تكرار قد تقدم الكلام في توجيه الجمع بين كلمتي التشبيه في قول تعالى كذلك قال الذين لا يعلمون مثل
قولهم والحاصل ان فيه تشبيه القول بنفسه بنفس القول الاخر وتشبيه القول بالمقول وشأن
ما بين التشبيهين وان تلازم لكن يلزم من مجموعها جعل الشيء مشبها مرة ومثبته مرة اخرى لكن
بالاعتبارين **قوله** فقالوا ان الله جبره نظير لا يخلصنا الله والقائلون هم اليهود هل يستطيع ربك
الآية والحجة والقائلون هم الحواريون من النصاري وجعله هذه الآية من هذا القبيل لان ظاهر
من الشك في قدرة الله تعالى كما صرح به في الكشف وظاهر كلام المصنف هناك ناظر اليه ولما قالوا
ذلك جحودا وقابلهم عيسى عليه السلام قالوا اتفقوا الله ان كنتم مؤمنين صرفوا الكلام عن ظاهره الذي
هو الجحود الى طلب الاكل والاطمينان حتى ظن انهم مؤمنون ومخلصون في انهم واعترضوا ليس
من هذا القبيل اياك والظن فان بعض الظن اثم غاية الامران ذلك من محتملاته واحكامه نصا فلا
الاي يرى انهم بعد نزول المائدة اظهروا كفرهم ففسخوا اقرده وخالفوا فعمل انهم سألوا ذلك جحودا فافصح
كونه من هذا القبيل تشابها بقرائنهم بدلالة متشابهة اياهم لان الكلام في الفوائد وجه التشب
البعي والغني **قوله** وقرئ بتشديد السين قراءة شاذة وهي قراءة الى حيوة وابن الى اسحق وهذه
القراءة مشككة وقد مر الكلام في آية البقرة **قوله** اي يطلبون اليقين وانما اوله لان تبين الآيات
للموقنين بالفعل تحصيل الحاصل فحله على الجواز الى اي يشتركون اليقين بسبب طلبهم اياه ومن
ذكر السبب وازادة السبب او مفعول يوقنون ليس التوحيد والنبوة بل الحقائق بل هو الحقائق
اي قد بينا الآيات ليقوم يوقنون الحقائق يعني يعرفون حقائق الاشياء على ما هي عليه في نفس
الامر ولا يعتبر بهم شبهة في الباطن ولا عناد في الظاهر فلا يلزم تحصيل الحاصل او المراد من شأنهم ان
يوقنوا بها على الاطلاق فيكون مجازا عن التهيؤ التام وحاصل انهم يشتركون اليقين لكن لا بسبب
طلبهم حتى يكون مالا لوجوب الاول بل لتوفيق الله تعالى بوجوه الصلاح فضلا منه لبعض عباده وهذا
ونظيره ما قاله في قوله تعالى هدى للمتقين ومن هذا ينكشف ان تخصيص التبيين للموقنين لا يتم التفتق
وتسمية المشارف اليقين موقنا ايجازا وتخمينا شاذ وانما لم يكن بقوله للموقنين كما قال للمتقين لكان
التعريف بذكر قوم اوله ويوقنون ثانيا واختيار الجملة يعقوب ذلك التقرير واختيار الفعل المستقبل
لاعادة الاستمرار التجرد **قوله** ملتبسا اي ان الباء اللامية والظرف مستقر حال من المفعول والعامل
المحذوف ليس ملتبسا بل نحو كاشا وقوله ملتبسا مجرد التنبية على كون الباء اللامية ولو قبل ان العامل المحذوف
هو ملتبسا لا يكون الباء المتعلقة به للابسة لاستلزامه التسلسل فيلزم وجوز تعلقه بارسالنا قوله مؤيد
اشارة الى وجه اللامية وان المراد بالحق على عومه فاللام للجنس ولكونه معلوما جازما فلو تضمن بالاسلام
لكان اللام للعهد لكونه معهودا مشتهرا بينهم ولم يجوز كون الباء متعلقة بشبهه للتكلف **قوله** فلا عليك
ان اصر واخر يريد به الاشارة الى ارتباط هذا الكلام بما قبله فيكون انما ارسلناك جملة معترضة وجه

الا عتراض تسلية عليه السلام لانه فيضيق صدر قال تعالى فلا يكون في صدره كد حرج من الآيات وجه
التاكيد بان لمزيد العنادية مضمون الكلام او للمبالغة في تحقيق مضمونه اوله ان المقام مقام مظنة الا
والتردد **قوله** فلا عليك اي فلا بأس عليك لان اسم لا يحذف حذفا كثيرا ان اصر واخر على هذا القول الشيخ
او كابروا وعاندوا بقولهم او تأتينا آية فالا صرا ناظر الى لولا يكلمنا الله والمكابرة ناظر الى او تأتينا
آية كلمة او الترددية لموافقة النظم الكريم بشيرا ونذيرا حالان من الكافي حال مقدرة كما هو الظاهر
قيل ونذير بمعنى منذر بلا كلام وهذا ما يؤيد كون بديع بمعنى مبدع لكنه هنا قد يقال سوغه المشا
فتأمل وقد سبق ما يتعلق بهذا المرام في تفسير بديع السموات الآية **قوله** ما لهم لم يؤمنوا
اشارة الى ان مفعول لا تسأل محذوف والمعنى لا تسأل عن اصحاب الجحيم لم يؤمنوا ولا في شيء
لم يصدقوا مع تعاضد الآيات العقلية والنقلية المؤدية الى الايمان سؤال غتاب يؤدي الى موافقة
وانما هم يسألون عن ذلك سؤال توبيخ ثم يلقون الى الشقاء المؤبد والواضح ان ما لهم لم يؤمنوا
بدل من اصحاب الجحيم بدل اشتغال وعن محذوف هنا اي عن ما لهم لم يؤمنوا **قوله** بعد ان بلغت
جميع ما انزل اليك واديت ما وجب عليك وقد بلغت على وفق ما امرت واجتهدت في ارتدادكم
فلا يكون في صدره كد حرج منهم وفيه ان من بلغ الدعوى حكمه كذا وما من لم يبلغ الدعوى لكونه نشأ
في شاطئ الجحود في مكان عميق فهو معذور في الجحود ولا يكون من اصحاب الجحيم اذا اعتقدوا بالوجدانية
ووجود الخالق فلا يمسئله الرسول عليه السلام عنهم ايضا **قوله** على انه تعالى للرسول عليه السلام فيكون
نهيا مبني على الاعراض عن حال ابويه كما روي انه عليه السلام قال ليت شعري ما فعل ابواي فترى في السؤال
عن احوال الكفرة والا بهما باعد الله تعالى فان سبب النزول وان كان في حق ابويه لكن الحكم عام اذ
قد مر ان خصوصية السبب لا يقتضي اختصاص الحكم بالحكم عام لجميع الكفرة كما اشير اليه في الكشف وقيل
قال ولي الدين العراقي لم اقف على هذه الرواية في حديث وقال السيوطي ونحوه فانه لم يرد في ذلك
الاثر مع ضعف ضيف السناد فلا يعول عليه والذي يقطع به ان الآية في كفار اهل الكتاب كآيات السابقة
والتالية وانما جمع الآيات لان آية قوله تعالى وقال الذين لا يعلمون الآية في المشركين عند اكثر اهل
التفسير كآيات السابقة من قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الى هنا في كفار اهل الكتاب وان كان
بعضها محتملا كونه في المشركين فلا معنى للاشكال بان كيف يصح دعوى القطع بذلك مع ان السياقات
في المشركين فان هذا هو عن ايراد الآيات جمعا مع ان الكلام في الآيات التالية والكلام في مجموعها
والاشكال بانه عليه السلام كان عالما بكفرها وكان عالما بان الكافر يعذب فمع هذا العلم كيف يمكن ان
يقول ليت شعري ما فعل ابواي كما نقر عن الامام مدفوع بان السؤال يجوز عن كيفية عذابهما من الجنة
والشدرة قيل وقد ورد في الاثر وان كان ضعيفا ان الله تعالى احياها حتى امثاله عليه السلام ولتعا
الاحاديث في ذلك وضعفها قال السيوطي الذي نذير الله به الكف عنها وعن الخوض في احوالها والسيوطي
فيه تأليف مستغل في ارادته فليراجعوا الكف عن الخوض فيها اسلم الطرق واحكمها فان ذلك ليس من ضرورتها

الدين وما يجب علينا الاعتقاد باحوالها باليقين والامام السيوطي الف رسالة بين فيها ايمانها
وتجارتها على ما نقل عنه وعلى القاري الف رسالة في رد السيوطي واختار انهما ما تعلقا على الخذلان
وبعض الفضلاء رد رده وفتح عليه على ما حكى عنه وهذا ما يقتضي منه العجب فان هذا انما يحسن
او يجب اذا كان معرفة ايمانها او كفرها مما يجب علينا ومن الامور المعتقدات فنعلم ما قاله السيوطي
اسكنه الله تعالى في المقام العالي على ان مات في زمن الفترة اختلف فيه وذهب الشيخ الفاي
في شرح دلائل الخيرات الى ايمانهم والله المراجع والمآب **قوله** او تعظيم العقوبة الكفا
عطف على نهي اى المقصود بيان عظم عقوبة الكفار لا النهي الحقيقية وهذا المعنى مجازى له
قوله كانها لفظا عنها اشار الى وجه المجاز لا يقدر ان يخبر كلاهما فهو لان عنها اى عن العقوبة
الى تلك العقوبة ليست مقدورا لاخبار ولقد راعى الادب حسنه فوق الذهب حيث لم يقدر لا يقدر
المتكلم ان يخبر عنها او السامع لا يصبر على استماع خبرها خبر تلك العقوبة كلمة او المنع الجمع كما هو الظاهر
لكن لو اكتفى به لكان في ذروة العلياء في رعاية الادب الا على خبرها عن السؤال لعدم فائدة السؤال
اذ فائدة السؤال وصحة قدرة المسؤول عن الاخبار وهي منتفية ولو ادعاء ولو كان له قدرة
على الاخبار لا قدرة للسامع ان يصبر على استماع الخبر المذكور فالنهي عن السؤال هنا الترهيب الامر
المسؤول عنه والحجيم المتأجج يحسم اسم فاعلم من تأجج اى تلهب اى التلهب من النار شديد
الالتها ب على ما دل عليه صيغة التفعّل والجامع المكان الشديد الحر لم عطف ولا تسأل على قراءة النفي
على اننا ارسلناك وعلى قراءة النهي عطف على مقدراى قبله او قبضه وانذرا وعطف على اننا ارسلنا
ايضا لانه خبر معنى اذا المراد ليست مكلفا بخبرهم الا ان اذ هو قبل الامر بالقتال وهذا تكلف والاولى هو
جملة محترضة على القرائنين وجوابا لاعتراض تسليته لرسول الله عليه السلام **قوله** مبالغة في افتقار
الرسول عن اسلامهم اى عن اسلام مجموعهم من حيث المجموع فلا يثبت في اسلام بعض منهم او المراد انهم
قوم بايمانهم علم الله تعالى انهم لا يؤمنون وجه المبالغة في افتقار طه عليه السلام ايراد لمن المفيدة
لتأكيد النفي والتعليق بالحال وهو اتباعه عليه السلام بملتهم الباطلة وزيادة لا النافية بيمين
المتعاطفين لتأكيد النفي وتقديم اليهود لتقدمهم زمانا وهم اشدّ عداوة للذين آمنوا **قوله**
فانهم اذا لم يرخصوا ولو ترك على دينهم وخلاهم وشؤونهم حتى تتبع ملتهم فكيف يتبعون ملته
عليه السلام انكار كيفية اتباعهم والمراد انكار اتباعهم انكار الوقوع كناية فيلزم كان عليه السلام بلا طف
لما فرّق رجاء ان يسلموا فنزلت ومن هذا التقرير اوضح ارتباط ما قبله حيث كان فيه بيان كمال شدة
شكيتهم اثر بيان بعض معاديرهم ومثالبهم مع اشتراك المشركين فيها والمعنى ولن ترضى عنك اليهود
حتى تتبع ملتهم ولن ترضى عنك النصارى حتى تتبع ملتهم فاوجزا لنظم ثقة على فهم السامع وانما قدم
عنه على الفاعل لان المراد عدم رضا الله عنهم عليه السلام **قوله** ولعلمهم قالوا لا يعنى ليس قول تعالى ولن
ترضى عنك اليهود الاية ابتداء اخبار من الله تعالى بعدم رضا الله عنهم قطعاً بل يحتمل ان يكون حكاية عنهم انهم

عنه يقول انه البرد في رأس
على القاري واختار عقله
واختار سيوطي

وفي تعليق الى الازهر وهو تابعه
عليه السلام بكلمة الطائفتين في وقت
واحد وهو محال

قالوا ذلك لرسول الله عليه السلام لانهم قالوا فيما بينهم ذلك لانه لا يكون قول قرآن هدى الله هو
الهدى جوابا الا اذا قالوا ذلك له عليه السلام فقوله قل ان هدى الله الاية يدل على امرين الاول انه
ان حكايه عنهم انهم قالوا ذلك والثاني انهم قالوا ذلك له عليه السلام ليطابق قوله قرآن هدى الله الاية
وفي الكشف انما حمله على الحكاية ليطابق قوله قرآن هدى الله الاية فانه يقتضي سابقه قول من يذب
عليه السلام الى حججهم مبنى على تبادي لجأهم ووجه كونه جوابا مع ان ظاهره ليس جوابا عنه انهم
كانوا اذا دعوا ان ملتهم هو الهدى لا هدى سواها وعن هذا قالوا ذلك فاجيب بان الهدى هدى الله
الذي هو الاسلام فقلبت عليهم القضية ولله هول عن هذه الحقيقة الا نبقة قال مولانا ابو السعود
ما تحبب منه اولوا الابواب فانه جعل قوله تعالى قل ان هدى الله جوابا عن ما يستلزم مضمون هذه
لاجوابا عن عين تلك العبارة وهذا كما ذكرنا من ان قولهم ولن ترضى عنك حتى تتبع ملتنا ميناه
ادعاء ان الاحتمال فيها لا في غير اليهودية والنصرانية فالجواب عن عين تلك العبارة بهدم ميناهما
اوقع في النفوس والمغ في رداهم كما يراد الشيء بغيره ولا يظن ان احدا ينكر حسنه مع ان فيه
يجاز نظره وجزالة معناه وصيغة الترجي لانه من عادة العطاء الترجي والتوقع في مقام الجزم
وعليه يحل قول كشاف كانهم قالوا لن ترضى عنك وان ابلغت في طلب رضا ناس حتى تتبع ملتنا او
ان يكون ابتداء اخبار من الله تعالى بعدم رضا الله عنهم فيكون قوله تعالى قل ان هدى الله الاية جوابا
عن ادعائهم ان الدين اليهودية والنصرانية لاجوابا عن تلك العبارة بابطال ميناهما وعن هذا شايخ
في كلام البلاغ لاسيما في كلام الله الملك الاعلى وعدم تصريح الحكاية مثل قوله وقالوا لن يدخل الجنة
الاية يؤيد هذا بنوع تأييد **قوله** اى هدى الله الذي هو الاسلام فالهدى بمعنى الهدى هو الهدى الى
الحق الى الامور الواقعة في نفس الامر وبعد تسمية الاسلام هدى مبالغة كرجل عدل جعله هدى
اى هداية او هاديا الى الحق لكن الاسلام هو الحق نفسه وما الحق الذي يهدى الاسلام اليه وهو مثل
الانظار الصحيحة الموصلة الى المطالب اليقينية ومثرا اداء العبادات البدنية والمالية فان اداها
غير العبادات فالحق عام والاسلام خاص وقدم في سورة الفاتحة في تفسير اهدنا الصراط المستقيم
ما يفعله في هذا المقام **قوله** لا تاتون اليه من اليهودية والنصرانية قوله لا تاتون بناء على ان
قوله ولن ترضى عنك اليهود الاية حكاية عنهم كانه ترضى وان القصر المستفاد من تعريف الخبر باللام
وضمير القصر المؤيد لذلك القصر قصر القلب فانهم لما قالوا الهداية والحقيقة مقصود على ملتنا لا تستدعي
الى ما سنوهم فرد عليهم بطريق قصر القلب بقوله قل ان هدى الله هو الهدى فالخبر مقصور على الابتداء
واما في قوله تعالى في سورة آل عمران قل ان الهدى هدى الله فالسند اليه مقصور على المسند قالوا لا محمد
ولا بين سجنه وتعالى ان الهدى مقصور على هدى الله تعالى وان ما يدعون اليهم ليس بهدى بل هو
متبع كما قال تعالى ولن تتبعواهم **قوله** اى انهم التايخه اى الباطلة والزيغ الميل عن الحق
وحاصل البطلان **قوله** ولله ما شرع الله اى ما بينه الله تعالى لعباده المصلحة عباده على لسان انبيائه

قوله فاصدقنى لان هدى الله هو الهدى
قال المصنف في سورة الانبياء في قوله تعالى قالوا وجدنا
ما له ان الهدى هدى الله كانه
في سورة آل عمران
قال المصنف في سورة الانبياء في قوله تعالى قالوا وجدنا
ما له ان الهدى هدى الله كانه
في سورة آل عمران
قال المصنف في سورة الانبياء في قوله تعالى قالوا وجدنا
ما له ان الهدى هدى الله كانه
في سورة آل عمران

والشرع عبارة عن البيان والظاهر قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به اى بنى ظاهر وكذا
 الدين والشرعية عبارة عما شرعه الله لعباده على لسانه وما وقع في التعريف الشرع اللغوي فلا دور
 فالدين والشرع والملة متحدات بالذات ومختلفات بالاعتبار فان ما جاء به الانبياء عليهم السلام من
 حيث انها تطلع دين ومن حيث انها على وتكتب ملة وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة ومن حيث
 انها طريقة الى سعادة الدارين شرعية وهى في الاصل هى الطريقة الى الله شبه بها الدين لانه طريق
 الى ما هو سبب الحياتى الابدية والمراد بالشرع الله عام للاصول والفروع وقد يطلق الشرعية على
 الفروع فقط وهى المراد في قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وكذا الدين عام لها والملة ايضا
 وقد يطلق الملة على العقائد فقط وهو المراد في قوله استمع ملة ابراهيم وقد يطلق الدين على الفروع
 خاصة قوله من املت الكتاب اذا ملته بمعنى ان الملة من الامال مضاعفا بمعنى الاملا فاصفا فمعنى
 فمعنى املته ككتبته قيل ولا يخفى الانبياء عليهم السلام وقد يطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة ولا تصاف
 الى الله تعالى فلا يقال ملة الله ولا الى احاد الامة انتهى والنص الكريم اضيف الملة الى اليهود والنصارى
 شاهد عليه ورد لا ان يقال ان مراده انها لا يضاف الى احاد الامة كان يقال ملة زيد وعمر واما
 الاضافة الى جميع الامة كان يقال ملة اليهود وملة النصارى فلا مساغ لانكار قوله ولا تصاف الى
 احاد الامة اشارة الى حيث لم يقبل ولا تصاف الى الامة بل الى احاد الامة واما الذين فهموا بضاف
 الى الله تعالى لصدوره عنه تعالى والى النبى عليه السلام لظهوره فيه والى الامة لتدبيرهم وانقيادهم
 ولم يتعوضوا لاضافة الشريعة والظاهر من كلامهم انها تضاف الى الله تعالى يقال شرع الله وشرعته
 والى النبى عليه السلام والى الامة والتردد في اضافتها الى الاحاد كان شريعة زيد وعمر كما يقال شرعة
 امه محمد عليه السلام والظاهر المنع كالملة واما الذين فلا مساغ لانكار اضافة اليه كان يقال دين
 زيد وعمر ولا يخفى عليك ان امثال هذا بناء على العرف ولا فساد لاضافة الى الجميع **في الكل قوله**
 والهوى راي يتبع للشهوة الى الشهوة المستقيمة واما الاتباع للشهوة المستقيمة كما يتبع
 المرأة بالنكاح او ملكة الزين وكنت اول الاطعمة النفيسة الطيبة فهو غير مذموم بل محمود فلا يقال
 في مثل هذا الاتباع هوى وانما اطلق الشهوة لان المتبادر منها الشهوة المتخلفة للشرع والراى الفكر
 والنظر وقد يطلق على ما يحصل بالنظر ثم اتسع فطلق على خواطر النفوس مطلقا وهى المراد منها والى
 كان الهوى بهذا المعنى مقابلا للملة اخر تفسير الملة الى هنا المقصد ذكره لانه يجب مقابلا ليكشف
 انكشافا تاما وانما جمع الهوى لان طريق الفضائل متعددة وطريق الهداية واجده كما صرح في تفسير
 قوله تعالى الله والذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور الآية على ان المراد هنا الهوى الطائفتين
 واذا اعتبر افرادهما كان ايراد الجمع احسن المسلكين قولناى الوحي او الدين هذا ترديد في العباد
 اذ المراد بالوحي الموحى به اما مجازا او حقيقة عفية وانما فسر به اذ مجي العلم بلا ملاحظة المعلوم وتعلقه
 غير متصور لكون العلم عند المتكلمين اما صفة حقيقية ذات اضافة او نفس اضافة وعلى التقديرين

ت -
 قيل ان المتفق عليه كون الشرع بمعنى
 الطريقة العارضة في الاصل وتكون بمعنى
 الطريقة الموقوفة على بعض من جعلها
 شرعة الملة من الدين واختار البعض
 للطريقة الالهية من الدين قوله البعض
 القول الثاني وان سلم انه قول البعض
 لان مناسبتة المعنى الشرع للاحكام والقوى
 من المعنى الاول ولما اختاره البعض

في نفسه قوله تعالى يا ايها
 قال المفسر في تفسيره ان الشرع
 الناس كما هو في الارض فلا لاطلاق
 يستطاب الشرع او الشهوة
 المستقيمة فاعلم ان الشهوة
 قد يكون مستقيمة وقد تكون
 غير مستقيمة

يحتاج الى التعلق فيراد مجي المعلوم مجازا مرسلا لكون المعلوم شرطا للعلم ما عرفت منه انه يحتاج الى المعلوم
 المشروط وايراد الشرط وكون ذلك المعلوم وحيا او دينا معلوم بمعرفة المقام قوله المعلوم صحة صفة لها على
 سبيل التنازع قوله صحة نائب الفاعل فيكون صفة جرت على غير ما حكي وفيه تنبيه على ان المراد بالمعلوم
 ليس نفسه بل صفة وافراد الضمير في صحة لكون العطف بلفظة او على ان المراد بها واحد وما قيل ان قوله اى
 من الوحي او الدين رد على العلامة حيث حمل اللفظ على المعنى الحقيقي او لا ثم ذكر المجازى بطريق الاحتمال ولم
 يقطع بالمجازى كانه محتمل فان قلت الوحي ليس يعلم بل اعلام قلت العلم والاعلام متحدان بالذات وان
 تخافا باعتبار كما ذكرناه التعليم والتعلم والتحريك والتحرك دفعة عظيمة وديسة جسيمة وبعد تسليم
 جميع ما ذكره لا معنى لمجي العلم بل تعلق المعلوم والوحي بمعنى اعلام الله تعالى بنبية حكما من الاحكام الشرعية
 مثلا اعلام ايضا لا يتصور مجيها بالوحي به في الحقيقة المراد مجي الوحي به مالك من الله من جهة
 العزيم من ابتدائية من ولى على امره عموما ولا يضر دفع عنك عقابه وحاصل ان الله تعالى ليس يشوب
 من عنده ولى لك ولا يضر معلوم ايضا ان الله تعالى ولى المؤمنين فقط وقد عرفت ان بينهما عموم من
 وجه فلا يلزم من نفى الولى نفى النصير وبالعكس وعن هذا وسط بينهما حرف النفي لتأكيد مع التعرض لغيره
 وقدم الولى لانه اقرب من النصير وانما قال يدفع عنك عقابه لان النصرة لدفع المضرة ولم يتعرض لتفسير
 الولى الكفا بما سبق حيث قال وانما هو الذى يملك اموركم ويجريها على ما يصلح ففهم من ان الولى من
 يملك امور من يتولاه وجعل قوله يدفع في تفسيرها بعيد وان كان له وجه شديدا قوله وهو جواب
 لمن اى جواب القسم الدال عليه الام فان هذه الام موطنه القسم كيمصرح به في تفسير قوله تعالى
 ولئن اتيت الذين اتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك الآية او جواب الشرط الدال عليه ان في
 يؤل مالك بجملة فعلية ماضوية اى ما كان لك او ما استقر لك فلا يضر عدم اتيان الفاء واول بجملة فعلية
 استقبالية وشه دتره حيث اشار بافظ وحيز الى احتمالين كما عرفت وليس تصان في احدهما والقول بان
 كونه جوابا للشرط راجح لقربه واستوضح بحث التنازع ورجح كل من البصريين والكوفيين بكونه طالبا
 او لا وبقره فلا حاجة الى ان يقال ان القسم بقدر مؤخر لانه مع انه لا حاجة اليه قوله لم يقرب احد
 من الثقات من النجاة ولذلك ترى الشيخين يقولان في مثل هذا ان جواب القسم مرة وجواب القسم
 والشرط اخرى اعلم ان الظاهر ان الخطاب له عليه السلام في من قبيل لمن اشركت ليحيطن عليك اى من
 قبيل التعريض او المراد امته او من باب التاميم كما قيل وهذا شايع في النهى مثل قوله فلا تكونن من المتمرين
 وسيجي بيان على وجه اليقين والا فاني يتوهم امكان اتباعه عليه السلام للمتهم كما هو مقتضى كونه الشك
 في الحكم على التعريض وجه عرض قوله بربيه مؤمنى اهل الكتاب كعب الله بن سلام واضرا في تعريف المؤمنين
 للعهد بقرينة يتلوه حتى تلاوته قوله بمرات اللفظ عن التحريف وفيه اشارة الى ان المراد بالكتاب المتلو
 اى المقر وكتابهم التورية والانجيل والتدبير في معناه في يكون المراد علماء ذم المتقادون لا مؤمنى اهل
 الكتاب مطلقا كما هو الظاهر من كلامه او لا لان يقال ان المراد التدبير في الجملة والعلم بمقتضاه اى قبل

النسخ وعمل العمل بمقتضاه من حق التلاوة بناء على ان المراد من حق التلاوة قراءة بتأثيرها بالقلب
 وذلك لا يكون الا اذا كانت مؤدية الى العمل بمقتضاه والعمل وان كان مقابلا لطلب القراءة عليه السلام
 من قراء القرآن وعمل الحديث لكنه مندرج في تحت حق القراءة لا ذكرناه من العناية واما ما قال صاحب
 الكشف يتلوه حق تلاوته لا يحرقونه ولا يغيرونه ما فيه من نعت رسول الله عليه السلام فينا على ما منطوقه
 اذ لا كلام في ان العمل بمقتضاه خارج عن مفهومه والحججه هو مواليها والاكتفاء بتجريف نعت الرسول
 عليه السلام بكونه ابتغى التحريف والمص لم يقيد به للتعميم وهو احسن البيان مع التعميم قوله وهو حال
 مقدرة لانهم لم يكونوا وقت الالقاء كذلك بل بعده ولو جعل مستأنفا لاستغنى عن هذا التحمل وكذا اذا
 جعل خبرا قيل في هذه الحال مخصوصه لانه ليس كل من اوتي يتلونه ولو قيل ان المراد بالكتاب علماء وهم
 كما قال في تفسير قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه الآية يكون الحال للرجوع وكونه خبرا اولي والخبر
 ما بعده وهو قوله اولئك يؤمنون به قوله او خبرا يمتلونه خبرا اختياره جملة لتقوية الحكم وصيغة المضارع
 لان التلاوة بالنسبة الى الالقاء انما تكون في المستقبل وان كانت ماضية بالنسبة الى وقت النزول او
 لاحداث الاستمرار والحكاية الحال الماضية قوله على ان المراد بالموصول مؤمنوا اهل الكتاب اي مؤمنوا فينا
 عليه السلام وما سبق من قوله ان المراد مؤمنوا اهل الكتاب الذين امنوا بكتابتهم وبها التورية والابحار فلا
 تكرار في قوله بكتابتهم في تفسير اولئك يؤمنون به لا يستلزم الايمان بكتابتهم الايمان به عليه السلام فلا شك
 بانه حينئذ يناسب ان يقول اي به عليه السلام يدل بكتابتهم وهذا ضعيف لان المراد بقوله مؤمنوا اهل الكتاب
 من آمن بكتابتهم وبنينا عليه السلام ولهذا قال بعضهم في توضيح كعبه بن سلام واخبر به وقد شربنا
 اليه فالتكرار لازم نعم لو اريد مؤمنوا اهل الكتاب ممن مضى قبل ظهور نبوة بنينا عليه السلام لم الكلام
 وحصل المراد من قوله عن التحريف اولادون المحرفين ثانيا ياتي عنه وتصدي البعض لرفع التكرار فقال
 فالمراد بالذين المقيدين بالحال مؤمنوا اهل الكتاب بحسب المنطوق واولئك يؤمنون خبر بلا تكلف واما
 اذا جعل يتلوه خبرا واولئك يؤمنون جملة مستأنفة فلا بد من تخصيص الموصول بالمؤمنين
 استعمالا لعمام في الخاص وهذا معنى قوله على ان المراد على انه مراد منه بقرينة عقلية ليصح الاخبار
 عن العام بما هو لبعض افراده واما قوله يريد اولا فاعناه يريد من هذا اللفظ بحسب الدلالة وقيل معناه
 اعم من الارادة بالتقييد اللفظي ومن الارادة بالاستعمال انتهى كان هذا القائل ذم عن كون الموصول
 للعهد فحين استعمال العام في الخاص ولو وجب حمل على الجنس لكان الامر كذلك وكثيرا ما يحمل الموصول
 على العهد تارة وعلى الجنس اخرى في موضع واحد ولو قيل حمل الموصول اولا على الجنس وخصص الحال
 بالجنس بالمؤمنين ولذا قال يريد مؤمنوا اهل الكتاب بقرينة الحال المختصة وحمل ثانيا على العهد
 على تقدير كون يتلونه خبرا وهذا هو المراد بقوله على ان المراد بالموصول لم يبعد قوله دون المحرفين من
 الاخبار الاشارة الى ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي بقية القصر هنا وان لم يكن نصا
 فيه قصر الصفة على الموصوف وفي قوله دون المحرفين نوع رمز الى ان المراد بالكتاب علماء وهم

هذا اذا كان المقصود فكيف مناه
 الفاعل المخصص فلا اشكال بان
 ذلك ان المراد بالموصول مؤمنوا
 اهل الكتاب فاما قوله يريد
 اولئك يؤمنون به على ان
 الايمان صفة مدح فاعناه
 انما واعناه

المتسكون بالكتاب لان التحريف انما صدر من علماء وهم الاشارة الى علماء وهم الاخبار وقد
 اشترط اليه مؤيد بقوله الا في قول التحريف الباء فيه لسببية وكذا في قوله وبما يصدق وهو القرآن نادعا
 هؤلاء المحرفين الايمان بكتابتهم مع التحريف والانكار بما يصدق دعوى فارغة باطله وقدم وجه انكار
 كتابهم بانكار ما حطروا في ذلك هم الخاسرون والخسائر مقصود بهم عليهم لا يتخطاهم قول حيث اشترطوا
 الكفر بالايمان اي تركوا الايمان الذي في ايديهم محصا محصلين به كفرهم قاطبا داخلا على التروك والمأخوذ
 هو الكفر وقد اضلعوا رأس المال واختل العقل والمال فيقوا خاسرين آيسين عن الرجوع فاقدم للاصل
 وهذا خسائرنا لا فوقه خذلان اشار الى ان الخاسرين استعانة بتعينة توضيحي قدم في تفسير قوله تعالى
 فارتجت تجارتهم الآية وفي قوله اشترطوا الكفر بالايمان ايضا استعانة بصحة تبعية وتحقيقه في تفسير
 قوله تعالى اولئك الذين اشترطوا الضلالة بالهدى قوله لما صدر في تفسيرهم بيان لفائدة ذكرها فيهم مع
 انه تقدم ومن فوائد هذه الآية ان يجعل الحاشية هنا سببا للفاضة في رد العجز على الصدر قوله بذكر
 النعم اي النعم التي انعم الله على بني اسرائيل لا النعم مطلقا فاللام للعهد الخرجي والامر بحقوقها اشار
 الى ان الحكمة في الامر بذكر النعم الامر بالقيام بحقوقها والحذر عن اي الامر بالحذر عن اضرارها مستغنا
 من قوله واتقوا يوما الآية وهذا هو المفهوم من قول المص هناك وقيل مستغنا من قول وايضا فارجعون
 قوله واهتوا لها فيه تنبيه على ان الامر بالخوف عن الساعة التي عبر عنها في قوله فارتجوا يوما بالمقصود
 من الامر بالخوف عما فيه من انواع العقاب وطول الحساب قوله كرر ذلك لانه جمع في تفسير ما حيث ذكر الشفاعة
 فيما سبق بل يفظ القبول مقدمة على العدل وهنا يلفظ النفع متأخرة عند اشارته الى ان انتفاء اصل الشئ
 وانتفاء ما يترتب عليه اعطى المتقدم وجودا تقدمه ذكره واعطى المتأخر وجودا متأخره ذكره اذ قيل نقلنا
 عن النهر وفيه نوع تعقيد فالاولى انه تغنى في البيان وهو من شعب البلاغة لدى اهل البيان النفع
 والقبول متلازمان والشفاعة دفع العذاب مجانا فجمع مع الجزاء مرة والنصرة اخرى للتنبيه على ان
 اجتماع مع احد الامر غير لازم لمخالفة لكل منهما كون الشفاعة مجانا دونها قول وايضا بانها فذلك
 القصة قال الطيبي في شرح المشكوة الفذلكة هي التي ياتي بها الحاسب بعد التفصيل ويقول كذا وكذا
 وهو مصدر مضعف كاليسلة والحوقة مأخوذ من قولك فذلك كذا وكذا قول والمقصود منها بيان
 فائدة فذلكة القصة واشارة الى مناسبتها لفذلكة الحساب فكان اجمال الحساب مقصود منه كذلك
 ما عبر بفذلكة القصة المقصود منها ففيلة مستعارة بديعة تظهر لمن له سليقة قوله كلفه بآمر ونواه
 كلف معني ابتلاه لاشارة الى ان ابتلاء في اللغة التكليف كما صرح به في قوله والابتلاء في الاصل
 وهذا ينافي قوله في تفسير قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم حيث قال واصل الاختيار ومقتضاه
 كون الاختيار حقيقة له وهما يدل كلامه على انه مجاز في الاختيار حيث قال لكنه لما استلزم الى قوله ظن
 ترادفها فاشارة الى ان عدم الترادف حق وان اصل معناه التكليف واستعمال في الاختيار والامتحان
 مجاز لكونه لازما له بالنسبة الى من يجبر العواقب وهذا مع مخالفة لقوله فيما سلف مخالفا لما في كتب

وقيل مستغنا من قول تعالى
 وارتجوا يوما الآية
 ص ١١٦

وان لم يجاهدوا وخبره ما بعده اى التائبون عن الكفر على الحقيقة هم الجامعون لهذه الخصال كذا
 قال المصنف هناك واما في سورة قد افلح فيناه على انه لم يسقط المكر واعتبر كل واحد من الايمان والنجاة
 في الصلوة والاعراض عن اللغو وفعل الزكوة وحفظ الفرج عن الحرام وقران الازواج وقران الكو
 ورعاية الامانة ورعاية العهد وحفظ الصلوة خصل مستقلة وتكر خصل الايمان كونه موقفا
 عليه على انه في الحقيقة ليس بمكرر لان المذكور الامر بتبشير المؤمنين في البشارة واخبار الفلاح في
 المؤمنين وفي الاخبار باعداد الله لهم مخفرة واجرا عظيما وبهذا الاعتبار لم يتخصص في التكرار ثم
 المراد بالتوبة المندوبة من الخصال التوبة عن الذلات وما ذكره المصنف في تفسير الآية المذكورة من قوله
 اى التائبون عن الكفر فهو بالنسبة الى حاد المؤمنين وكذا المراد بالصلوة والصوم والركوة ما شرع
 في شرعه لا ما شرع في هذه الامة والقول بان يجوز توافق الشرع في تلك الفروع غير ظاهر هذا الظاهر
 ان صوم رمضان يختص بهذه الامة وان قيل بعدم اختصاصه والصلوة العشاء الاخيرة تختص
 بهذه الامة على ما ورد في الحديث وبما لا سلم ان يقال ان الخصال التي كلف بها ابراهيم عليه السلام نوع
 ما ذكرت في هذه الايات الثلاثة لا خصوصها في الجميع وان صح الخصوص في بعضها قوله فكما فسرت اى الكلمات
 بها اى بالمعاني في قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات وان لم يتعرض لهذا التفسير هناك قوله وبالعشر
 التي هي خمس في الرأس عشرة في الجبين وقص الشارب والسواك والمضمضة والاستنشاق
 وخمس في غير الختان وخلق العانة وتعليم الاطفال ونشف الابط والاستنجاء وفي التيسير انها كانت
 فرضا عليه كذا قيل وهذا يظهر وجه كونه مكلفا بها لكون جميع الامور المكلف بها فرضا محلا لعل كيف لا
 والمندوب من الاحكام الشرعية وكذا المباح ويؤيد ذلك ان الخصال المذكورة في الايات الثلاث ليس
 جميعها فرضا متكررة ذكره تعالى واعطاء السائل والمجروح وتفسير الكلمات بالعشر لا يلزم قول المصنف
 كلفه باوامره نواه اذ ليس في العشر منبهات الا ان يقال ان هذا القول بناء على ان المراد بالكلمات الخصال
 الثلاثون فان قيل وفي الارشاد وقال طائفة من ابن عباس رضي الله تعالى عنها اى عشرة خصال كانت
 فرضا في شرعه ومن سئلت في شرعنا خمس في الرأس فما وجه الاشكال قلنا هذه الرواية خبر آحاد
 فلا يفيد اليقين فالاولى الاطلاق وعدم التقييد بالفرضية ولعل لهذا قال المصنف وبالعشر التي هي
 من سنة اى من طريقت التي سننها واحدتها وفي الخبر ان ابراهيم عليه السلام اول من قص الشارب
 واول من اختتن واول من قلم الاظفار نقل بعض المحققين عن المغني حيث قال روى عن رسول الله
 عليه السلام انه قال عشرة ما عليم ابراهيم عليه السلام خمس في الرأس وخمس في الجسد اما التي
 في الرأس كالسواك والمضمضة والاستنشاق وقران الرأس وقص الشارب واما التي في الجسد
 فخلق العانة والاستنجاء ونشف الابط وقص الاظفار والختان وذكر مكان فرق الرأس عفا الله عما ذكر
 مكان خلق العانة الاستحداد وهو خلق العانة وهي كانت فرضا في سنة قوله وبما سبكت المصنف
 على قوله وبالعشر اى فسرته الكلمات بمناسك الحج كالطواف والسعي والرمي والاحرام والتعريف اى التوفيق

في غفات وغيرها روى ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها وانت خبير بان لا نهى في هذه الرواية
 الا ان يتم قوله وغيره الى المنهيات وكون المناسك كلها فرضا عليه لم يبين والظاهر التعميم كما في شرعنا
 قوله وبالكوكب اى فسرته الكلمات بالكوكب المشار اليه في قوله تعالى فلما جن عليهم الليل رأى كوكبا
 اخرجه ابن جرير وابن ابى حاتم عن البصري في هذا الكوكب زهرة او المشتري وعدم التعيين هو
 المختار لعدم القاطع كما لم يعين في الآية الكريمة لعدم توقف ما هو المقصود عليه والقمرين الشمس
 والقمر تغليباً المنصوص عليه في قوله تعالى فلما رأى القمر بازغاً الآية وفي قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة
 الآية فعلى هذا يكون المراد بالابتداء الاختيار مجازاً عنده كما سيجي والظاهر انه على هذا الوجه يكون الابتداء
 قبل النبوة وهو بالنسبة لظاهر الآية فانه تعالى جعل القيام بتلك الكلمات سبباً لجعل اما ما ذبح
 الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة كما قيل قال المصنف في سورة الانبياء كان اى ابراهيم عليه السلام
 اذ ذك اذ خلو عن نار نمرود ابراهيم ستة عشر سنة وكذا في الكشف والهجرة كان بعد نجاته من النار والقول
 المذكور انما يتم اذا قيل انه كان نبيا قبل اربعين فعلى هذا يجوز ان يكون الابتداء بالكوكب والقمرين بعد
 النبوة فالاسلم الاحسن عدم التعرض لكون هذا الابتداء قبل النبوة او بعد ما لا ممر من عدم القاطع
 مع عدم تعلق الفرض بتعيينه قبل النبوة او بعدها واما الختان في كثر الرواية ان ختن نفسه القدر
 وكان عمره ثمانية وعشرين فلما حزم انه بعد النبوة والمراد بالنار نمرود ببيان في سورة الانبياء
 وبخبر من الاصحاق قوله والنجون روى انه هاجر من كوفي بفتح الكاف وسكون الواو وسعد الكوفة
 اى من قري الكوفة مع لوط ابن اخته او ابن اخيه او على اختلاف فيه وامرأته سارة ابنة عم
 الى حوران ثم منها الى الشام فنزل فلسطين ولوطا نزل سدوم كذا قال في سورة العنكبوت وفي سورة
 الانبياء قال ولوطا نزل بالمؤتفكة وبينها ميسرة يوم وليلة قوله على انه عامل معاملة المختبرين متعلق
 بقوله وبالكوكب يريد ان الابتداء لا يكون بمعنى التكليف بل بمعنى الاختيار ولا يرب في ان اختيار الله تعالى
 عبده لا يكون بطريق الحقيقة لان الاختيار والامتحان حقيقة انما يصح فيمن خفي عليه العواقب بل هو
 استعانة على طريق التخييل شبه الهيئة المتفرقة من العبد والمصيبة النازلة به وايقاع الله تعالى تلك
 المصيبة به بالهيئة المأخوذة من الشخص ما فعله الشخص الاخر من الخنث فاستعمل اللفظ المركب الموضع
 للهيئة المشبه بها في الهيئة المشبهة وجب الشبه معرفة صبر من ابتلى به معرفة المختبر في الشبه به ومعرفة
 الغير في المشبه هذا على اختيار المص واما على اختيار الشيخ الزمخشري فتعريفها بكذا شبه الهيئة المتفرقة
 من الامور العديدة من العبد فكبره تعالى اياه من الامرين الطاعة والمعصية اى تليين من اختيار
 احدا الامر من بخلق قدرة صالحة لها غير مختصة باحد طرفين حين اراد العبد فعلا قبل ان يرتب عليه شيئا
 هو من مباديه العادة بهيئة اخرى مأخوذة من امور شتى وهي المولى وعبده وامره بشي او نهيه عن
 ليعرف حال من الاطاعة او المخالفة فيتمكن بما يليق حاله فذكر اللفظ المركب الدال على الهيئة المشبهة
 واربها الهيئة المشبهة وجب الشبه ايضا هيئته وهي تعرف حال المختبرين معرفة المختبر بالنسبة الى العبد

في وقوع بعض نسخ هذا الكتاب واكتشاف
 في وقوع بعض نسخ هذا الكتاب واكتشاف
 في وقوع بعض نسخ هذا الكتاب واكتشاف

ان عدم اسم موضع وقيل المراد ان معرفة

ان ما عليه النبي عليه السلام من التوحيد والاسلام الذي هو علم ابراهيم عليه السلام وان ما عليه
 اهل الكتابين اليهود والنصارى من دعاوى زائفة وان دعواهم بانهم على ملة ابراهيم اهل التوحيد
 وافتراد عظيم بتوضيح ما استشهد عليه السلام من ببيان براهين التوحيد وابطال الشرك والاحاد
 بقول سيد وفعل رشيد واما عطفه على اذكر واخطب به بنو اسرائيل ليتأملوا فيما يحكي من
 المفاهيم والمآثر فيقتدوا بهم فذلك الظاهر الذي لا يخفى على من يقرأه في الحوادث وقت ابتداء
 ابراهيم عليه السلام ولا يخفى سنيته فان تخصيص الخطاب بهذا الكتاب لم يعمد في مثل قوله اوبى ان
 لقوله واذا تبلى لازالت حافية اذ لم يعلم بعد ما هو المراد من الكلمات على هذا التقدير فيكون الكلام
 ما ذكره وهذا هو الاحتمال الاخير من الاحتمالات المذكورة في تفسير الكلمات فعمل منه ان يكون هذا القول
 استينافا على احتمالات سوى الاحتمال الاخير والاعتناء بهذا البيان لم يذكر هذا القيد ولكونه كمال
 الاتصال بينهما اختير الفصل قوله من الامامة قد عرفت ان معنى الامر لا يتناول معنى التكليف
 وقد اوضحناه آنفا قوله وان نصيبه اي لفظه اذ يقال نصيبا على الظرفية اذ المختار عنده ان اذا اذا لا
 يخرج عن الظرفية فالجميع اي مجموع واذا تبلى ابراهيم مع عامه اذ هو قال جملة اي جملة قال اذ الواء
 داخل على قال ظرفية لا شرطية اذ لا يصح معطوفه على ما قبلها عطف القصة على القصة المفرومة
 من قوله يا بني اسرائيل وقد سلف تحقيق قوله وجاعل من جعل الذي لمفعولان والمفعول الاول
 كاف الخطاب والثاني اما فيكون بمعنى التصيير وللناس متعلق بجاعل كما لا يخفى على الناس ومنفعة
 اذ يحذف وقع حال من اما اذ لو تأخر كان صفة واللام فيه للاستغراق الحقيقي والتحقيق وهو الملايم
 لقوله واما من عامة مؤيدة او العرفي ولا يبعد ان يكون جاعل من جعل الذي بمعنى خلق وعلى كل حال
 التقديرين على انه لا معنى للاستقبال او الاستمرار ومعمد على مسند اليه كما قال في تفسير قوله تعالى
 اني جاعل في الارض خليفة الآية ويكون اما على الوجه الاخير حالا مقدرة وجاعلا ما جاز باعتبار ما كان
 او ما يكون قوله والامام اسم اي هو اسم من الاسماء المشبهة بالصفات وليس بصفة قوله من
 يؤتم به اشارة الى ذلك وتحقيق الفرق بين الاسم المشبه بالصفات والصفة قد مر في اول السورة
 الفاتحة في حل لفظ الفاتحة قوله واما من عامة اي من بعده مؤيدة غير ان الله ببقاء امته اولاده
 الذين هم ابغاضه على التناوب واليه اشار بقوله اذ لم يبحث بعده في قوله ما موراء باتباعه اي
 ما مورون باتباعه في العقائد وفي الفروع التي لا تخفى النسخ وهذا عام لكل نبي بعده حتى نبينا عليه السلام
 فان شريعة عليه السلام وان شئت شريعة من قبله لكنها توافقت شريعة في اصول الدين وبعض
 الفروع وكذا الكلام في شريعة موسى عليه السلام واكثر الانبياء عليهم السلام بعده ما مورون باتباعه
 وعاملون بالصحف التي نزلت على ابراهيم عليه السلام قال المصنف في سورة حريم في تفسير قوله تعالى واذكر
 في الكتاب اسمعيل الآية يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم
 كانوا على شريعة عليه السلام بقي الكلام ان بقاء امته ببقاء امته اولاده بل هو حقيقة ام حجاز

والظاهر هو الثاني قال استينافا كان قبله فاذا قال ابراهيم عليه السلام عنده فقبل قال ولذا ترك
 العطف قوله عطف على الكاف ومن تبعيضية متعلقة بجاعل اي وجاعل بعض ذريتي اشارة
 اليه كما تقول وزيد في جواب ساكرتك وفي هذا التمثيل اشارة الى ان هذا مثل العطف التلقين في
 الرجاء من الله تعالى ان يلحقه بما عطفه على كلامه اذ قيل في تحقيق عطف التلقين ان من يأتي
 بهذا العطف يرجو من الخطاب ان يتكلم بما عطفه على كلامه كان تمة لذلك الكلام فاذا وقع من
 الخطاب موقع قبول كان الخطاب كان القائل بذلك وما وقع في القرآن من مثل هذا لا يقال ان عطف
 التلقين لا نوع اسادة الادب بل يقال ان عطف التلقين ولا محذور في التشبيه بينهما للسان
 بما يكون معروفا عند المحققين ولما كان فيه مبالغة اذ قد عرفت ان جعل من تمة كلام المتكلم رجاء
 كان متحقق قبل المعطوف عليه جعل نفسه كالنائب من التكلم لم يذهب الى انه متعلق بمحذوف اي
 وجاعل فرقا من ذريتي اما لا يكون احترازا عن صورة الامر فان اكثر الدعا بصفة الامر فكيف
 يحترز عنه بل لا تتفاد المبالغة المحترمة في البلاغة ولو ذهب اليه وقال انه متعلق بمحذوف اي وجاعل
 فرقا بضرع وسوء الاكسائر الادعية لكان حسنا لكن ما اختاره احسن ونقل عن المصنف في الحاشية
 ان عطف التلقين وعنه في قوله ومن كفر فامتنعه ان عطف لتلقين وقال راعيت الادب في الاول
 تفاديا عن جعله تعالى ملقنا انتهى واما القول بان كيف يكون المعطوف مقول قائل آخر فجوابه عام
 من انه جعل المعطوف من تمة كلام المتكلم رجاء بالمخاطب بكلامه وجعل نفسه نائبا عنه ثم ذكر وان
 التلقين ورد بالواو وغيره من الحروف وانه وقع في الاستثناء كما في الحديث ان الله حرم شجرة الحرم قالوا الا
 الا ذخر يا رسول الله ذكره الكرماني في شرح البخاري كما قيل وقال ان استثناء تلقين ولما ثبت وروده في الشرع
 واستحسنة الدابة لتحصيل البلاغة لا وجه لضع بعضهم بانهم لم يروا من قال امرأتي فقال آخره طالق يقع
 الطلاق ولا قابل بان مثل هذا لا يجري فيه النيابة وقد عرفت ان هذا تكلم نيابة من قبل المتكلم الاول
 وهذا صريح في ان جواز هذا فيما يصح به النيابة على انه في العطف والاستثناء لا مطلقا واما الاشكال بان
 في نظر لان الجار والجرور لا يصلح مضافا اليه فكيف يعطف عليه وان العطف على الضمير كيف يصح بدون
 اعادة الجار فجوابه ان الاضافة اللفظية في تقدير الانفصال ومن ذريتي في معنى وبعض ذريتي
 فكان قال وجاعل بعض ذريتي وهو صحيح قوله ومن ذريتي في معنى وبعض ذريتي في احتمال الاول
 تسليم كون من حرف جر وتأويله بالاسم ميلا الى المعنى والثاني منع ذلك بجعل من اسما محقق ذلك
 في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول الآية وكون من بمعنى البعض اسما صريح به الخبر والتفتا
 وهو صاحب الاشكال مع دفعه حتى قال بعض المحشين على شرح العقائد ان كون من بمعنى البعض
 اسما يخرج الحق التفتا في من القوة الى الفعل قوله والذرية نسل الرجل هذا تعريف لفظي يجوز
 فيه التعاكس وعن هذا قال في سورة السجدة في قوله تعالى ثم جعل نسله ذرية عرف النسل هناك بالذرية
 وهذا عرفها بالنسب فلا دور ورجال وسميت الذرية نسل لانها تنسل لانها تنسل به اي تفصل وتخصيص

قال المصنف في تفسير قوله تعالى واما ان عليكم
 يحفظون هذا الكلام ورد على لسان الرسول
 عليه السلام فكيف يمكن كون المعطوف مقول
 قائل آخر بعد ورود هذا البيان من الله
 ملكك الخ

الرجل بالذكر لان النسب للاباء كما اشير اليه في قوله تعالى وعلى المولود زرعهم الاية لكن قوله سورة
 الانعام في تفسير قوله تعالى وذكر يا يحيى وعيسى بن مريم وذكره دليل على ان الذرية
 يتناول اولاد البنت فالذرية للرجل والنساء فاكثري بالرجل لاصلته في النسب قوله فعليه من
 الذر اصلها ذرية او فعوله فاصلها ذرورة قلبت الراء الثانية اي في صورتين كما في تعقيب
 اصله تقضت فقلبت الضاد الثانية ياء وكذا تعطي الباري اصله تقضض فاستقلوا ثلث ضا
 فبدلوا من احد هس ياء وخضت الاخير بالبدال لان الثقل انما نشأ منها وانما خضت الياء لان ال
 في البدال ووالعلة لكثرة دورها والواو ثقيل بالنسبة الى الالف والياء وكذا الكلام في ذرية اذ ثلث
 رأت ثقيلة فابدل الراء الثالثة ياء ولم يبدل الف لان ما قبل المبدل منه قد يكون مكسورة وقد يكون
 مضموما كما في ما نحن فيه فلا يصلح الالف للبدال **قوله** من الذر بمعنى التفرق وجه المناسبة انها حين
 انفراجها من صلب ادم كان مثل الذر **قوله** او فعوله فاصلها ذرورة او فعيله فاصلها ذرية قلبت
 هزتها اي في صورتين ياء من الذر بمعنى الخلق وجه المناسبة ظاهر قبل اصلها الاولاد الصغار
 ثم عت الكبار والصغار الواحد وغيره قال المص في سورة آل عمران الذرية الولد يقع على الواحد
 والجمع وقيل انها تستعمل لآباء لقول تعالى انا حملنا ذريتهم في الفلك يعني نوحا وابناءه ولا يخفى
 بعده لان المراد بالفلك ليس فلك نجف بل الفلك مطلقا ولو سلم ان المراد فلك نوح وحملة تعالى
 ذريتهم فيها انه حمل فيها آباءهم الا قدمين وذو ارباعهم وتخصص الذرية لانه ابلغ في
 الامتنان وادخل في التعجب مع الايجاز كذا قال المص هناك ولك ان تقول الكلام محمول على التغليب
 لكثرة الذرية **قوله** اجابة الى ملتمسه الاولى اجابة الى مسأله لان العطف كعطف التلقين يقتضي
 السؤال والطلب بالحاق المعطوف الى جنس المعطوف عليه فلا يقتضي هذا كون تقديره من ذريتي
 اجعل بعض ذريتي اما **قوله** وتنبه على انه قد يكون من ذرية ظلمة و قد اشعر كلامه عليه السلام
 ايضا بذلك حيث قال وبعض ذريتي ولم يقل وذريتي بسبب التنبه الى المص في قوله ومن ذريتنا امه
 مسئلة لك الية وجه التنبه انه لا قال تعالى لا ينال عهدى الظالمين في مقام الاجابة علم ان المراد
 بالظالمين الظالمون من ذريته بقرينة كون هذا اجابة او العام لهم وغيرهم ولا فيختل الارتباط بهم
 اي الذرية الظلمة لا ينالون الامامة بل الذرية الصالحون منهم ينالون على سبيل التناوب اذ تنق الامامة
 عن الظالمين بفيد ينال المطيعين من ذريته الامامة اذ الكلام مسوق له ومثل هذا لا يكون مفهوما
 الخ لفة حتى يقال انه مذهب المص ولا يتم على مذهب النكرين للمفهوم قوله لانها اي الامامة امانة
 من الله تعالى اشار بذلك الى ان العهد يعني الامانة وسمى الامانة عهدا لانها ما يتعهد ويحفظ
 والظالم لا يصلح لها لان المراد بالامانة النبوة لا الخلافة فقط قوله وفيه دليل على عصمة الانبياء
 اليه وقال الغاضل الخيالي في بحث الخلافة وقد يقال المراد بالامانة عهدا اي في قوله عليه السلام من مات
 ولم يعرف زمان امامه مات ميتة جاهلية هو النبي عليه السلام قال الله تعالى لا يهديهم الى جاعلكم للناس

اذ ان الناس الطيبين من المصطفى
 المصطفى وانما من تقوى الله
 رتبة اخذوا من التقوى ويدون
 انما يقال ايضا ولكن الناس
 التمتع لا الى حد الله على سبيل
 ومعنى العرف لا اناس ايضا
 لا يناسب

اما الآية فاحتجاج البعض بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين على شرط ان يكون الامام اي
 الخليفة معصوما ضعيفا جدا الا ان يقال ان الاحتجاج المذكور على رأي بعض المفسرين ثم تكلموا
 في اشتراط عصمة الامام غير النبي عليه السلام فقال الخليلي التفتا في العصمة ليست بشرط ابتداء
 بقاء اولي وعنى هذا لا ينزل الامام بالفسق والجور وقال مولانا الخيالي يرد عليه انه ان اراد
 بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقرب اذا المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان اراد عدم
 الفسق فعدم اشتراط ابتداء ممنوع قالوا يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح
 لامر الدنيا فيضيق الحقوق ولا يوفق لتواحيه ايضا وهذا التفصيل هو حسن الاقوال وقيل ولا
 فرق عندنا في حنيفية بين والخليفة في ان شرط كل واحد منهما العدالة وان الفاسق لا يكون خليفة
 ولا حاكما ومنه يهيم فيه معروف وما نقلت من خلافه كذب عليه وادخل فيها الفتا والشهادة و
 رواية الحديث والتدريس لانهم غير مؤتمنين على الاحكام قال ومن نصب نفسه في هذا المنصب
 وهو فاسق لم يلزم الناس اتباعه ولا طاعته وهو يدل على ان الفاسق لا يكون حاكما واحكامه
 لا تنفذ اذ اولي وانه لا يقدم للصلاة كمن لو قدم واقضى صح وتمام التفصيل في المواقف وشرحه
قوله وفيه دليل على عصمة الانبياء عليهم السلام عن الكبراء في العصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى
 في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره والمحققون من هذا الكلام قالوا في نقل عن الانبياء عليهم السلام
 ما يشتر كذب او معصية فاما كان منقولا بطريق التواتر فصرف عن ظاهره ان امكن والافحول على تركه
 الاولى او كونه قبل البعثة ففرم منه انه لا دليل على امتناع صدور الكبيرة عنهم قبل البعثة وقد صرح به
 الخليلي في شرح العقائد حيث قال واما قبل اي قبل الوحي فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ثم قال
 والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغار بالدالة على الجسمة واما عدلول الآية
 ان الظالم مادام ظالما لا ينال الامامة والظالم ما ارتكب معصية مستقلة للعدالة مع عدم التوبة
 والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما اذ يجوز ان يتوب فلا يكون ظالما مع كونه غير معصوم
 فعلم منه جواب قول ان الفاسق لا يصلح للامامة فاذا ذكره المص فلعله رواية عن الشافعي او غيره
 من الكبراء ما يوجب النفرة او الكذب وبالحجة ظاهر ما ذكره المص مخالف لما ذكره في كتب الكلام كالواقف
 وشرحه والعجب من صاحب الارشاد انه قال وفيه دليل على عصمة الانبياء عليهم السلام من الكبراء
 على الاطلاق ثم قيل وجه الدلالة ان من ارتكب الكبيرة ظالما والظالم لا يصلح للامامة فان اراد بها النبوة
 دللت على المطلوب بالعبارة وان اراد بها مادونا دللت عليه بالدلالة انتهى قوله والظالم لا يصلح
 ان اراد به ان الظالم لا يصلح للامامة مادام ظالما فلا تقرب وان اراد ان الظالم لا يصلح لها ولو
 بعد التوبة فهو حرم والمستند ما ذكرناه انما والحق ان معنى الآية ان الظالم لا يصلح للامامة لكونه
 ظالما وهذا لا يكون الا بترك التوبة واما بعد التوبة فلا يبقى ظالما واما التعميم الى مادون النبوة فلا
 يكون شرعا الكلام المص فانه خص الامام بالنبي كما هو رأي اكثر المفسرين واما عند بعضهم فهو عام

الامامة هي خلافة الرسول عليه السلام
 في اقامة الدين وحفظ حوزة الملكة
 بحيث يجب اتباعه على كونه الامام
 في كل وقت

عند اشار الى ان القضية عرفت
 وعامة او مشروطة عامة

النبى وغيره قوله اذكر ما نكثت اذ التيل هو الحق وانما اذكر ان التيل على الجمل ونحوه لا ياء الى ان امامه
 الانبياء من ذريته عليه السلام كاسماعيل واسحق ويعقوب ويوسف وغيرهم ليست بجمل مستقل
 بل هي حاصلة في ضمن امامه ابراهيم عليه السلام ينال كل منهم اياه في وقت قدرة الله تعالى كذا قيل
 وفيه ما فيه لانه امامه نبينا عليه السلام وكذا امامه موسى عليه السلام بجمل مستقل وما ذكره ليس
 بمعتبر في التيل قال تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون الآية بل التغيير لا لاشارة الى ان
 عظيم واستعمال التيل في الامور الشريفة اكثر قوله اي الكعبة علب عليها اي ان البيت من
 الاعلام الغالبة للكعبة كما نقر عن الرضى وهو كل اسم جنس عرف بلام العهد والاضافة واستعمال
 الواحد منهم بحيث اختص به وفهم منه بلا تقدم ذكر حقيقى او حكمى وقد يكون تغليبا حقيقيا وقد يكون
 تقدير يا ففهم غير الكعبة منه يتوقف على ذكر حقيقى او حكمى ويكون علما مع الامام لا يفارقه الامام وكذا
 الاضافة ولو جعل التعريف للعهد لصح في اختيار اعتبار العلمية دون كون الامام للعهد مع انه يحتل
 اشعار بان اللفظ المستعمل في شئ اذا ادر بين الاستعمال للغة او التعريف العهدى فالسابق
 العلمية لان الاضمار بالعلم المبلغ من الاحضار بالتعريف قوله كالتج على التثنية اشار به ما مر من ان
 البيت مع الامام علم قوله مرجعا اشار الى ان مشابهة كالتثنية اسم مكان من ثاب يشوب اي جمع
 يرجع والتاء فيه للمبالغة لا للتأنيث كعلامة ونسابة واصلة مثوبة فالمراد مشابهة وانما قيل
 مشابهة لكونه مرجعا يرجع اليه اعيان الزوار اي يرجع اليه الزوار بعد ما خرجوا عنه بانفسهم فالرجوع
 حينئذ على الحقيقة فالاعيان جمع عمن بمعنى النفس والذات او امثالهم اي وان لم يتحقق
 الرجوع من الزوار بانفسهم فلا جرم ان يوجد الرجوع من امثال الزوار فالرجوع متحقق
 قطعا لكن الرجوع في الاول حقيقى كما عرفت وفي الثاني مجازى فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
 في يشوب اليه وهو جائز عند الشافعى وهو مذهب المصنف في كلام الامم الحنفية بجبر علوم المجاز
 وتوحيده الناس للاستفراق العرفي والمراد الزوار ويجوز حمله على العهد مع تكلف وحمله على الجنس ما به
 الفرد الكامل كحق ذلك في قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا كما امن الناس الآية ثم قيل ان في نسبة
 الشوب الى الامثال لا بد فيها من اعتبار قيد الخيشية اي من حيث انهم امثالهم وعلى صفتهم وهو
 انهم وقد انه وزوار بيته ولا ريب في ان الامثال يشترط ذلك فلا تكلف فيه وانما جعل زيارة غير
 الحاج رجوعا مجازا لاتصاله به دينا وقد يتصل به نسبيا ايضا فيكون المجاز لادنى ملازمة نظيره قوله تعالى
 واذا اخذنا منكم ميثاقكم لا تسفكون دماءكم الآية قال المصنف هناك وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لا
 لاتصاله به نسبيا او دينا فجعل زيارة غير الحاج زيادة الحاج لان اتصال المذكور واطلاق عليه الرجوع
 والعود كانه عاد اليه بعد ما تفرق عنه قوله او موضع ثواب يتناولون اي الناس ويعطون اجرهم
 بغير حساب يحج فرض او نفق واعتادوا في عمره في لا تكلف لودم اعتبار الرجوع قد اخره مع سلامته
 عن التكلف لان الامم بيان ان البيت العتيق ياتوا اليه الناس من كل فج عتيق واما كونه موضع

وجوز فيه المصدرية وهو تكلف
 الرجوع يحتاج الى تقدير مضاف
 اي اذا مشابهة
 وقيل تأنيث تاء ويدر البقعة

قوله لادنى ملازمة
 في الاستدلال الى امثال الزوار ما هو
 للتأنيث وانما الرجوع وان يكون مجازا
 في الكثرة فان الشوب بمعنى الرجوع
 بمعنى الزيار بالنسبة الى غير الحاج
 كما ان قوله معنى الرجوع بعونه
 الى من حج وتفرق عنه ثم جاز
 وهذه الاجزاء الظاهر في المجاز
 ما يرجع جميع الحقيقة والمجاز
 العقلية والاعتقادية فلما
 لا رجوع في الحقيقة والمجاز
 والحقيقة العقيدة

فانما يشترط في
 المجاز لادنى ملازمة
 كل الزوار بمعنى
 الرجوع لادنى ملازمة

ثواب فهو معلوم لكونه من مهابط الرحمة ومنازل البركة واحسن القرية قوله لانه مشابهة كل واحد
 اي ان البيت وان كان واحدا بالذات متعدد باعتبار الاضافات واما عدم صحة جمع غلام جاءت
 بالملوكين فلان اضافة الملوكية التامة الى كلهم لا الى كل واحد منهم ويحتمل ان يكون الجمع للتعظيم
 او لان كل بقعة من البيت المعظم مثابة كاقبله نظائره فالتكثير للتكثير والتعظيم والتعظيم
 فقط قوله وموضع امن اي هو مصدر كالتثنية على احتمال وصفه للمبالغة وقول المصنف وموضع
 امن بيان حاصر المعنى لا تقدير المبنى ليفوت المبالغة لا يتعرض لاهلها اي لسكانها فيكون الامن
 بالنسبة الى السكان قد مر لانه مؤيد بقوله تعالى حرما منا ويتخطف الناس من حولهم اي تحتلوه
 قتلا وسبي اذ كانت العرب حوله في تغاور وتناهب واما سكان مكة فهم في امن عظيم من القتل
 والسبي لما عرف العرب ان من قصد السوء باهله فقد ملك برمته فاذا كان البلد باسمه حرما آمنا
 فالبيت العتيق كان عين امن لكسب البلد الامنية منه او يامن حاجه من عذاب الاخرة ان لا يحيط
 الحاج حجه بعزل سوء بعده او ينقض ثوابه باقتراح الخطيئة اثره واليه اشار بقوله من حيث
 ان الحج فانه اذا جيب ما قبله انما يامن من عذاب الاخرة بحيث لا يتعلق به المؤاخذه ان لم يكسب
 معصية بعده والمراد بقوله يجب ما قبله اي يزيله ويحويه غير الحقوق المالية كالكفارة وحقوق العباد
 فانه لا يجبرها كذا قالوا ولا يلزم قوله يامن حاجه من عذاب الاخرة فان حقوق العباد والحقوق المالية
 من حقوق الله تعالى اذ لم تسقط بالحج فلا يامن حاجه من عذاب الاخرة ولعله قوله بناء على ما روى
 ان من وقف عرفه يسقط عنه جميع الحقوق حتى حقوق العباد روى انه عليه السلام دعا عشيته
 عرفه لامة بالغفرة فاستجب له الا في الدماء والمظالم ثم اعاد الدعاء بالمزدلفة فاجيب حتى الدماء
 والمظالم خرج ابن ماجه كذا في الزيلعي في بحث العرفات وابن ملكه صرح به في شرح المشارق فلما يرد
 اشكال بعض المتأخرين او لا يؤخذ الجاني مادام مقيما فيه وهذا كاف في كونه موضع امن واما الجاني
 الى الخروج لاخذ حقوق العباد فيؤخذ الا من حيث استفيد منه ان الجاني مادام فيه لا يمكن اجراء
 الحدود او القصاص وان اجراءه لازم فيلجأ الى الخروج عنه بالمنع عن الاكل والشرب مثلا ولا ينافي
 ولا ينافي الامن كما توهم قوله وهو مذهب ابي حنيفة وعند الشافعى ان من دخل البيت ممن وجب
 عليه الحد يؤمر بالتضييق حتى يخرج فان لم يخرج حتى قتل فيه جاز كذا في التفسير الكبير وكذا في الباب قال
 ابن ملكه في شرح المشارق في قوله عليه السلام من حج به فلم يرفث ولم يغسق رجح كيوم ولدته امه قال
 شارح حقوق العباد لا يغفر عنهم فيكون التشبيه في الخلو عاسوا باكن ما روى عن النبي عليه السلام
 دعا عشيته عرفه ان يغفر مظالم الحاج وجد فيه حتى استجيب عونه فضحك مستبشرا بل على ان التشبيه
 في الخلو عن كل الذنوب ولك ان تقول ان قوله عليه السلام صلوات المنس مكفرات لا يميزون وهنا قوله
 رجح كيوم ولدته امه يؤيد كون التشبيه في الخلو عن كل الذنوب والا فكل من الطاعات يذمهم السيئات
 قول على لادة القول اي قلنا اخذوا وهو معطوف على جعلنا والجامع ظاهر قوله او عطف على المقدر

وقال في كتابه كونه ولا يتعرضون
 لادنى ملازمة
 ان الكلب ليامن بالظبي فاجب الحوام
 فنهض الظبي منه وتبع الكلب
 فاذا دخل الظبي الحوام لم يتبعه
 الكلب كذا في الباب

او حال من فاعلى قلنا او قالين لهم
 والاول هو الظاهر

عاطلا لا فلا يحتاج الى تقدير بقوله عن التقدير لان الظاهر ان الامر بالذكر لسؤال
 عليه السلام والامر بالتأخذ عام للامة الى قيام الساعة ووجه الصحة هو ان الامر عليه السلام امر لا جهة
 فيما لم يكن خاصا به عليه السلام والامر بالذكر ايضا عام قوله واعتراض انا جلة معتضة ومع ذلك
 معطوف على مقدر تقديره ثوبوا اليه واتخذوا في الحقيقة ذلك الاعتراض صفة لذلك المحذور
 فلما حذف المعطوف عليه واقيم المعطوف مقامه نسب الاعتراض الى المعطوف والافلا اعتراض
 والعطف لا يكتفاه في جلة واجد معا والجلد الاعتراضية قد تقع بالواو مثل قولنا ان الثمانين
 وقد بلغت قد اوجبت سمعي الى التبرجاء وبالفاء ايضا كقوله واعلم فاعلم المراد بنفذه ان سوف في
 وتقع كثيرا بدونها وكنت الاعتراض هي ان ملاحظة ثوبوا وهوى الحقيقة معتضة لان الارتباط
 مع الجلة السابقة اظهر مع التشويق الى ذلك الثوب قوله على ان الخطاب لامة محمد عليه السلام متعلق
 بالوجهين الاخيرين اي خطاب واتخذوا على الوجهين الاخيرين له عليه السلام ولامته خاصة دون
 جميع الناس ولم يذكر النبي عليه السلام لظهور انه اصل في الخطاب ولم يرض بيان اندراجهم مع بيان
 الخطاب لامة واما على الاول في الخطاب للناس جميعا لان المعنى كما عرفت وقتلناهم اي للناس واما
 على الاخيرين فالكلام منقطع عن الناس فلا جرم ان خطاب لامة محمد عليه السلام ويحتمل ان يكون
 المعنى على ان الخطاب يجوز لامة محمد عليه السلام خاصة كما يجوز ان يكون لجميع الناس واما في الاحتمال
 الاول فلا مبالغ في تخصيص الخطاب لامة نبينا عليه السلام وهو امر استحباب دون وجوب بدليل
 الآية الدالة على جواز الصلوة والتولية بشرط المسجد الحرام في اي مكان اتفق بلا تفرقة بين الصلوة
 المفروضة وغيرها وهذا على تقدير حمل مصل على معناه الظاهري وهو موضع الصلوة ومن في من
 مقام تبعية قوله ومقام ابراهيم الخليل الذي في المقام بالفتح موضع القيام وهو الحجر الذي فيه
 اثر قدميه عليه السلام وهو الحجر الذي وضعت زوجة اسمعيل عليه السلام تحت قدم ابراهيم عليه السلام
 حين غسلت رأسه فوضع ابراهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب فغسلت احدى شقي رأسه
 ثم رفعت من تحتها وقد غاصت رجله في الحجر فوضعت تحت الرجل الاخرى فغاصت رجله الاخرى فجعل
 الله تعالى من معجراته بروى انه كان اثر اصابع رجله بينا فاندرس من كثرة المسح وهذا قول
 الحسن والربيع بن انس وقتاده والحجر الذي كان بيني البيت واسماعيل بناوله الحجارة وقوله
 ربنا تقبل منا انك السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضعف ابراهيم عليه السلام عن رفع الحجارة
 قام على حجر فهو مقام ابراهيم عليه الصلوة والسلام كما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي
 لهما عنهما في الباب وهذا الاخير هو المنفرد من كلام المص والملايم للسوق حيث ان الكلام في شرح احوال
 البيت حتى نقل من روضة الاحباب هذا قول جميع المفسرين قوله والموضع الذي اشار الى ان مقام
 ابراهيم يطلق على امرين احدهما الحجر المذكور وثانيهما الموضع الذي كان فيه الحجر قول حسين قام عليه
 تحت امرين احدهما قيامه عليه حين دعي الناس الى الحج وثانيهما قيامه عليه حين رفع بناء البيت

ونزل الآية بعد سؤال عن رضى الله تعالى عنه
 يشير بوجوب ان يتخير مقام ابراهيم
 بصلوة فيمكن الاجماع به فقه
 مساهل

وقيل معنى في قبلة الله في الاثبات
 كما هو من باب الاختصاص وكلامها
 ضعيفان

كما تفصيله والاول رواية اخرى غير ما ذكر وروى ان ابراهيم عليه السلام صعدا باقيس فقال
 يا ايها الناس جئوا بيت ربكم فاسمعوا مني في اصحاب الرجال وارجام النساء فيما بين المشرق والمغرب
 فمن سبق في علمه ان الحج كذا ذكر المصنف في سورة الحج في تفسير قوله تعالى واذن في الناس بالحج الاية في
 ذلك الحجر في جبر اباقيس حين الدعوى ثم نقل الى الموضع الذي هو موضعه اليوم والقول الثاني لا تكلف
 فيه فعمل من ان مقام ابراهيم في الحقيقة الحجر المذكور وكان اذا وطئه بلبين وبصير كالطين معجن له
 واطلاقه على الحجر توسعا ومجازا شايع بعلاقة الحلول وحصول الحجر فيه ولهذا قال وهو موضع
 اليوم قوله روى بيان لثلاث الترتيبات اخرجها انونين في الدلائل من حديث ابن عمر رضي الله تعالى
 وفي هذه الرواية تصرح الى ان المراد بمقام ابراهيم الموضع الذي فيه الحجر لا الحجر نفسه والمذكور في السنة
 الفقهاء هو الموضع فهو مجاز متعارف ملحق بالحقيقة والحجر اطلاق المقام عليه حقيقة مجاز ملحق
 بالمجاز والدليل عليه انه لو سئل مكي عن مقام ابراهيم لا يجيب الا بذلك الموضع والمراد بالموضع الموضع
 الذي استقر فيه الان وهو معلوم فلا يضره كون موضعه متعدد احيين قام ابراهيم ببناء البيت
 فانه مواضع متعددة في حوالى البيت وكذا الكلام اذا كان المراد به الحجر الذي قام عليه ودعي الناس
 او الحجر الذي اعتمد عليه برجله حين اغتسلت زوجة اسمعيل عليه السلام فايها وقع استقرار
 من المواضع سوى اليه البركة منه سواء كان موضع الغسل او موضعا آخر في حوالى البيت وسواء
 كان بموضع حال قيامه عليه او لا فالاعتبار بالموضع الذي استقر فيه الان كما عرفت وايضا ان رفع الشك
 بان كيف يمكن رفع البناء حين القيام عليه حال كونه في موضعه اليوم فانه بعيد عن الحجر الاسود بسبعة
 وعشرين ذراعا والمص روى انه روى اشار الى مجموع ذلك بقوله وهو موضع اليوم وانه في حيث
 او جز واجاد وانحل ايضا قيل ان هذا الخلف لما في فتح الباري من ان كان المقام اي الحجر من عهد ابراهيم
 عليه السلام فزريق الى ان اخر عمر رضي الله تعالى عنه الى المكان هو فيه الان اخرج عبد الرزاق في مصنفه
 بسند قوي وللفظ ان المقام كان في زمن النبي عليه السلام وفي زمن ابي بكر رضي الله تعالى عنه ملتصقا
 بالبيت ثم اخر عمر رضي الله تعالى عنه وفي رواية حول رسول الله عليه السلام فانه يدل على تغير الموضعين
 سواء كان المحول رسول الله عليه السلام او عمر رضي الله تعالى عنه لكن اذا كان المحول عمر رضي الله تعالى عنه
 يلزم ان يكون مقام ابراهيم عليه السلام غير مقامه وقت النزول ولا يخفى فساد فالتصواب كون
 المحول الرسول عليه السلام وان ضعف بعض المحشيين بان سنده ضعف وسنده قوي فليتبين
 قوله افلا تتخذ مصلى اي لا تعطى فتحة مصلى وفي الكشف يريد ان لا تؤثر لعطف الصلوة
 فيه تبركا به وتيمنا بموطى قدم ابراهيم وفيه دليل على ان التبرك بانثار الانبياء والا ولياء والصلوة
 يتوقف على السمع والتفكير بالحجر الذي يظن ان فيه اثر قدم رسول الله مطلوب رواية من الثقات
 على ان ثبوت في نفسه ليس بمتيقن فلاحترار عن حسن وماروى هنا مؤيد لما قلنا قوله وقيل
 المراد به الامر بركني الطواف لاروى جابر اخرجه مسلم عنه وللشافعي في وجوبها اي ركعتي الطواف

وروى ان الحجر الذي فيه الشرفة عليه السلام
 واما الحجر الذي وضعت زوجة اسمعيل عليه السلام
 تحت قدمه او الحجر الذي قام عليه ابراهيم عليه السلام
 في وقت رفع بناء البيت وقدم تفصيلها
 في اصل الحديث والمصنف قال الحجر الذي
 قام عليه حين دعي الناس الى الحج

قال شهاب روى ابن مردويه
 عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما

نقل جبر ان كلام الشيخين ظاهر في عدم التحويل
 والقول بان في الحجارة الباري ليس باولى من
 عكسه بان يقال بان ما فتح الباري مخالف
 لما في الكشف والقاضي ومارواه جبر واحد

قولان الصحيح ان ليس بواجب بل مندوب وعند ابي حنيفة هما واجبتان بعد كل اسبوع عند المقام
او حيث تيسر من المسجد فرضه لانه تقيد بالمصلي بصلاة مخصوصة بلا دليل وابعاء العام على عمومته
ما لم يصرف عنه صارف وقرأته عليه السلام هذه الآية حين اذ ركعتي الطواف لا يقتضي تخصيصه بها
ومع ذلك كون الوجوب مضمونا الى ركعتي الطواف متعين قوله وقيل مقام ابراهيم الحرم كذا في معنى مقام
غير ما مر من ان المراد منه انه اسكن ذريته فيه فقل عن النسخ والامر ايضا لا احتياج فان اداء العبادات
في الحرم مندوب لمن تيسر ولو اراد التوجه اليه فالامر للوجوب كما لا ينافي فرضه لكونه مخالفا لما اشترط
المقام كان حقيقة عرفية في موضع الحج اليوم وقيل المراد به مواقف الحج عرفية ومزدلفة والحج وضعت
ظاهرا في قوله وقرأنا نافع وابن عامر واتخذوا بلفظ الماضي عطفا على جعلنا هذا العطف غير حسن عند
من اشترط اتحاد المسند والمسند اليه بين المتعاطفين ووجه حسنه ان الغرض بيان احوال
البيت والجعل المذكور واتخاذ المنزور من الاحوال المختصة به وانما قال جعلنا احترامنا عما قيل ان
عطف على اذ جعلنا فانه يحتاج الى تقدير اذ اي واذا اتخذوا فيكون الكلام جملتين واما على اختيار
فيكون الكلام جملة واحدة فانه معطوف على جعلنا الجور واذ تقديره اخذنا له لسلامته عن الخوف
اولى ولم يلتفت الى ما قاله ابو البقاء من انه معطوف على محذوف تقديره فثابوا واتخذوا والالتفات
خلاف الظاهر لكن اتحاد المسندين محقق واختياره مستحسن مقامه اي مقام ابراهيم الموسوم به الى المعرف
فالمقام مجاز عن محل المنسوب اليه قبله بمعنى مصلى لكن لا يكون محلا للمصطفى بل يكون متوجها اليه
فيكون مصلحا مجازا فيه بجملة القرب والمجاورة بالنسبة الى بعض المصلين واما تسمية مقام ابراهيم
فلا يشتمل ذلك المقام فيكون التسمية الكبر باسم الجزء وفي هذه القراءة حرم المقام والمصلي على معنى غير
معناها في القراءة الاولى اعني قراءة واتخذوا بضمف الامر ومعناها فيها خال عن التكلف ولهذا
قدمها وجعلها اصلا قوله امرنا بها العهد اصل وضعه لامن شأنه ان يتعهد ويراعى كوصية المؤمنين
مثلا فظاهر ان العهد هنا مجاز عن معنى الوصية وهذا معنى ما قيل العهد الموثق واذ اعدى بالي كان
معناه الوصية كذا في التاج ولما كان هذا التوجيه بطريق الامر ففسر بالامر ولما كان متعديا بنفسه
قال امرنا بها بدون لفظة الى وقيل بالتضمين وجعل العهد بمعنى الوحي وهذا لا يخبر لا بعد ان يكون
مراد المص اذا الامر لا يكون الا بالوحي وكون ابراهيم عليه السلام هو النبي في ذلك الوقت دون اسمعيل
عليه السلام لا يضر لان الامر لا يبراهيم بالذات ولا اسمعيل بالواسطة والامر كذلك في صور حمل العهد
على الوصية قوله بان طهرنا بيتي الاشارة الى ان الجار محذوف بناء على حذفه في مثل قياس وانما احتج
لانه ما موز به وهذا على تقدير كون ان مصدره في لا يبق معنى الامر فيكون المراد مضمره مثل قوله
على الجبر والمعنى وامرنا بها بتطهيرها بيتي وله توجيه اخر وما ذكرناه مختار المص كما اوضحه في سورة يس
في تفسير قوله تعالى وان اقم وجهك للدين الاية قوله ويجوز ان يكون كلمة ان مفسرة لتحقيق شرطه وهو
قوله بعد معنى القول لتضمن العهد الذي يعني الامر معنى القول دون 7 وفي الامر ان على معناه فانه تفسير

وفي قوله المصلي على الصلوة اليه
والا ليس عدم الفعة لانه اسم
مكان بمعنى الصلوة فيه

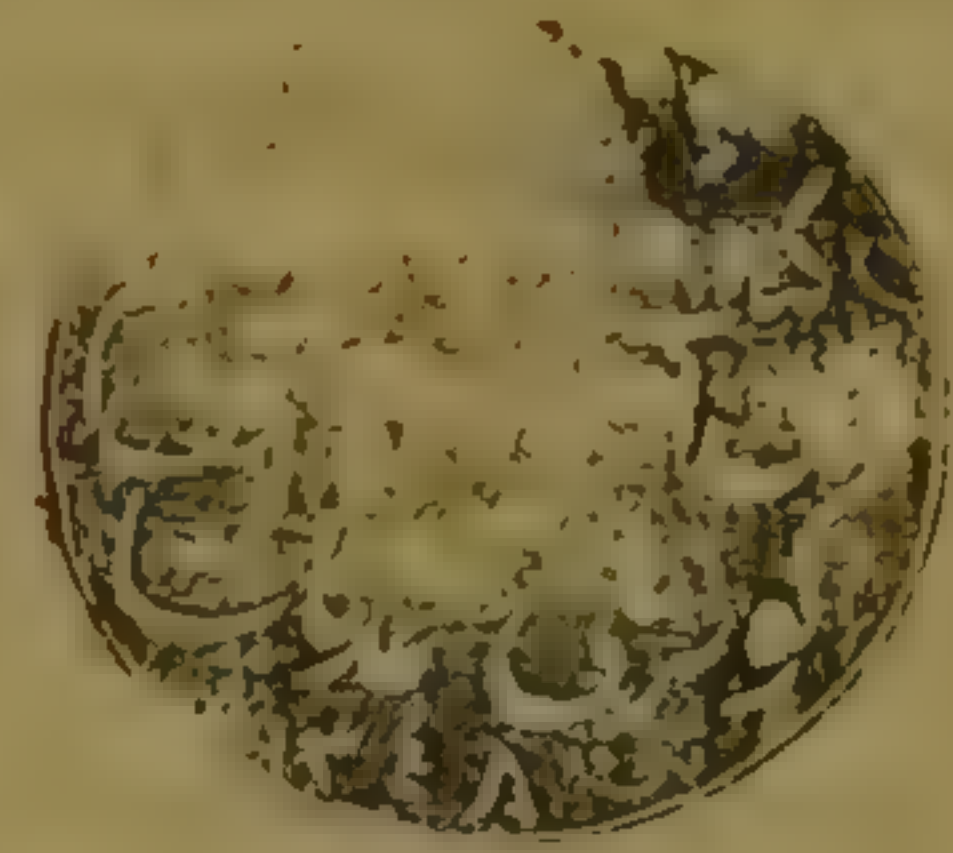
في قوله تخصيص الامر بابراهيم عليه السلام
في سورة البقرة قوله تعالى واذ بعنا
ابراهيم عليه السلام مكان البيت
ان لا تشركنا في وطهر بيتي الاية

قال المصنف ان ان اعطف على ان يكون غير
صلة ان فكيف يصح ان يكون في قوله تعالى
لان المقصود من قوله تعالى ان يكون في قوله
ان يكون في قوله تعالى ان يكون في قوله
فانما الى قوله تعالى ان يكون في قوله
الامر وكذا قوله تعالى ان يكون في قوله

امرنا وكلمة ان بمنزلة لفظ اي والمعنى وامرنا بها بقولنا طهرنا بيتي في مثل يجوز كون ان مخففة في بعض
المواضع قوله يريد طهرنا من الاوثان والابحاس فيكون الظاهر حسنة لكنه من قبيل ضيق في البئر
اي طهرنا في اول الامر وابنا بها طاهرا منها قوله او اخلصناه فيكون الطهارة معنوية والمعنى اي اخلصنا
للطافين وخصاه بهم بحيث لا يأتبه غيرهم من اهل الشرك والريب ولا يترحمهم فيه فالامر في الطافين
ح للاختصاص وعلى الاول للغاية دون الصلة كما في الثاني ولا ينافيه وجود المشركين فيه بعد ما لان
الامر قد تم في وقتها وقد اتم الله تعالى مقتضى هذا الامر بالرسول المحترم صلى الله عليه وسلم حيث طهر
الحرمين الشريفين عن الاوثان والابحاس الى يوم الميعاد وانه رؤف بالعباد قوله المقيم عنده اي
بالسجدة والطاعات والتفريد يقال عكف على الشيء عكفا اي اقام مواظبا وكلم من الجوار ومثله العكف
مقيم مواظب وانما قال المقيم عنده لان المقيم مقيم في حوله واطرافه لانه اما العكف فهو مقيم فيه
نفسه فلذا قال فيه قوله اي المصلين اثباته الى ان من قبيل جمل خاضع والحاصل ان التعدد في اللفظ
فقط فلذا ترك العطف لان المصلين جامعون للركوع والسجود وايضا بها مجاز بذكر الجزء الاظم الذي ينتفي
الكل بانتهاء واريد الكل وفيه دليل على ان صلواتها مشتتة على الركوع والسجود وان الركوع مقدم كما في
شعرنا بخلاف صلوة اليهود واذ قال ابراهيم عطف على اذ جعلنا اما بالذات او بعملة المضمر شروع في بيان
مناجاة عليه السلام اثر بيان امرها بتطهير البيت قوله يريد بالبلد اي الاشارة بهذا الى البلد فلفظ
الثاني بلد باعتبار وصفه فخط الفاعل الوصف فلا اشكال باتحاد المفعولين هذا ان دعاه عليه السلام
بعد كون الوادي بلدا كما يدل عليه جعل البلد معرفة في سورة ابراهيم وهو قوله تعالى رب اجعل هذا البلد
امنا فيكون الدعوات بعد ما صار الوادي بلدا ووجه التنكير هنا في البقرة في الامن كقول كان اليوم
حارا اي كماله الحرارة على ان التنكير للتحسين وفي سورة ابراهيم لم يرد المبالغة فجعل البلد معرفة باللام
والنكتة مبنية على الارادة قوله وان كان اي الاشارة الى المكان الذي لم يكن بلدا بعد فيكون السؤال
ح كون المكان بلدا امنا وعلى الاول كون البلد امنا حصول البلدية فيكون دعاه عليه السلام مرتين طلب
في المرة الاولى كون الوادي بلدا امنا فاستجيب له في شأن البلدية وتأخر الاستجابة في حق الامنية لحكمة
دعت والمصلحة اقتضت ثم كثر السؤال حيث استجيب له الدعوة الاولى وطبع الاجابة من الكريم المولى
ومن حق الكريم ان لا يحجب من اطعمه فسأل بالنسخ والابتهان وقال رب اجعل هذا البلد بالعرف كان
قيل رب اجعل هذا البلد الذي جعلته بلدا بديعائي وسؤالي امنا بطفلك واحسانك كما احسنت او لا
فجبه تنبيه على انه ينبغي للداعي ان لا يفتقر عن السؤال بعدم اجابة مسؤله الحال لان في تأخير غير
واستأثره علم الملك تعالى قوله ذا من اي امنا من صيغ النسب ثم اوضح بقوله كقول تعالى عشية راضية
لام يكن الامن قائما بالبيت كما ان الرضا لم يكن قائما بالعشية حمل امنا على النسبة للابسة الامن به لخصوله
فيه واما اذ جعل الامن صفة لاهل اي سكانه على ان نسبة الى البلد مجاز عقلي فهو اسم فاعلا اسم منسوب
والي اشار بقوله او امنا اهل وتنوينه للتكثير فيفيد المبالغة في الامن بسبب التنوين وان لم يكن مفيدا لها

في قوله تعالى امننا بها ليس بجار على الفعر
وانما جعل اسم صيغ الذي الشيء الذي
انك لا تقول ثم في امر كذلك لا تقول
امن البلد امنا فثابرا

بالصيغة وفي الجار ^مردى وقسم لمن يلبس الشئ لا على صيغة التثنية



عنه
تمامه الطائفة التي نشأ بالنسبة
قسمان قسم لمن يلبس ما لا يلبس
الشئ او كان الشئ من هذه الاشياء
صنعت او معاشيا او مودود
على نعال بالتضعيف للتثنية
مخفشات لعلها التثنية ويايها
والبيت انطليسان وقسم ما ذكر
لي اصل الحاشية

